

## Pentecostais, Clientelismo e Política: uma avaliação da literatura sobre América Latina e Brasil

Fábio Lacerda\*

### Resumo

O presente artigo é uma revisão da literatura sobre o crescimento pentecostal na América Latina e, em particular, no Brasil. A literatura é dividida em dois grupos. O primeiro é formado por trabalhos oriundos da antropologia e da sociologia da religião e busca investigar o impacto do crescimento pentecostal para o continente latino-americano. O segundo está mais voltado ao caso brasileiro e dá ênfase à mobilização eleitoral das igrejas pentecostais, sendo constituído por trabalhos da sociologia e da ciência política. O artigo também coloca em evidência o uso, feito pela literatura, do clientelismo como elemento presente na mobilização pentecostal. Argumento que as referências a práticas clientelistas pentecostais, conquanto não necessariamente equivocadas, carecem de um esforço conceitual e empírico mais aprofundado. Ao final do artigo, apresento uma análise simples da produção de leis da Assembleia Legislativa paulista com o mero objetivo de ressaltar, primeiro, a necessidade de melhor definição conceitual sobre o que se entende por clientelismo e, segundo, a dificuldade de oferecer argumentos empíricos que confirmem a hipótese de que políticos pentecostais seriam mais clientelistas do que os outros.

**Palavras-chave:** Pentecostais; evangélicos; clientelismo; Brasil.

### Abstract

#### **Pentecostals, Clientelism and Politics: an assessment of the literature on Latin America and Brazil**

This article is a review of the literature on Pentecostal growth in Latin America and Brazil. The literature is divided into two groups. The first one consists of works originating from anthropology and sociology of religion and seeks to investigate the impact of Pentecostal growth on the Latin American continent. The second is more focused on the Brazilian case and emphasizes the

---

\* Professor assistente do Departamento de Ciências Sociais da Fundação Educacional Inaciana (FEI), São Bernardo do Campo. É doutor em Ciência Política pela Universidade de São Paulo (USP). É pesquisador com interesse nos temas de política e religião, representação política, secularização, eleições e legislativos. Tem artigos publicados na mídia e em periódicos revisados por pares. E-mail: flmnds@usp.br.

electoral mobilization of Pentecostal churches, being constituted by works of sociology and political science. The article also highlights the literature's use of clientelism as an element in Pentecostal mobilization. I argue that references to Pentecostal clientelistic practices, while not necessarily mistaken, lack a more conceptual and empirical effort. At the end of the article, I present a simple analysis of the law making of the São Paulo State Assembly with the sole purpose of stressing, first, the need for a better conceptual definition of what is meant by clientelism, and second, the difficulty of offering empirical arguments that confirm the hypothesis that Pentecostal politicians would be more clientelistic than others.

**Keywords:** Pentecostals; evangelicals; clientelism; Brazil.

## Introdução<sup>1</sup>

As mudanças religiosas na América Latina ao longo do século XX ensejaram, a partir da década de 1960, um conjunto de estudos sobre as consequências do crescimento protestante – sobretudo pentecostal – para os países latino-americanos. Este artigo é uma revisão dessa literatura com ênfase no caso brasileiro. Trata-se de uma revisão abrangente, ainda que não cubra todos os trabalhos sobre o tema. Divido a literatura em dois grupos de trabalhos. O primeiro grupo é formado por trabalhos oriundos da antropologia e da sociologia da religião. Seu denominador comum é a tentativa de responder à pergunta sobre o impacto social e político do crescimento pentecostal para o continente latino-americano, ainda que haja uma preocupação implícita com as consequências desse crescimento para o próprio campo protestante. Em geral, esses estudos baseiam-se em pesquisa histórica, entrevistas e etnografias de um ou mais países da região. O segundo grupo é composto de trabalhos voltados para o caso brasileiro, tendo em comum o fato de serem informados pela experiência do país: a partir da redemocratização, a atuação política das igrejas pentecostais será cada vez mais identificada como uma atuação na arena eleitoral. Por conta disso, esses trabalhos se focam na mobilização *eleitoral* pentecostal e são, em geral, marcados por uma preocupação maior com as consequências da mobilização pentecostal para o sistema

---

<sup>1</sup> Agradeço os comentários dos pareceristas anônimos da *Leviathan*.

político brasileiro. Nesse grupo, há trabalhos oriundos da sociologia da religião e da ciência política.

Além de apresentar uma revisão da literatura sobre pentecostalismo e política na América Latina, este trabalho evidencia a importância, para a referida literatura, do uso do clientelismo como elemento presente na mobilização pentecostal. Em muitos casos, o clientelismo aparece como mecanismo explicativo da reprodução, por parte de igrejas pentecostais, de formas de dominação tradicionais. Questiono essa interpretação, argumentando que as referências a práticas clientelistas pentecostais, conquanto não necessariamente equivocadas, carecem de um esforço conceitual e empírico mais aprofundado. A associação entre clientelismo e pentecostalismo aparece na literatura como pressuposto, e não como hipótese. Ao final do artigo, é apresentada uma análise simples da produção de leis da Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo com o mero objetivo de ressaltar, primeiro, a necessidade de melhor definição conceitual sobre o que se entende por clientelismo e, segundo, a dificuldade de oferecer argumentos empíricos que confirmem a hipótese de que políticos pentecostais seriam mais clientelistas do que os outros.

O trabalho está organizado em quatro seções. Na primeira seção, apresento uma síntese das transformações religiosas pelas quais passou a América Latina nas últimas décadas. A segunda e terceira seções são uma revisão da literatura sobre crescimento pentecostal e seu impacto político na América Latina e Brasil, respectivamente. Na quarta seção, questiono o uso do conceito de clientelismo na literatura. Assumindo que, em geral, o termo é usado como equivalente a políticas paroquiais, apresento duas regressões logísticas simples para ressaltar a dificuldade de se demonstrar, em termos empíricos, que políticos pentecostais sejam mais clientelistas do que os demais. Por fim, apresento as considerações finais e sugestões para novos estudos.

## 1. As transformações religiosas na América Latina e no Brasil

As mudanças religiosas na América Latina vêm chamando a atenção de cientistas sociais há décadas. Sem diminuir a importância de outros fenômenos, o surgimento historicamente recente de dois novos "atores" religiosos foi, talvez, o fato mais importante na literatura sobre religião na América Latina, e o que mais interessou sociólogos, antropólogos e cientistas políticos, sobretudo por sua suposta relevância para a democracia e a ordem político-social dos países latino-americanos. Esses novos "atores" foram as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), gestadas a partir da ascensão, dentro da Igreja Católica, da teologia da libertação; e as igrejas pentecostais, frutos de transformações oriundas do protestantismo<sup>2</sup>.

As mudanças políticas e culturais ocorridas no mundo nas décadas de 1950 e 1960 repercutiram também na Igreja Católica, fazendo com que se gestasse, dentro dela, a corrente de inspiração marxista conhecida como teologia da libertação. Embora tenha se desenvolvido dentro do catolicismo ao longo de décadas, seu nascimento simbólico se deu em 1971, quando o padre peruano Gustavo Gutiérrez publicou seu livro *Teología de la Liberación*. Tendo Gutiérrez e o brasileiro Leonardo Boff como dois de seus mais conhecidos expoentes, a teologia da libertação influenciou consideravelmente o clero católico latino-americano. Em parte por isso, em parte pelas condições sociais da própria região, o catolicismo latino-americano e, em particular, o brasileiro, tornou-se, na visão de muitos acadêmicos, um dos mais progressistas do mundo (Mainwaring, 2004; Gill, 1994).

Impulsionados pela teologia da libertação, parte do clero e laicato católicos trabalhou na difusão das CEBs pelo Brasil. Embora nem todas as comunidades de base tenham sido fundadas a partir dos preceitos da teologia da libertação, certamente foram

---

<sup>2</sup> Neste artigo, por uma questão de estilo, uso os termos "protestante" e "evangélico" sem distinção de sentido, ainda que reconheça que os termos não são equivalentes em sentido estrito. Sobre o termo "pentecostalismo", sigo a definição de Mariano (2004): "o pentecostalismo distingue-se do protestantismo histórico, do qual é herdeiro, por pregar a crença na contemporaneidade dos dons do Espírito Santo, entre os quais se destacam os dons de línguas (glossolalia), cura e discernimento de espíritos, e por defender a retomada de crenças e práticas do cristianismo primitivo, como a cura de enfermos, a expulsão de demônios, a concessão divina de bênçãos e a realização de milagres." (p. 134). Por fim, não faço distinções entre "pentecostais" e "neopentecostais", pelo simples fato de não julgá-las necessárias *dados os objetivos do artigo*. Isso não significa, porém, que não reconheça a importância de se diferenciar as duas categorias.

as influenciadas por ela as que se tornaram mais conhecidas (Gill, 2002). Segundo Burdick, “em nenhum lugar na América Latina as CEBs se tornaram tão numerosas ou receberam mais apoio oficial da hierarquia da Igreja que no Brasil” (1998, p. 11). As comunidades de base visavam aproximar os fiéis católicos, sobretudo os mais pobres, de uma leitura dos evangelhos orientada por uma visão de libertação política. Dado isso, era de se esperar que o desenvolvimento das CEBs no Brasil despertasse a atenção de intelectuais e cientistas sociais, sobretudo aqueles mais alinhados à esquerda. A literatura sobre religião e América Latina passou por grande desenvolvimento nesse período. No entanto, o entusiasmo acadêmico pelas CEBs teve de se defrontar com a relativa limitação delas. Desde o início, houve dificuldade para se mensurar o número de participantes das comunidades, entre outras razões pela própria falta de consenso sobre o que seriam as CEBs ou sobre como defini-las. Não obstante, qualquer que tenha sido o percentual da população brasileira ligada às CEBs, tal contingente foi sempre menor do que aquele ligado às igrejas pentecostais.

Embora tenha gerado considerável número de estudos, a influência da teologia da libertação e suas comunidades de base diminuiu gradativamente e, em vários sentidos, tornou-se limitada, frustrando a expectativa de acadêmicos progressistas que enxergavam nas CEBs a possibilidade da formação de “novos cidadãos” ou de uma “nova sociedade” (Levine, 2009; Ireland, 1999; Burdick, 1998; Smith, 1994; Mariz, 1992; Stoll, 1990). Do ponto de vista do número de fiéis, é possível que outro movimento da Igreja Católica, a Renovação Carismática, tenha sido mais bem-sucedida do que as CEBs (Stark e Smith, 2012). Se, porém, as CEBs e sua influência na política se tornaram gradativamente menos relevantes para as ciências sociais, o mesmo não pode ser dito do outro “ator” mencionado anteriormente: as igrejas pentecostais.

O cenário religioso latino-americano sofreu profundas transformações nas últimas décadas. No que se refere ao número de adeptos, até o início da segunda metade do século XX seu “mercado” era monopolizado pela Igreja Católica, sendo diminuta a participação de outros grupos. No entanto, em que pese a presença ainda forte do catolicismo na maioria da América Latina, não é mais possível falar em monopólio católico.

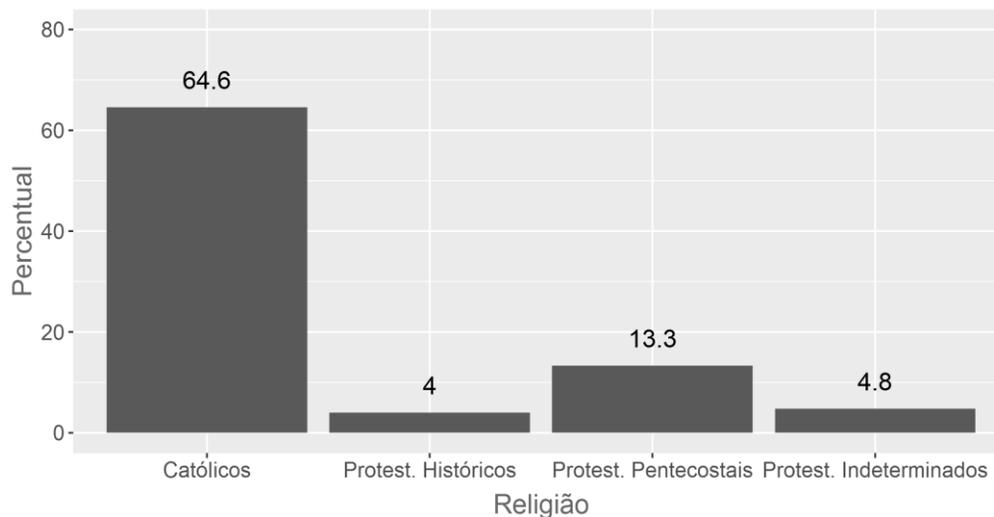
Com uma rapidez notável, outros grupos religiosos (e não religiosos) vêm crescendo na região, tendo até ultrapassado numericamente os católicos em alguns países.

O Brasil se tornou um caso ilustrativo dessa transformação recente. Tendo herdado o catolicismo como religião oficial do Estado – mantida como tal até a constituição da República –, os católicos constituíam 99,7% da população brasileira em 1872 (Censo Demográfico, 2010). Esse percentual diminuiu gradativamente, mas ainda era de 91,8% em 1970. Nas últimas décadas, porém, o país testemunhou um declínio acentuado do número de católicos, acompanhado por um crescimento de outros grupos, sobretudo *evangélicos* e “sem religião”. Para se ter uma ideia da magnitude das mudanças, os católicos ainda são maioria segundo o Censo 2010, mas não constituem mais do que 64,6% da população. Os “sem religião” chegam a 8% e os evangélicos, a 22,2%, divididos entre denominações pentecostais (13,3%), históricas<sup>3</sup> (4,0%) e não determinadas (4,8%)<sup>4</sup>. Ressalte-se que, além de se constituírem no maior grupo evangélico, os pentecostais são também os maiores responsáveis pelo crescimento evangélico no Brasil. Desde o início dos anos 1990, o ramo histórico do protestantismo vem declinando no Brasil; o que explica o crescimento do protestantismo brasileiro é a rápida expansão do pentecostalismo (Mariano, 1999b). Essa tendência não é uma especificidade brasileira, mas, ao contrário, pode ser vista alhures. Se em números absolutos, como disse Freston (2008), os países do chamado terceiro mundo representam hoje o “coração” do protestantismo, isso se deve em grande medida ao avanço pentecostal.

---

<sup>3</sup> Por evangélicos *históricos* (ou de missão), entendo o ramo formado pelas igrejas Luterana, Presbiteriana, Anglicana, Metodista e Batista, entre outras (Mariano, 2004).

<sup>4</sup> Esses percentuais são muito próximos aos da América Latina considerada como um todo. Segundo o *Americas Barometer Survey* de 2012, 70% dos latino-americanos são católicos, 19% protestantes e 9% declaram não ter filiação religiosa (Boas e Smith, 2013).

**Figura 1. Percentual da população católica e protestante no Brasil (2010)**

Fonte: Censo 2010

Desde o início do século XIX, o continente latino-americano foi alvo do esforço missionário protestante. Por volta de 1920, o número de missionários protestantes na América Latina superava 1.600 (Stark, 2001 apud Stark e Smith, 2012). Seu esforço evangelizador podia ser contrastado com a relativa falta de zelo da Igreja Católica na região; embora o catolicismo monopolizasse o “mercado” religioso latino-americano há séculos, tratava-se de um monopólio débil e preguiçoso. No caso do Brasil, a situação da Igreja Católica era ainda pior do que a da América espanhola. No século XIX, a Igreja brasileira atingiu seu ponto mais baixo: o clero no país passava pouco tempo em atividades eclesiais; o número de padres e freiras diminuía desde 1855, quando o Estado proibiu novas admissões às ordens religiosas; e os seminários eram deficientes tanto do ponto de vista do número de ingressantes quanto da qualidade do ensino oferecido (Mainwaring, 2004). Com a ruptura entre Igreja e Estado corporificada na Constituição de 1891, iniciou-se certa reação por parte de círculos católicos, mas que se revelaria ineficaz para conter o futuro crescimento evangélico<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Cabe ressaltar os esforços feitos pela Igreja Católica, sobretudo a partir da década de 1920, para tentar manter seu status diferenciado *vis-à-vis* as demais religiões (cf. Della Cava, 1976). Ao mesmo tempo, porém, não se deve perder de vista que, a despeito de ser a religião majoritária, a força e influência da Igreja sobre a elite política eram relativas. Um exemplo ilustrativo é o da discussão ocorrida durante o governo de Arthur Bernardes (1922-1926) a respeito das emendas do deputado Plínio Marques. Na ocasião da revisão

Ao longo do século XX, a população evangélica cresceu na América Latina e no Brasil, em especial devido às igrejas pentecostais. A transformação religiosa na região encontrou paralelo em novos fatos ou fenômenos religiosos ocorridos em outras partes do mundo. Tome-se como exemplo a Revolução Iraniana de 1979 e sua proclamação de uma república islâmica; o papel assumido pela Igreja Católica no fim do regime comunista na Polônia; o crescimento da *New Christian Right* nos Estados Unidos; e o próprio papel da teologia da libertação na América Latina, entre outros (Gill, 2001). Esses fatos exemplificam a importância política que atores religiosos adquiriram na segunda metade do século XX. Se a irrupção desses fenômenos teve fortes consequências para o debate das ciências sociais, o mesmo se pode dizer, na América Latina, da ascensão pentecostal. Tal fato, somado ao declínio das CEBs já mencionado, transformou o protestantismo latino-americano (sobretudo o pentecostal) em objeto privilegiado de interesse da discussão acadêmica, em grande medida por suas implicações políticas.

## 2. Crescimento pentecostal e política na América Latina

Estudos mais sistemáticos sobre o protestantismo na América Latina só começaram a surgir a partir da década de 1960. Esses estudos buscavam responder à pergunta sobre as consequências do crescimento protestante (em particular pentecostal) para a região, e a grande maioria deu ao menos alguma atenção às consequências *políticas*. Porém, por partirem de um arcabouço teórico proveniente da antropologia e da sociologia da religião, esses trabalhos privilegiaram o estudo da própria religião (o protestantismo pentecostal, no caso) tanto ou mais do que as consequências políticas do seu crescimento. Sem

---

constitucional, Marques sugeriu a criação de duas emendas: a primeira tornava o ensino religioso facultativo, permitindo sua inclusão no currículo das escolas que a desejassem; a segunda tornava o catolicismo a religião oficial do Estado. Em que pesem possíveis "pressões" exercidas pela Igreja no caso, o então deputado Getúlio Vargas e mais cinquenta parlamentares assinaram documento contrário às medidas. Vargas criticou publicamente as "emendas católicas", como eram chamadas. A reação a elas contribuiu para a criação de Comitês Pró-Liberdade de Consciência, que reuniam evangélicos, maçons e positivistas (cf. Bica e Tambara, 2004). Apesar de as emendas de Plínio Marques terem sido derrotadas, Vargas, o mesmo que as criticara antes, aprovaria, na Constituição de 1934, o reconhecimento do casamento religioso, a proibição do divórcio e a educação religiosa nas escolas públicas, demandas da Igreja Católica (Della Cava, *op. cit.*). A influência do clero e laicato católicos no Brasil do início do século XX dependiam do contexto político e nem sempre resultavam em vitórias para a Igreja.

menosprezar a importância de trabalhos de caráter historiográfico, foram os estudos seminais de Willems (1967) e d’Epinay (1970) os mais influentes na literatura das ciências sociais, se baseando na aplicação de questionários, técnicas de observação participante e extensa pesquisa bibliográfica.

A partir de estudo de campo realizado entre 1959 e 1960 no Chile e Brasil, Willems investigou as mudanças culturais provenientes da expansão do protestantismo nesses países. Embora seu estudo não tenha como foco principal a política, o autor ainda assim dedica um capítulo ao comportamento político protestante. É interessante observar que, embora, como será enfatizado adiante, a Assembleia Constituinte marque um ponto de inflexão na participação política pentecostal no Brasil, Willems já observava, em 1960, sinais crescentes de participação política evangélica. Ao entrevistar 36 ministros protestantes brasileiros, diz que ao menos 34 legislativos municipais – a maior parte no estado de São Paulo – contariam com um ou mais representantes evangélicos (Willems, 1960, p. 233).

Willems apresenta uma visão assaz benigna sobre o impacto do crescimento evangélico no Brasil e no Chile, crescimento que poderia contribuir para uma maior mobilidade social e para o relaxamento das rígidas estruturas de classe dos dois países. Sua conclusão é que – exceção feita às igrejas pentecostais, ainda em sua maioria avessas à política – os evangélicos estariam participando cada vez mais politicamente. E conclui: “[i]n both countries, Protestantism has contributed to a strengthening of democratic principles” (Ibidem, p. 252).

Em contraste à visão de Willems, o trabalho de d’Epinay, publicado em 1968, oferece uma perspectiva consideravelmente menos otimista. Baseado em seu trabalho de campo no Chile, d’Epinay busca entender o impacto do pentecostalismo no desenvolvimento chileno e, por extensão, latino-americano. O Chile da primeira metade do século XX seria marcado pelo declínio da sociedade rural e pela erosão da antiga estrutura de *hacienda*, gerando um desenraizamento das massas populares sem sua concomitante e adequada reabsorção. Isso configuraria um estado durkheimiano de *anomia* (Durkheim, 1999). Para d’Epinay, seria essa situação de abandono à qual foram sujeitadas as massas

que abriria o caminho para um estado psicológico de frustração, que, por sua vez, tornaria esses indivíduos receptivos ao pentecostalismo. O pentecostalismo, assim, se ofereceria como alternativa única devido ao seu paralelismo com o sistema social da *hacienda*. No sistema de *hacienda*,

onde o poder se acha centralizado nas mãos do *hacendado* e onde as relações estão personalizadas, o indivíduo (peão, inquilino) não entra em relação com o Estado-nação a não ser indiretamente, enquanto cliente do proprietário [...], de quem receberá e seguirá as diretrizes políticas (Ibidem, p. 208).

No sistema de *hacienda*, a existência política do pobre rural não seria outra do que fazer parte da clientela do *hacendado*. Ao contrário do que se poderia pensar, a comunidade pentecostal não representaria uma ruptura a esse sistema, senão antes sua continuidade. O pastor ocuparia agora o papel do *hacendado* (proprietário de terra), controlando a nova clientela (os fiéis) e assumindo o papel de agente intermediário entre seu grupo e a sociedade. Percebendo isso, os chefes dos partidos políticos se dirigiram agora ao pastor, "assinalando as vantagens que obteriam ele e sua igreja se os fiéis votassem por tal partido" (Ibidem, p. 208).

Ao contrário de Willems, a posição de d'Épinay em relação ao pentecostalismo é pessimista, ainda que suas observações sempre reiterem a cautela que o leitor deve ter ao extrapolar suas conclusões para outros cenários. A visão apresentada por d'Épinay sobre as comunidades pentecostais é a de agrupamentos avessos à participação política e a qualquer contato com o "mundo", organizados em relações autoritárias e paternalistas, e que ofereceriam continuidade à ordem tradicional da *hacienda*. Dado tudo isso, conclui ele, "será duvidoso considerar o pentecostalismo como fator positivo de transição que capacite o indivíduo para o exercício da responsabilidade na sociedade moderna" (Ibidem, p. 211). Apesar dos méritos de ambos os trabalhos, e não obstante a cautela de ambos em generalizar suas conclusões, parece oportuno ressaltar que a participação política das comunidades pentecostais latino-americanas na década de 1960, apresentadas por Willems e d'Épinay, é bastante diferente daquela existente no fim do século XX e início do XXI. Se, em 1960, predominava uma forte rejeição à política, a partir das décadas de 1980

e 1990 a maior parte das grandes igrejas pentecostais (ao menos no caso do Brasil) passam a participar ativamente da política eleitoral e partidária<sup>6</sup>.

Diferentemente de Willems e d'Epinau, que se debruçaram sobre um ou dois países, Martin (1990) analisa uma série de estudos de casos latino-americanos, o que lhe permite ter uma perspectiva mais abrangente sobre a região. Embora focado na “explosão protestante”, Martin dedica atenção às consequências econômicas e políticas da ascensão protestante (sobretudo pentecostal) no continente. De modo geral, a hipótese de um impacto econômico decorrente do crescimento pentecostal deriva vagamente de Weber (2004) e seu clássico sobre o *ethos* protestante. Porém, o debate weberiano se focava no calvinismo; não é claro até que ponto a relação poderia ser mantida para outros ramos protestantes, e, em particular, para o pentecostalismo. É, no mínimo, questionável a suposição de que o ramo pentecostal do protestantismo teria o mesmo caráter supostamente modernizador que teve o protestantismo histórico (Mariano, 1999b).

No que se refere às consequências políticas do pentecostalismo, Martin adota uma posição moderada, sem especificar claramente como tais consequências se dariam, e ressaltando que elas dependeriam de outras variáveis contextuais. O autor observa que, mesmo não sendo direto, o impacto político resultante do crescimento pentecostal será influenciado pelas práticas estabelecidas na dinâmica política da região em questão. No caso da América Latina, diz ele, seriam o autoritarismo e o clientelismo (Martin, 1990, 1999). Sobre o interesse dos pentecostais brasileiros com a política, por exemplo, Martin afirma que, em geral, “it can be said that such interest as Pentecostals show in politics is of a piece with Brazilian political life as a whole: votes given by clients to patrons for services rendered” (Martin, 1990, p. 67). Ainda assim, Martin ressalta como positiva a possibilidade da criação de “*fraternal networks*” e de associações voluntárias por parte das comunidades pentecostais. Essas, mais do que a doutrina pentecostal, poderiam ter consequências importantes para a ordem social latino-americana.

---

<sup>6</sup> No caso do Brasil, a Congregação Cristã e a Deus É Amor são as únicas entre as maiores igrejas pentecostais a não lançar candidatos nas eleições. Mesmo assim, elas não condenam a participação eleitoral dos fiéis.

Stoll (1990), Mariz (1992, 1994), Smith (1994) e Burdick (1998) estabelecem algum tipo de comparação entre as igrejas pentecostais e as CEBs. A preocupação central de Stoll (1990) é o crescimento evangélico na América Latina e sua suposta relação com a política externa dos EUA. Ainda assim, ao comparar os dois "atores" religiosos, observa que as comunidades pentecostais prosperam mais do que as CEBs. Embora reconheça a visão negativa da literatura sobre o que seria a estrutura organizacional das igrejas pentecostais, bem como sobre as consequências de sua expansão para a América Latina, Stoll elenca alguns elementos do pentecostalismo que poderiam contribuir para o desenvolvimento da região, tais como a promoção da responsabilidade individual e a criação de organizações civis estáveis e independentes.

Mariz (1992) questiona a hipótese de que as CEBs e as igrejas pentecostais produziram impactos políticos e econômicos distintos na América Latina. Baseando-se em trabalho de campo realizado no Brasil, ela argumenta que ambas contribuem para um aumento da auto-estima dos seus membros, além de propiciar redes de apoio e fomentar habilidades de liderança. Tudo isso poderia facilitar a mobilidade social e ajudar os membros a defender seus interesses na arena política.

Em trabalho posterior, Mariz (1994) desenvolve sua análise e dedica parte de sua atenção ao esforço de mobilização política de igrejas pentecostais, CEBs e religiões afro-brasileiras. A visão de Mariz é que o Estado brasileiro possuiria uma "estrutura clientelista" (Mariz, 1994, p. 103). A crescente participação eleitoral dos mais pobres a partir da Constituição de 1988 teria permanecido presa a um "sistema de patronagem"; ao se mobilizar e atuar na política, as igrejas pentecostais reforçariam tal estrutura, adotando "comportamentos clientelistas" (Ibidem, p. 110). Mariz não é clara sobre o que exatamente constituiria esse comportamento, mas dá a entender que ele ocorreria porque os políticos evangélicos defenderiam os interesses das próprias igrejas. Apesar disso, Mariz mais uma vez questiona as interpretações de que o crescimento das CEBs produziria consequências muito diferentes do das igrejas pentecostais. Seu argumento é que, a despeito das diferenças de valores, tanto CEBs quanto igrejas pentecostais contribuem

para um processo de racionalização religiosa, além de fomentar a criação de novos vínculos e organizações.

Smith (1994) também compara as consequências das CEBs e das igrejas pentecostais para as democracias latino-americanas. Baseando-se numa ideia bastante questionável de que a América Latina possuiria uma cultura política ibérica nociva à democracia<sup>7</sup>, Smith argumenta que, no longo prazo, as CEBs terão papel pouco relevante, ao passo que as igrejas pentecostais podem vir a ter um papel importante na consolidação democrática da região. Porém, assim como a maior parte da literatura, Smith não apresenta claramente os mecanismos por meio dos quais o crescimento pentecostal afetaria a política latino-americana. As suposições levantadas por ele são que a expansão pentecostal poderia fortalecer a sociedade civil, encorajar o surgimento de novas lideranças e promover entre seus membros um respeito pela *rule of law*.

Publicado em 1996, o trabalho de Burdick (1998) tem como foco as CEBs no Brasil, e, a partir daí, estabelece uma comparação entre elas e as igrejas pentecostais. Considerando uma pesquisa etnográfica realizada em uma comunidade da Baixada Fluminense, Burdick questiona o potencial político progressista das CEBs, mas também a ideia de que as igrejas pentecostais seriam necessariamente apolíticas ou contrárias à luta por direitos dos mais pobres. Embora retratadas pela literatura como organizações conservadoras e submissas à autoridade e à ordem existente, Burdick relativiza essa ideia, observando que o não-engajamento dos pentecostais se explicaria, ao menos parcialmente, por certa segregação social (eram mais pobres do que o resto da comunidade).

Assim como a maior parte dos trabalhos citados, o de Bastian (1994) tem como objetivo o estudo do impacto social e político do protestantismo na América Latina. Para tanto, adota uma perspectiva histórica e linear que se inicia na época colonial e vai até os tempos atuais. Bastian tenta expandir a análise de d'Épinay para toda a região latino-

---

<sup>7</sup> Segundo Smith (1994), a cultura política ibérica, dominante na América Latina, seria marcada por autoritarismo, elitismo, clientelismo e patrimonialismo.

americana. Sua visão sobre o pentecostalismo é consideravelmente negativa, entendendo as igrejas pentecostais como instrumentos de dominação. O trecho a seguir é ilustrativo:

En la zona rural y también en el medio suburbano, el pentecostalismo no atrae como portador de un proyecto moderno de reforma religiosa, política y social que combata las desigualdades. Todo lo contrario, su éxito se debe a la enorme capacidad que ha demostrado para servir de apoyo a una mezcla religiosa sincrética que fortalece el imaginario y las formas tradicionales de dominación (Bastian, 1994, p. 254).

As igrejas pentecostais multiplicariam “modelos autoritários de control social”; o ascetismo pentecostal não teria uma motivação ética, mas sim política, de rechaço aos chefes locais ligados ao catolicismo (para suplantá-los por chefes pentecostais, subentenda-se). O crescente envolvimento das igrejas pentecostais na política é explicado por Bastian de modo simplista como o resultado natural do crescimento do número de fiéis das igrejas, já que o grande número de votos representado pelos fiéis se constituiria num meio eficaz para a realização de negociações clientelistas entre os líderes das igrejas e os políticos (Ibidem, p. 268). Bastian usa como exemplo o apoio que igrejas pentecostais teriam dado a ditaduras militares latino-americanas, citando especificamente os casos chileno e brasileiro<sup>8</sup>.

Seguindo a linha pessimista, Chesnut (1997) busca responder por que o pentecostalismo teria um sucesso tão grande entre os pobres no Brasil e na América Latina. Seu trabalho se baseia em estudo de campo realizado no estado brasileiro do Pará e se foca na Assembleia de Deus (AD). O crescimento do pentecostalismo se explicaria pela eficácia da cura, pela fé pentecostal, de doenças decorrentes da pobreza. Embora seja essa a explicação principal, Chesnut incorpora uma explicação secundária para o sucesso pentecostal: o crescimento do poder político da AD e sua relação com o Estado brasileiro.

Chesnut questiona a ideia de um “rebanho eleitoral” obediente e dócil ao pastor. Tal imagem, para ele, não faria jus à realidade. Por outro lado, apresenta a AD como uma igreja *autoritária*, sem deixar claro até que ponto esse seria um juízo meramente descritivo

---

<sup>8</sup> É interessante observar que, para Bastian, o pentecostalismo não seria tanto uma continuidade do protestantismo histórico – de cultura supostamente liberal e democrática –, mas sim do catolicismo popular, de cultura supostamente corporativista e politicamente passiva.

(i.e., autoritária porque organizada a partir de uma estrutura hierárquica) ou um juízo normativo. Para Chesnut, “Brazilian Pentecostalism reinforces the political status quo by engaging in the clientelistic politics that predominate in the republic. Although religious and political ideology plays a role, personal and institutional interests form the core of Pentecostal politics”(Chesnut, 1997, p. 146).

Mais uma vez, há uma associação direta e explícita entre mobilização política pentecostal e clientelismo. É verdade que não se trata de uma afirmação de que políticos pentecostais sejam *mais* clientelistas do que os outros, e sim de que o são tanto quanto os outros. De todo modo, os exemplos dados por Chesnut para ilustrar as relações clientelistas entre políticos da AD e sua clientela são, na sua quase totalidade, exemplos de *pork barrel*, isto é, políticas paroquiais. Nessa visão, *pork* é igualado a clientelismo. A análise de Chesnut dá a entender que o esforço da AD por eleger representantes da própria igreja seria apenas a continuação de um esforço para manter práticas clientelistas.

De modo semelhante à maior parte da literatura supracitada, Gaskill (1997) se pergunta sobre o papel que o protestantismo irá desempenhar nas democracias latino-americanas. Embora observe que o protestantismo poderia ter algum efeito sobre as democracias da região por meio de um impacto no crescimento econômico, Gaskill argumenta que esse não parece ser o caso. As especificidades teológicas do pentecostalismo não proporcionariam a criação de um *ethos* protestante semelhante ao que teria contribuído para o espírito do capitalismo na famosa narrativa weberiana.

De modo semelhante aos outros autores, Gaskill afirma que, na América Latina, igrejas pentecostais participam em redes de patronagem que sustentam governos populistas e que algumas delas demonstraram propensão a apoiar governos autoritários (casos de Brasil, Chile e Argentina). No entanto, em que pesem as semelhanças, a análise de Gaskill difere das demais num aspecto importante: é, dentre todos os autores citados até aqui, um dos únicos a incorporar *insights* da teoria da economia religiosa (cf. Stark e Iannaccone; 1994) e a priorizar uma análise de caráter mais institucional. Seu argumento básico é que o crescimento protestante abriria o mercado religioso para uma competição interdenominações. Os líderes evangélicos precisariam, num contexto de mercado

competitivo, preservar e expandir sua base organizacional. A necessidade de crescimento e sobrevivência criaria incentivos para os pastores se tornarem empreendedores religiosos, o que os levaria a um comportamento clientelista, visto que esses pastores teriam de buscar recursos no Estado.

A despeito de seus méritos, a análise de Gaskill apresenta algumas lacunas. Em primeiro lugar, como a maior parte da literatura resenhada, usa o conceito de clientelismo de forma vaga e imprecisa. Gaskill não apresenta evidências de um comportamento clientelista por parte dos grupos pentecostais, apenas assume que assim seja. Em segundo lugar, ignora que, embora sua explicação se adeque à boa parte das maiores igrejas pentecostais, não explica a atuação de *todas* elas, nem das maiores, nem das menores. Gaskill postula que, por conta do mercado religioso competitivo e da estrutura política das democracias latino-americanas, os líderes pentecostais teriam fortes incentivos institucionais para atuar de forma clientelista, frustrando, em sua visão, uma participação política mais democrática (Gaskill, 1997, p. 88). Assim, no limite, a mobilização política pentecostal seria nociva à democracia.

Como os demais pesquisadores, Dodson (1997) também procura contribuir para responder à pergunta sobre como a expansão do pentecostalismo afetará as democracias latino-americanas. Porém, ao contrário de Gaskill, apresenta uma perspectiva mais otimista. Dodson resgata a análise de Tocqueville sobre a relação entre religião e liberdade nos Estados Unidos e se pergunta se o mesmo não poderia ocorrer com o pentecostalismo na América Latina. Ele argumenta que a apatia política não é uma característica necessária das igrejas pentecostais. Para Dodson, o crescimento do pentecostalismo poderia impactar positivamente as democracias por meio de um maior "senso de pertencimento" dos convertidos, pela promoção da igualdade de condições (algo supostamente presente nas comunidades pentecostais) e por meio do fortalecimento da sociedade civil.

De forma geralmente explícita, mas por vezes implícita, a literatura abordada aqui busca responder a uma mesma pergunta: qual seria o impacto social e político do crescimento protestante – sobretudo pentecostal – nos países latino-americanos? As respostas têm um teor normativo. Autores como Willems (1967), Stoll (1990), Martin

(1990), Mariz (1992), Smith (1994) e Dodson (1997) enxergam de maneira positiva a relação entre pentecostalismo e política. Trata-se de uma perspectiva sutil, mas que se baseia na ideia de que o pentecostalismo teria o potencial de promover novas lideranças e fortalecer a sociedade civil por meio da criação de novos vínculos e organizações. Em contrapartida, d'Épinay (1970), Bastian (1994), Chesnut (1997) e Gaskill (1997) apontam para uma perspectiva pessimista, ressaltando o modo como as igrejas pentecostais ingressariam na política adotando práticas clientelistas potencialmente nocivas à democracia.

Os trabalhos aqui analisados trouxeram um considerável ganho para a compreensão das consequências do crescimento pentecostal latino-americano. A simplificação das comunidades pentecostais como inerentemente nocivas à democracia foi bastante questionada, ainda que apenas por alguns autores. A ideia de que pentecostais seriam essencialmente avessos à participação política também foi paulatinamente colocada em questão. O afastamento da política não teria uma base necessariamente teológica, sendo explicado, antes, por outras razões, tais como a segregação social (cf. Burdick, 1998). Uma série de consequências positivas advindas do crescimento pentecostal foi aventada por esses autores, ainda que sem um maior aprofundamento empírico. Por fim, vale a pena ressaltar a relação estabelecida por Gaskill (1997) entre a pluralização do mercado religioso e a criação de incentivos institucionais para líderes pentecostais adentrarem o campo político-eleitoral. Com a abertura desse mercado, as igrejas entrariam numa competição inter-denominações, recebendo um forte incentivo para buscar recursos estatais.

A despeito dos méritos e ganhos trazidos por esses trabalhos, seria interessante fazer também algumas observações gerais sobre suas relativas limitações. Em primeiro lugar, embora a pergunta sobre o impacto social e político do pentecostalismo na América Latina (ou em algum país específico) seja relevante, ela é assaz vaga. Tal impacto poderia se dar de forma direta ou indireta e, nesse caso, de diversas formas diferentes. Mesmo aqueles autores abordados aqui que se referem especificamente a um impacto *político*, ainda assim o fazem buscando responder quais seriam as “consequências políticas” do

pentecostalismo para as democracias latino-americanas. Já trabalhos como os de d'Épinay (1970), Martin (1990), Smith (1994) e outros estão, talvez, mais preocupados com as consequências do crescimento pentecostal para o próprio protestantismo do que com as consequências para os sistemas políticos latino-americanos.

Em segundo lugar, cabe observar que a grande maioria dos trabalhos mencionados tipifica o comportamento das igrejas pentecostais como clientelista. Voltarei a esse tema adiante; por ora, basta ressaltar que essa tipificação é feita sem uma discussão conceitual ou empírica mais aprofundada. O termo "clientelismo" parece ser usado no sentido de apropriação privada do bem público. Em alguns dos trabalhos, a atuação clientelista pentecostal apenas reforçaria uma suposta cultura política latina que já é, ela mesma, clientelista (cf. Smith, 1994; Chesnut, 1997). A atuação clientelista promoveria as estruturas de dominação existentes e embasaria, em grande medida, os diagnósticos de que o crescimento pentecostal prejudica a democracia na América Latina.

Em terceiro lugar, a literatura em questão dá relativamente pouca atenção às *causas* do crescimento pentecostal na América Latina. Quando o faz, geralmente se apoia na hipótese da *anomia*, segundo a qual mudanças sociais dramáticas (urbanização, industrialização etc.) retirariam as pessoas de suas comunidades tradicionais e ensejariam uma maior demanda por religião. A ideia subjacente é que pessoas em condição frágil ou precária buscariam a religião como algum tipo de refúgio (cf. d'Épinay, 1970)<sup>9</sup>. A discussão sobre as causas do crescimento pentecostal é relevante por, entre outras coisas, colocar em evidência a "formação das preferências" dos pentecostais. A suposição de que a causa do pentecostalismo seria a anomia social leva ao questionamento da legitimidade das "preferências" pentecostais, servindo melhor à caracterização das igrejas pentecostais como clientelistas e à ideia de que a inserção protestante na política seria ilegítima. Ao sofrerem os efeitos da modernização, indivíduos em situação social e psicológica precária seriam atraídos e cooptados pelas igrejas pentecostais. Se, porém, os mecanismos explicativos para a conversão ao pentecostalismo fossem outros, e as preferências dos pentecostais fossem tomadas como legítimas (ou, simplesmente, como exógenas ao

---

<sup>9</sup> Um dos poucos trabalhos a investigar a causa do crescimento pentecostal na América Latina é o de Gill (1999).

modelo explicativo), e não como uma “falsa consciência” da realidade, então a narrativa da literatura perderia parte de seu poder de convencimento.

Em quarto e último lugar, a literatura sobre pentecostalismo e política na América Latina se dedica excessivamente ao “impacto” ou “potencial” de longo prazo do crescimento protestante<sup>10</sup>. Embora esse tipo de consideração seja relevante, a literatura teria muito a ganhar se falasse não apenas das conjecturas sobre o que o pentecostalismo na política será, ou sobre o que ele deveria ser, mas também sobre *o que de fato é*. O presente trabalho se orienta nessa perspectiva. Na próxima seção, passarei à revisão de um segundo conjunto de trabalhos, esses mais focados no caso brasileiro.

### 3. Crescimento pentecostal e política no Brasil

Os estudos abordados na seção anterior tinham como denominador comum a tentativa de responder à pergunta sobre o impacto social e político do crescimento pentecostal na América Latina. Partindo em geral de um arcabouço teórico antropológico ou sociológico, esses trabalhos se basearam em pesquisa histórica, revisão de literatura, estudos de campo e etnografias dos países latino-americanos para traçar um panorama da região. A questão para a qual buscavam contribuir era consideravelmente ampla. O clientelismo aparece como o principal mecanismo explicativo da reprodução, por parte das igrejas pentecostais, das formas tradicionais de dominação. O conceito, porém, é usado de modo impreciso. Por fim, esses trabalhos se dedicam consideravelmente à reflexão sobre o impacto “futuro” ou de “longo prazo” do crescimento pentecostal, sem um maior esforço para a compreensão empírica sobre como se dá esse impacto, nem para a compreensão das consequências especificamente políticas de tal crescimento.

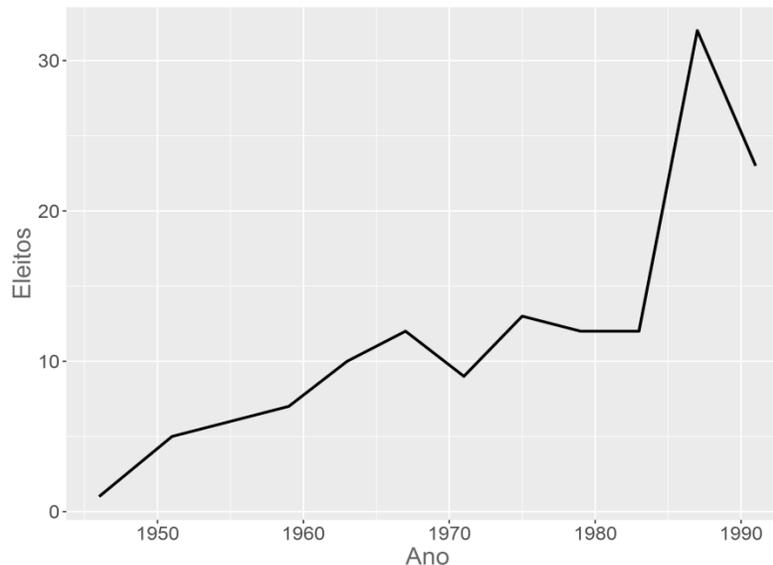
As mudanças sociais e políticas ocorridas no Brasil no final do século XX e, em particular, nos anos 1980 e 1990, ensejaram o surgimento de um conjunto de trabalhos que, embora também investigue a relação entre pentecostalismo e política, possui certas especificidades em relação à literatura anterior. O crescimento evangélico notável ocorrido

---

<sup>10</sup> Essa observação foi feita por Freston (1999).

no Brasil, associado à Assembleia Constituinte de 1987-1988, ao processo de redemocratização, às transformações internas no próprio campo evangélico, e, por fim, às características do sistema eleitoral brasileiro, contribuíram para que um novo panorama se desenhasse na relação entre protestantismo e política no Brasil. Da Constituinte em diante, a presença protestante se fez marcante na política e, sobretudo, nas eleições. Esse fenômeno ensejou um pequeno, porém importante número de estudos, que, focados no caso brasileiro, apresentam novas descobertas e novas abordagens teóricas e de métodos em relação à literatura analisada anteriormente.

Até 1986, os evangélicos – fossem históricos ou pentecostais – tiveram presença discreta na política brasileira. Segundo Campos (2005), apenas dois deputados federais, o batista Luiz Alexandre de Oliveira, de Mato Grosso, e o metodista Guaracy Silveira, de São Paulo, teriam sido eleitos antes de 1945. Os pentecostais só ingressaram na política na metade dos anos 1960, com a eleição, em São Paulo, dos pastores Levy Tavares (deputado federal) e Geraldino dos Santos (estadual), ambos da Igreja O Brasil para Cristo. Na mesma época, em Minas Gerais, João Gomes Moreira, da Assembleia de Deus, foi eleito deputado estadual. Willems (1967) menciona que, em 1960, quatro membros da Câmara dos Deputados eram protestantes, representando quatro diferentes partidos. Segundo Freston (1993), apenas dez parlamentares evangélicos teriam sido eleitos para a legislatura de 1963-1967 do Congresso brasileiro (ver figura abaixo). Diante desses números aparentemente modestos, a Assembleia Constituinte (AC) inaugurou uma nova era para os evangélicos na política, cuja atuação foi cada vez mais marcada pelas igrejas pentecostais. Foram eleitos 32 evangélicos para a AC, sendo 18 deles pentecostais (Freston, 1993). A presença evangélica na Constituinte e sua crescente participação nas eleições brasileiras explicaria por que a arena eleitoral teria se tornado objeto privilegiado dos estudos sobre evangélicos e política no Brasil.

**Figura 2. Número de deputados federais evangélicos eleitos (1946-1991)**

Fonte: Freston (1993, 167).

Um dos primeiros estudos sobre o perfil da “bancada evangélica” na Constituinte foi o de Pierucci (1989). O trabalho se baseia em matérias de jornais e revistas e faz parte de um esforço maior do autor para investigar a direita política no Brasil. Pierucci reconhece que, dentre os parlamentares evangélicos, nem todos seriam conservadores, havendo alguns identificados com a esquerda. A referência a uma bancada evangélica política e ideologicamente homogênea é, portanto, bastante questionável. A análise de Pierucci contém alguns juízos de valor e críticas aos evangélicos por suas posições morais supostamente conservadoras, bem como por seu fisiologismo.

Mariano e Pierucci (1992) também ressaltam o crescimento evangélico na Constituinte e a existência de uma esquerda evangélica, que, embora pequena, não permitiria tomar a bancada evangélica como um bloco homogêneo. A pergunta central dos autores é como (ou por que) os evangélicos apoiaram Collor nas eleições presidenciais de 1989. A hipótese aventada é que Lula teria provocado medo entre os evangélicos por ser visto como um candidato radical e comunista. Além do medo do comunismo, muitos

evangélicos achavam que Lula e o PT eram apoiados pela Igreja Católica, e que um eventual governo petista ameaçaria a liberdade religiosa e de culto.

Utilizando-se de entrevistas com líderes evangélicos, questionários aplicados a eleitores e certa pesquisa histórica, o trabalho de Freston (1993) é, talvez, o mais importante esforço sistemático de compreensão da relação entre evangélicos e política no Brasil da década de 1990. Seu foco é a participação evangélica na política eleitoral e parlamentar de 1986 até o *impeachment* do presidente Fernando Collor de Mello, em 1992, atentando tanto às consequências dessa participação para a política brasileira, como ao próprio campo evangélico. Freston ressalta o viés negativo do tratamento dado aos evangélicos pela mídia e a maior parte da academia. Sua conclusão é que o pentecostalismo brasileiro não tem uma visão universalista da política, não tem projeto de sociedade nem é semelhante à *New Christian Right* americana. A elite política evangélica brasileira (da época considerada) não parece ser mais corrupta do que a média dos deputados, embora seja tão ou mais fisiológica<sup>11</sup>.

Não obstante tudo isso, a mais importante contribuição de Freston é sua atenção dedicada ao fenômeno das "*candidaturas oficiais*" pentecostais (Freston, 1993, p. 180), sendo, salvo engano, o primeiro a considerar o fenômeno de modo mais analítico (dedica a ele dois capítulos de sua tese) e o primeiro a perceber sua importância. Posteriormente, outros autores também farão referência a ele, ainda que usando termos correlatos: "candidatos da igreja" (Miranda, 2006), "projetos corporativos eleitorais" (Baptista, 2007) e "modelo corporativo de representação política" (Machado e Burity, 2014).

É esse novo modo de inserção eleitoral evangélica que explicaria o grande crescimento do grupo na Constituinte e nas eleições seguintes. Para Freston, "a irrupção pentecostal não é fruto de iniciativas descoordenadas. Quase a metade dos parlamentares protestantes pós-1987 são candidatos oficiais de igrejas pentecostais, uma modalidade praticamente inédita" (Ibidem, p. 179, grifo meu).

---

<sup>11</sup> Para Freston, "[o] fisiologismo reflete o conceito sectário de missão. Para garantir as condições de funcionamento, alianças com não-membros em posições de poder 'no mundo' são aceitas. Não se trata de ingenuidade ante o poder, mas de um pragmatismo autorizado pela visão sectária. O comprometimento do voto em troca de benefícios para a igreja, por exemplo, não é traição à mensagem; antes, o benefício recebido é quase um imposto que o poder 'mundano' paga à verdade." (Ibidem, p. 286).

A Assembleia de Deus foi a primeira igreja evangélica a adotar as candidaturas corporativas para a Constituinte. A decisão da cúpula da igreja para fazê-lo teria sido tomada já antes da Convenção Geral de janeiro de 1985, em Anápolis, GO. A Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ) teria seguido o exemplo, e, em sua Convenção no mesmo ano, optou pela apresentação de candidatos oficiais (Ibidem, p. 211). A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) seguiria a mesma estratégia, embora sua presença tenha se feito sentir sobretudo após a Constituinte.

Segundo Freston, as causas que explicam o surgimento das “candidaturas oficiais” pentecostais não seriam teológicas. Elas estariam relacionadas, antes, aos interesses dos próprios pastores pentecostais, que buscariam se fortalecer diante de sua igreja e no próprio campo evangélico; à busca dos líderes pentecostais por maior influência na vida pública e por recursos públicos para um grupo social em franca expansão no Brasil; e à tentativa de reagir a mudanças de valores e costumes no ambiente social brasileiro vistas como uma ameaça à socialização evangélica<sup>12</sup>. Freston também observa que o sistema eleitoral brasileiro – representação proporcional de lista aberta – e a alta fragmentação partidária teriam facilitado a inserção político-partidária pentecostal. Ao mesmo tempo, essa inserção iria ao encontro dos interesses dos líderes partidários brasileiros, ansiosos por “diversificar suas clientelas” (Ibidem, p. 218).

Como a maior parte da literatura que se perguntou sobre o impacto do crescimento pentecostal na América Latina, bem como sobre a literatura mais focada no caso brasileiro, Freston também incorpora o clientelismo (por vezes chamado de fisiologismo) em sua explicação sobre a “irrupção pentecostal”. Embora o conceito não tenha em seu trabalho a importância explicativa que adquire nos trabalhos progressos, ainda assim Freston caracteriza a inserção pentecostal como clientelista. O cenário da redemocratização no Brasil, somado às mudanças demográficas e religiosas, bem como às características do sistema político brasileiro, teria aberto espaço “para a fusão de elementos dos papéis do

---

<sup>12</sup> “Com a redemocratização, ficou patente o cacife eleitoral evangélico. O tamanho numérico e a expansão rápida já seriam motivo de interesse. Outros fatores aumentam o potencial político: o alto índice de prática e o forte sentimento de minoria, aliado à natureza sectária da socialização pentecostal, fazem dessa comunidade um reservatório político relativamente fácil de atingir” (Ibidem, p. 21).

político clientelista e do coronel, na figura do deputado 'irmão', inserindo a 'base moral do parentesco e da crença' na construção de um clientelismo mais estável" (Ibidem, p. 220, grifo meu).

Pierucci e Prandi (1995) buscam responder se a filiação religiosa no Brasil teria alguma influência sobre o voto. Os autores se baseiam em *survey* do instituto Datafolha aplicado durante as eleições de 1994. O trabalho apresenta os resultados de modelos que tomam o voto em FHC e em Lula como variáveis dependentes. Pierucci e Prandi reportam que, embora haja um efeito estatisticamente significativo da religião quando tomada isoladamente, a filiação religiosa deveria ser observada juntamente com outras variáveis.

Outro trabalho importante foi o de Fernandes (1998), que, pela primeira vez, deu uma dimensão mais acurada sobre como evangélicos votavam em seus candidatos. A partir de um *survey* aplicado a 1.332 moradores da região metropolitana do Rio de Janeiro, Fernandes apresenta dados que corroboram a ideia de um alto grau de apoio dado pelos fiéis aos candidatos de suas igrejas. Segundo o estudo, 87% dos fiéis da AD e de outras igrejas pentecostais votariam em candidatos das próprias igrejas, e 95% dos fiéis da IURD votariam em candidatos da própria IURD (Fernandes, 1998, p. 126). Há que se observar, porém, que esses percentuais se baseiam nas respostas dos entrevistados e são referentes a um período e local específicos. De todo modo, Fernandes ofereceu evidências consistentes para sustentar a hipótese de que candidatos evangélicos obteriam um alto grau de apoio dos fiéis de suas igrejas.

A compreensão do fenômeno das "candidaturas oficiais", e, de modo mais geral, da incursão evangélica nas eleições brasileiras, exigiu uma atenção maior para aquela que tem sido, do ponto de vista eleitoral, a igreja mais bem-sucedida do país: a Igreja Universal do Reino de Deus.

Mariano (2004) descreve o *modus operandi* e o processo de expansão da IURD. Fundada em 1977 no Rio de Janeiro por Edir Macedo, a IURD é, talvez, a mais famosa igreja neopentecostal brasileira. Seu processo de crescimento foi notável: em 1989, apenas 12 anos após a fundação, já possuía 571 locais de culto espalhados pelo país. Mariano

ressalta a centralização decisória da IURD como uma das principais explicações para sua rápida expansão.

Outro trabalho a contribuir para a compreensão do funcionamento da IURD é o de Oro (2003). Segundo este, a IURD realiza recenseamentos de seus fiéis antes das eleições, de modo a saber com precisão o número de eleitores de que dispõe. Esses dados seriam apresentados aos bispos regionais, que, por sua vez, os encaminhariam à liderança nacional. A partir daí, a Igreja avaliaria quantos candidatos deve lançar em cada município ou estado. Trata-se, como aponta Mariano (2004), de uma estratégia centralizada, de âmbito nacional e coerente com a própria centralização decisória da Igreja. Disso pode-se presumir que a IURD evita uma competição política intra-IURD; a estratégia adotada provavelmente busca evitar que candidatos iurdianos tenham de competir pelos mesmos votos. Os cultos seriam usados para fazer publicidade dos candidatos, e, eventualmente, para apresentá-los aos fiéis<sup>13</sup>.

Os resultados da estratégia adotada pela IURD podem ser vistos no número de deputados eleitos pela Igreja entre o final da década de 1980 e início de 2000. Se, em 1986, a Igreja havia eleito um representante para o Congresso, em 2002 ela já possuía 16 representantes na Câmara dos Deputados e 19 deputados em Assembleias estaduais.

O bem-sucedido modelo de “candidaturas oficiais” da IURD foi, segundo Oro (2003), emulado por outras igrejas pentecostais, tais como a AD e a IEQ. Porém, isso não significa que tenham adotado o mesmo tipo de “pressão” ou orientação direta aos fiéis, característica da IURD. No modelo iurdiano, a eleição do candidato é dependente do apoio da Igreja: o reconhecimento social e a votação decorrente se dão menos pelas qualidades pessoais dos candidatos do que pelo apoio institucional da igreja (Souza, 2009). Isso ficaria claro nos diversos casos de parlamentares que, embora tendo sido eleitos como

---

<sup>13</sup> No Brasil, a proibição de propaganda política em igrejas se deve ao Art. 37 da lei 9.504/97. A proibição não se dirige especificamente a igrejas. É, antes, uma proibição de caráter abrangente e dirigida a bens cujo uso depende de cessão do poder público e/ou a bens de uso comum. Nessa segunda categoria (“bens de uso comum”), entrariam locais como cinemas, lojas, centros comerciais e *templos religiosos*. A lei é vaga, deixando uma margem considerável de interpretação sobre o que se constituiria numa propaganda política em templo religioso. Não é claro, por exemplo, se a simples exposição de um candidato no púlpito (sem que se faça qualquer referência ao voto) seria propaganda política.

representantes da IURD, desentenderam-se com a Igreja e foram expulsos, e, então, não mais se elegeram<sup>14</sup>. A dependência do apoio da igreja não é, porém, exclusividade da IURD.

Desde o início, a "irrupção pentecostal" na política brasileira se fez mais presente nas eleições para o legislativo do que naquelas para o executivo. Mesmo assim, estas últimas também receberam atenção acadêmica. A hipótese de um suposto "voto evangélico" nos pleitos para o executivo foi gradativamente incorporada aos estudos de comportamento eleitoral. O primeiro trabalho nessa linha foi o de Bohn (2004), que se baseou no *survey* do ESEB de 2002 e se focou na disputa para o executivo federal. Segundo a autora, os evangélicos foram o único grupo cuja maioria votou no candidato Anthony Garotinho (PSB), também ele evangélico. Os demais grupos votaram em sua maioria em Lula (PT). No segundo turno, todos os grupos votaram majoritariamente em Lula. Bohn afirma também que nenhum dos grupos religiosos apresenta percentuais altos ou muito diferentes de identificação partidária.

Carreirão (2007) também se baseou no ESEB para investigar algumas variáveis relevantes na escolha dos eleitores para a eleição presidencial de 2006. É interessante ressaltar que, dentre as variáveis socioeconômicas incluídas nos modelos que tentam explicar a intenção de voto para os candidatos, a filiação religiosa aparece como a mais relevante. Além disso, pela primeira vez nas eleições presidenciais brasileiras, "*voters' religion was the most relevant variable for the voting decision for one of the candidates [Garotinho] with chances of reaching the second round*" (Carreirão, 2007, p. 83). Vale dizer que em 1998, Garotinho, então candidato do PDT, foi eleito governador do Rio de Janeiro, e, apesar de não ter obtido apoio formal das principais lideranças evangélicas, buscou e obteve os votos dos evangélicos (Fonseca, 2008).

Em 2010, a eleição presidencial foi nitidamente marcada pela discussão de temas religiosos (Pierucci, 2011), e, em parte por isso, em parte pela presença da candidatura de Marina Silva (PV), evangélica da AD, houve mais uma vez apoio evangélico a uma candidata claramente identificada como evangélica. Se, para Cervellini, Giani e Pavanelli

---

<sup>14</sup> Alguns exemplos de parlamentares ligados à IURD que se desentenderam com a Igreja e não se reelegeram são Magaly Machado, Valdeci de Paiva e Paulo Velasco, entre outros (Souza, 2009).

(2010), eleitores evangélicos teriam se afastado da candidatura de Dilma no fim do primeiro turno devido à polêmica sobre o aborto, para Peixoto e Rennó (2011) há uma probabilidade grande de eleitores evangélicos não terem votado em Dilma no primeiro turno por terem optado pela candidatura de Marina Silva.

Esses exemplos revelam que, em eleições para o executivo, candidatos evangélicos podem gozar de certo apoio por parte de eleitores evangélicos. Deve-se reconhecer que a filiação religiosa se tornou uma variável importante nos modelos que analisam o comportamento eleitoral no Brasil, e isso se deve muito provavelmente ao crescimento do eleitorado evangélico. No entanto, se levadas em conta as eleições brasileiras desde a redemocratização até 2014, os exemplos citados acima são poucos e não configuram nenhuma tendência aparente. Além disso, ainda que houvesse mais casos de candidatos evangélicos bem-sucedidos em eleições para o executivo, a própria lógica das disputas em eleições majoritárias no Brasil torna o “elemento” evangélico menos importante do que o seria numa eleição em sistema de representação proporcional, como é o caso nas eleições para vereadores, deputados estaduais e federais. A disputa majoritária, isto é, a disputa pela maioria dos votos num distrito – seja ela municipal, estadual ou nacional –, exige logicamente do candidato evangélico um apelo a eleitores de outras denominações religiosas e não religiosas, de vez que a população evangélica, embora expressiva, não constitui (em termos nacionais) nem um terço da população total e está dividida em centenas de denominações diferentes. Em contrapartida, a disputa em eleições proporcionais, sobretudo em distritos de alta magnitude, como ocorre nas eleições brasileiras para Câmaras Municipais, Assembleias Legislativas e Câmara dos Deputados, permite ao candidato evangélico se focar prioritariamente no eleitorado evangélico.

O sucesso evangélico nas eleições para o legislativo, comparativamente maior do que o sucesso para o executivo, foi enfatizado por Machado (2005). Em seu trabalho, a autora investigou a denominação de todos os 60 candidatos evangélicos para a Câmara dos Deputados que disputaram cadeiras pelo estado do Rio de Janeiro nas eleições de 2002. Conseguiu identificar 36 casos, sendo a grande maioria candidatos representantes de igrejas pentecostais. Machado faz referências às “práticas clientelistas” das igrejas

evangélicas, assumindo de modo implícito que os fiéis evangélicos, particularmente pentecostais, comporiam a "clientela política" dos candidatos dessas igrejas.

O trabalho de Baptista (2007), um dos autores mais críticos aos pentecostais, busca responder à pergunta sobre qual seria a prática política dos pentecostais em suas igrejas e no campo político-partidário brasileiro. Seu diagnóstico sobre a entrada deles na política é bastante negativo. O trecho a seguir é ilustrativo:

os partidos e grupos ansiosos por conquistar o poder perceberam há duas ou três décadas a facilidade com que lideranças pentecostais eram seduzidas à cooptação, através de acordos fisiológicos e clientelistas. Perceberam, também, o potencial eleitoral que resultava dessas adesões, em termos de quantidade de votos, porque as congregações pentecostais, em geral, se comportavam como currais eleitorais (Baptista, 2007, p. 16).

Para Baptista, as campanhas de "candidatos oficiais" pentecostais exigiriam poucos gastos financeiros devido ao fato de essas igrejas "funcionarem como currais eleitorais" (Ibidem, p. 352). A participação pentecostal na política não significaria a representação política de um segmento social até então marginalizado, mas apenas a "reprodução contemporânea da política de currais eleitorais para beneficiar cúpulas das igrejas" (Ibidem, p. 442).

Borges (2009) investigou o fenômeno da dispersão dos políticos evangélicos em diversos partidos. A questão subjacente é a de por que, a despeito de terem a mesma crença, esses políticos não constituíram um partido político. Borges ressalta que a separação entre a Igreja Católica e o Estado brasileiro, bem como o pluralismo da sociedade brasileira, permitiriam em princípio a existência de um "partido evangélico". A parte empírica do trabalho se baseia em *survey* de 2002 aplicado a 770 deputados estaduais de 22 unidades federativas brasileiras da legislatura de 1999-2002. Borges não encontrou distinções significativas entre os deputados com diferente base eleitoral religiosa. Não haveria traços que singularizassem os deputados de base eleitoral evangélica, por exemplo, em relação aos de base eleitoral católica<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Vale notar que, embora o sistema partidário brasileiro não conte com nenhum partido formalmente evangélico, o Partido Republicano Brasileiro (PRB), criado em 2005, funciona na prática como "braço político" da IURD. A IURD possui deputados em outros partidos, mas a maioria está concentrada no PRB.

Mariano e Oro (2011) ressaltam que candidatos e partidos políticos não podem mais ignorar o crescimento evangélico, o que explicaria o esforço de políticos para obter apoio de líderes evangélicos, na expectativa de serem apoiados pelos “rebanhos” desses líderes. É pela relação entre políticos e igrejas pentecostais que os autores falam de uma *instrumentalização recíproca* entre religião e política no Brasil. No entanto, embora ressaltem tal instrumentalização, Mariano e Oro afirmam que a suposta obediência dos fiéis pentecostais a seus candidatos é frequentemente superestimada, e defendem que o ativismo político pentecostal não significa necessariamente um problema para a democracia. Pelo contrário, ele poderia encorajar valores e práticas democráticas ao incorporar uma considerável parcela da população ao jogo político.

O trabalho de Machado e Burity (2014) é baseado em entrevistas feitas com 58 lideranças pentecostais – quase todas com cargo eclesiástico (pastores, missionários, bispos etc.) – que, em 2011-2012, atuavam em capitais brasileiras. Os autores defendem que, nas últimas décadas,

o Pentecostalismo teria se tornado uma religião pública, e um dos fatores mais importantes nesse processo talvez tenha sido a adoção de um modelo corporativo de representação política, com o lançamento de candidaturas oficiais por parte da IURD. Esse tipo de iniciativa ampliou a força política do grupo e, conseqüentemente, acirrou as disputas no interior do campo evangélico fazendo com que outras igrejas criassem espaços de debate, socialização e organização das iniciativas no campo da política eleitoral. A Assembleia de Deus – a maior denominação pentecostal –, a Igreja do Evangelho Quadrangular e outras começaram a imitar a IURD na produção de materiais, realização de reuniões de orientação para os candidatos e apresentação de suas respectivas plataformas políticas (Machado e Burity, 2014, p. 606, grifos meus).

Os autores defendem que posições conservadoras de políticos evangélicos não devem ser necessariamente vistas como problemáticas para a democracia. Tratar-se-ia, antes, de uma dimensão agonística natural do jogo democrático. Machado e Burity afirmam também que a ideia de que exista um “projeto pentecostal” de poder é equivocada, não havendo nada no discurso das lideranças pentecostais que autorize tal conclusão. Apesar do tom benigno em relação aos pentecostais, os autores apontam para

a relação entre pentecostais e clientelismo, afirmando que a participação pentecostal na política, "mais do que ajudar na superação, tem contribuído para a reprodução das lógicas patrimonialista, personalista, autoritária e clientelística presentes na cultura política brasileira" (Ibidem, p. 622).

Boas (2014) investiga o efeito de títulos religiosos nos "nomes de urna" dos candidatos brasileiros. Para tanto, trabalha com um experimento aplicado por meio da rede social *Facebook* nas eleições municipais de 2012 e baseado numa amostra de conveniência. O experimento é feito com um candidato hipotético a vereador. Algumas informações do candidato são apresentadas ao grupo de controle, e o grupo de tratamento recebe também a ocupação do candidato ("pastor" ou "doutor"). Boas encontra efeitos significativos para os dois títulos testados. No entanto, o efeito é negativo para o primeiro (exceto para evangélicos, que respondem positivamente) e positivo para o segundo. A explicação sobre por que pastores evangélicos usariam o título "pastor" nas eleições, mesmo tendo um efeito negativo, seria que, no sistema de representação proporcional com lista aberta, é mais fácil se eleger com uma base eleitoral menor e/ou mais definida. O título "pastor" faz com que o candidato ganhe mais votos entre evangélicos, ainda que os perca entre os outros grupos.

Embora o crescimento pentecostal tenha se dado em vários países da América Latina, no Brasil ele foi acompanhado por um crescimento igualmente notável do número de candidaturas pentecostais nas eleições. A incursão eleitoral pentecostal se iniciou na Constituinte, mas não se limitou a ela. Por conta disso, o esforço acadêmico voltado para a compreensão da relação entre pentecostais e política no Brasil se focou predominantemente na dimensão eleitoral do fenômeno. Essa é uma diferença entre a maior parte dos estudos pós-1990 focados no caso brasileiro e a literatura sobre as consequências do crescimento pentecostal para a América Latina. Mas não é a única. Dos anos 1990 em diante, os estudos focados no Brasil serão marcados por diferentes recursos metodológicos, bem como por uma diferença de áreas de procedência (ao lado da sociologia da religião, nota-se uma presença maior da ciência política, em particular da área de comportamento eleitoral).

O segundo conjunto de trabalhos visto aqui aponta para algumas conclusões importantes e que devem ser enfatizadas. Em primeiro lugar, não é possível tratar os evangélicos na política – nem mesmo os pentecostais – como um grupo homogêneo. Não há, seja na arena eleitoral, seja na arena legislativa, um bloco evangélico coeso (cf. Pierucci, 1989; Mariano e Pierucci, 1992; Freston, 1993; Oro, 2003; Burity, 2005; Borges, 2009). No campo legislativo, a unidade dos evangélicos se restringe à oposição ao aborto e ao casamento homossexual, e, mesmo nesses casos, não se trata de uma unidade resultante de algum tipo de ação concertada, mas sim das convicções morais dos deputados individuais (Fonseca, 2008). Desse modo, seria teoricamente inadequada uma análise do desempenho político-eleitoral evangélico que os tratasse *en bloc*.

Em segundo lugar, a incursão eleitoral evangélica tem se dado sobretudo nas eleições para o poder legislativo. Embora haja casos de evangélicos relativamente bem-sucedidos concorrendo para cargos executivos, conquistando até mesmo a prefeitura do Rio de Janeiro (vide Marcelo Crivella em 2016) e o terceiro lugar na disputa pela presidência da República (vide Garotinho em 2002, e Marina Silva em 2010 e 2014), esse desempenho se mostra muito aquém daquele apresentado por candidatos evangélicos em disputas para o legislativo. Como foi dito, ao menos parte dessa discrepância se explicaria pelo sistema eleitoral brasileiro – majoritário nas eleições para o executivo, e de representação proporcional de lista aberta em todos os legislativos, exceto o Senado.

Em terceiro lugar, e como desdobramento do ponto anterior, essa literatura descortinou que a mobilização eleitoral evangélica não se deu de forma equilibrada e dispersa entre os diferentes ramos evangélicos. Foi, ao contrário, fruto de um fenômeno específico, coordenado internamente e restrito a um grupo de igrejas. Freston (1993) foi o primeiro a observar que o sucesso eleitoral evangélico foi consequência das “*candidaturas oficiais*” pentecostais, fenômeno que, curiosamente, recebeu relativamente pouca atenção dos trabalhos posteriores. No entanto, a própria literatura sobre o caso brasileiro indica que é esse, em grande medida, o fenômeno responsável pela “irrupção pentecostal” nas eleições, e, em particular, nos legislativos brasileiros. Isso por si só revela que qualquer referência a uma suposta “força eleitoral” evangélica é, no melhor dos casos, uma forma

imprecisa de tratar o problema. Se há uma "força eleitoral", ela reside nas "candidaturas oficiais" pentecostais. Abordarei este tema mais adiante.

O segundo conjunto de trabalhos considerados aqui, mais focados no caso brasileiro, apresenta algumas diferenças em relação àqueles voltados para a América Latina. Como já foi ressaltado, o segundo grupo apresenta certas diferenças metodológicas em relação ao primeiro, utilizando-se de pesquisa histórica, entrevistas, *surveys* e experimento. As questões que orientam os trabalhos do segundo grupo são também, de modo geral, mais específicas do que as do primeiro. A referência ao "impacto" do crescimento protestante nos países latino-americanos foi suplantada por perguntas mais delimitadas sobre a mobilização eleitoral protestante, mas sobretudo pentecostal, que toma lugar no Brasil pós-1988. Nesse sentido, pode-se dizer que o segundo grupo se preocupa mais com a compreensão empírica de como se dá o fenômeno do que com seu impacto futuro ou a longo prazo.

Porém, a despeito dessas diferenças, há uma semelhança relativa entre os dois grupos, ou, por outra, certa continuidade entre eles. Os trabalhos de ambos os grupos se apoiam no caráter clientelista ou fisiológico da política pentecostal. Nos trabalhos voltados para a América Latina, o clientelismo aparece como mecanismo que explicaria a reprodução, por parte das igrejas pentecostais, das formas tradicionais de dominação. Nos trabalhos voltados para o caso brasileiro, as referências ao clientelismo (ou fisiologismo) continuam aparecendo, embora em menor grau (cf. Pierucci, 1989; Freston, 1993; Machado, 2005; Baptista, 2007; Machado e Burity, 2014).

Não se trata de dizer que a caracterização da mobilização política pentecostal como clientelista esteja necessariamente equivocada ou em desacordo com a realidade. Antes de tudo, é forçoso reconhecer que os trabalhos fazem essa caracterização de diferentes formas. Alguns deles argumentam que pentecostais não seriam *mais* clientelistas do que outros grupos sociais e políticos, mas apenas *tanto quanto* eles. Outros ressaltam que a atuação clientelista das igrejas pentecostais seria uma decorrência natural da cultura política latino-americana, ela mesma caracterizada por relações clientelistas (cf. Martin, 1990; Smith, 1994). É claro que, em alguma medida, a afirmação de que as igrejas

pentecostais compartilham da cultura política da sociedade na qual estão inseridas é verdadeira. Porém, parece uma afirmação trivial. Se não apenas as igrejas pentecostais, mas *todos* os grupos sociais e políticos que compõem a sociedade brasileira atuam de forma clientelista; se, como diz Mariz (1994), até mesmo o Estado brasileiro é clientelista, então é de se perguntar qual o ganho analítico no uso do conceito.

Outros trabalhos ainda usam o clientelismo como argumento para fundamentar o juízo de que o crescimento pentecostal seria potencialmente nocivo à democracia (cf. d'Épinay, 1970; Bastian, 1994; Chesnut, 1997; Gaskill, 1997). Nesse caso, o clientelismo é usado sem uma análise teórica, empírica ou conceitual mais aprofundada, não sendo claro como ele poderia ser operacionalizado e testado no contexto das relações entre igrejas pentecostais e seus representantes.

Na política comparada, apesar de alguma variação, o clientelismo político costuma ser definido como a provisão de benefícios ou bens materiais em troca de apoio eleitoral, geralmente votos (cf. Kitschelt, 2000; Kitschelt e Wilkinson, 2007; Stokes, 2007; Hagopian, 2009). No entanto, até hoje, a maioria da literatura sobre crescimento pentecostal e política apenas assumiu que os eleitores de representantes das igrejas compõem a clientela política delas. O clientelismo é igualado a políticas paroquiais. O conceito de clientelismo acaba sendo esgarçado, abarcando quase qualquer tipo de relação política entre representante e representado.

Do ponto de vista teórico-normativo, parece pouco contestável o argumento de que os pentecostais, como qualquer grupo social, podem e devem lutar por participação e representação política. De modo semelhante, parece pouco questionável que eleitores pentecostais busquem eleger como seus representantes candidatos que compartilhem de sua identidade e valores. O ponto que deveria ser investigado então é se, na atuação política pentecostal, há qualquer coisa de diferente da atuação de outros grupos. Para ser plausível, a tese de que *a mobilização pentecostal se baseia em práticas clientelistas e é, portanto, nociva à democracia* exigiria uma série de investigações empíricas. Seria necessário demonstrar que tais práticas ocorrem com este grupo e *não ocorrem* com os outros (ou que ocorrem mais com eles do que com outros). Porém, essas investigações

não foram feitas<sup>16</sup>. Afirmações sobre o uso de práticas clientelistas costumam ser mais fáceis de fazer do que de provar. Seria necessário, também, investigar a relação entre clientelismo – ou, talvez, políticas paroquiais – e democracia. No caso do clientelismo, embora haja evidências de que sua prática seja deletéria para a democracia, isso não significa que democracias não possam conviver (e convivam) com práticas clientelistas (cf. Avelino, 1994). Guardadas as devidas proporções, o mesmo vale para políticas paroquiais.

Como frisei acima, embora identifique a atuação política pentecostal a práticas clientelistas, a literatura não é clara sobre como ou de que modo essa associação se daria. Vou assumir, então, que a alegação de que políticos pentecostais se comportam de modo clientelista equivale a dizer que esses políticos produziram políticas paroquiais, ou, no mínimo, *mais* políticas paroquiais do que os demais políticos. O tipo de política que produziram seria o que a literatura da ciência política americana chama de *pork barrel* (Mayhew, 1974), isto é, políticas de benefícios localizados e custos difusos feitas por parlamentares ávidos por garantir sua reeleição.

Cabe observar que a hipótese de que a atuação dos parlamentares brasileiros seria primeiramente voltada para a produção de políticas paroquiais é comum na literatura sobre a política brasileira. O sistema eleitoral brasileiro produziria campanhas centradas nos candidatos, que, somadas à fraqueza dos partidos políticos e à descentralização resultante do arranjo federativo, criariam incentivos para que os parlamentares produzissem leis voltadas a seus redutos eleitorais (cf. Mainwaring, 1999; Ames, 2001). No entanto, estudos posteriores apresentaram evidências de que, ao menos no plano federal, leis de tipo paroquial, isto é, de benefícios localizados, constituem a minoria das leis produzidas pelo Congresso (e.g. Ricci, 2000). Os defensores da hipótese do

---

<sup>16</sup> As únicas exceções são Rudi (2006) e Cassotta (2016). Rudi compara projetos de lei de autoria de deputados estaduais evangélicos e não-evangélicos. Sua conclusão é que não há diferença significativa entre eles. Segundo ela, “entre os [candidatos] evangélicos, a ideia de clientelismo, nos moldes apresentados na revisão bibliográfica e em comparação com o [...] grupo não evangélico, se perde em meio à sua atuação enquanto grupo. Entre os eleitores evangélicos não há troca por benefícios materiais especificamente [...]. Não cabe [entre candidato evangélico e eleitores] a ideia clientelista de beneficiar sua base, [pois] não há uma região específica que o elegeu” (Rudi, 2006, p. 102). Cassotta faz uma interessante análise dos projetos de lei de autoria dos deputados federais evangélicos entre 2007 e 2014. Seus resultados indicam que parlamentares evangélicos “estão mais preocupados com questões gerais” do que com questões religiosas, e que “50% [dos deputados evangélicos do período] sequer apresentaram propostas ligadas à religião” (Cassotta, 2016, p. 97-98).

“comportamento paroquial” dos deputados brasileiros desconsideraram o impacto que as regras internas dos legislativos podem ter sobre a atuação dos políticos, bem como o efeito produzido por distritos de magnitude elevada, que incentivariam os deputados a criar leis de abrangência nacional ou setorial. Mesmo assim, na próxima seção, investigarei a hipótese de que as leis produzidas por parlamentares pentecostais seriam distintas, isto é, mais paroquiais do que as dos demais parlamentares.

#### **4. Seriam paroquiais os projetos de lei dos deputados pentecostais?**

Será que deputados pentecostais criam mais projetos de lei paroquiais do que seus pares católicos, espíritas ou não religiosos? Em caso positivo, essa seria uma evidência para corroborar o juízo de que pentecostais criam políticas que beneficiam suas clientelas locais em detrimento do interesse público. De modo a testar essa conjectura, escolhi a Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo (doravante ALESP) para fazer uma análise dos projetos de lei dos deputados pentecostais. Em comparação com outras Assembleias e com a Câmara dos Deputados, uma proporção considerável de leis produzidas pela ALESP é de tipo paroquial (cf. Tomio e Ricci, 2012). Os testes estatísticos feitos a seguir são simples. Meu objetivo é tão-somente demonstrar a dificuldade de sustentar, em termos empíricos e conceituais, que a atuação pentecostal na política seria clientelista e, portanto, nociva à democracia brasileira.

Analiso duas legislaturas da ALESP, a de 1999-2002 e a de 2003-2006. Para a primeira, foram eleitos seis candidatos pentecostais: Daniel Marins, Edna Macedo, Faria Jr., Gilberto Nascimento, Márcio Araújo e Pastor Milton Vieira. Para a segunda, foram eleitos dez: Adilson Barroso, Bispo Gê, Dra. Maria de Jesus, Marcelo Bueno, Milton Vieira, Pastor Bittencourt, Roberto de Jesus, Souza Santos, Wagner Salustiano e Waldir Agnello. A identificação dos candidatos pentecostais se baseia no Banco de Dados de Candidaturas Evangélicas<sup>17</sup>. A escolha das duas legislaturas se deu pela disponibilidade de dados do

---

<sup>17</sup> O banco está disponível no Consórcio de Informações Sociais (CIS). Mais informações sobre sua construção podem ser encontrados em Lacerda (2017).

Banco de Dados Legislativos das Assembleias Estaduais (cf. Tomio e Ricci, 2012). A tabela 1 apresenta, para cada um, o percentual de votos válidos, o partido e a igreja.

**Tabela 1. Pentecostais eleitos para a Assembleia paulista**

<b>Legislatura 1999-2002</b>			
	<b>% Votos</b>	<b>Partido</b>	<b>Igreja</b>
Daniel Marins	0,41	PPB	IEQ
Edna Macedo	0,52	PTB	IURD
Faria Jr.	1,08	PMDB	IURD
Gilberto Nascimento	0,35	PMDB	AD
Márcio Araújo	0,47	PFL	IURD
Pastor Milton Vieira	0,36	PRONA	IURD
<b>Legislatura 2003-2006</b>			
	<b>% Votos</b>	<b>Partido</b>	<b>Igreja</b>
Adilson Barroso	0,05	PRONA	AD
Bispo Gê	0,49	PSDB	Renascer
Dra. Maria de Jesus	0,34	PTN	IURD
Marcelo Bueno	0,27	PDT	AD
Milton Vieira	0,36	PFL	IURD
Pastor Bittencourt	0,18	PGT	AD
Roberto de Jesus	0,37	PTB	IURD
Souza Santos	0,37	PL	IURD
Wagner Salustiano	0,42	PPB	IURD
Waldir Agnello	0,66	PSB	IEQ

Fonte: Banco de Dados de Candidaturas Evangélicas – CIS-USP

Os projetos de lei do banco de dados estão classificados em quatro categorias. A primeira é a de projetos *administrativos, orçamentários e financeiros*, que possuem caráter estadual e que versam sobre a administração pública, incluindo os três poderes. A segunda é a de projetos de *políticas públicas*, que, assim como a categoria anterior, tem caráter estadual ou regional, mas se refere a políticas públicas específicas (saúde, meio ambiente, agricultura, entre outras). A terceira é a de projetos *paroquiais*, que beneficiam de modo direto e efetivo um ou poucos municípios. Exemplos comuns são projetos que alienam imóveis do estado a um município, transformam um município em estância turística, criam

regiões administrativas e fazem declarações de utilidade pública<sup>18</sup>. Por fim, a quarta categoria é a de projetos *simbólicos*, cujo benefício é não apenas paroquial, senão também pouco tangível. Exemplos comuns são projetos de homenagem, denominação de ruas, viadutos e praças, e que instituem dias – dia do turismo, dia do autista, etc.

Meu interesse é verificar se deputados pentecostais produzem mais políticas paroquiais do que os demais. ‘Políticas paroquiais’, nesse caso, abarcam tanto a terceira quanto a quarta categorias. Vou verificar, por meio de duas regressões logísticas bivariadas, se há alguma associação entre ser pentecostal e projetos de lei paroquiais ou simbólicos. A variável dependente é uma variável binária que assume valor 1 para projetos paroquiais ou simbólicos e 0 para os demais. A variável independente também é binária e assume valor 1 quando o autor do projeto de lei é pentecostal, e 0 em qualquer outro caso. Optei por incluir na análise apenas os projetos de autoria do poder legislativo e apenas projetos de lei (PLs) e projetos de lei complementar (PLCs). Apresento abaixo dois testes diferentes. No primeiro, incluo todos os PLs e PLCs do período (N = 7.201), independentemente de terem se tornado ou não lei. No segundo, incluo apenas os PLs e PLCs que viraram leis durante o mandato dos deputados (N = 1.869).

---

<sup>18</sup> Os projetos enquadrados nesta categoria não beneficiam necessariamente *apenas* um município. Dentro dela estão, por exemplo, projetos que criam faculdades ou cursos em determinados municípios. É plausível supor que tais projetos beneficiarão outras cidades do estado (no caso de faculdades, os habitantes dos municípios do entorno também serão beneficiados). Porém, o que define seu enquadramento nesta categoria é o fato de beneficiar *diretamente* um ou poucos municípios específicos.

**Tabela 2. Efeito de ser pentecostal sobre projeto de lei paroquial**

	Todos os projetos	Projetos que viraram lei
Pentecostal	-1.177*** (0.107)	-1.144*** (0.226)
Constante	-0.126 (0.025)	1.662 (0.064)
N	7201	1869
Pseudo R2	0.014	0.021

Nota: erros padrão em parênteses. \*\*\* para  $p < 0.01$

Os resultados das regressões mostram que não há associação positiva entre ser deputado pentecostal e produzir políticas paroquiais. Pelo contrário, se há algum efeito, ele é negativo e com significância estatística. Um projeto de lei que tenha como autor um deputado pentecostal tem uma probabilidade menor de ser paroquial ou simbólico do que um cujo autor não é pentecostal. Não há dúvida de que os modelos acima são simples. Eles não controlam uma série de fatores que precisariam ser levados em consideração. Um dos mais óbvios exemplos é a base eleitoral do deputado, isto é, se o deputado tem base concentrada ou difusa. Mesmo que um candidato pentecostal hipotético seja eleito com votos provenientes sobretudo de eleitores evangélicos, isso não significa que esses votos estejam geograficamente concentrados. Os fiéis que deram voto ao candidato podem estar dispersos no território do distrito. Tal candidato poderia legislar para seu eleitorado por meio de leis que, embora tenham como alvo os evangélicos, não são leis paroquiais em sentido estrito.

No entanto, mesmo essa possibilidade também exigiria uma investigação mais cuidadosa. Nas duas legislaturas da ALESP analisadas, os deputados pentecostais produziram um total de 86 leis. Desse total, 17 foram projetos assinados por todos ou pela maioria dos líderes partidários, e, portanto, não são leis endereçadas a algum reduto eleitoral evangélico específico. Das 69 restantes, 26 são leis paroquiais e 22 simbólicas. Entre as paroquiais, a quase totalidade é composta por declarações de utilidade pública que, presumivelmente, dirigem-se a instituições religiosas ou para-religiosas. Entre as

simbólicas, apenas nove fazem referências religiosas explícitas<sup>19</sup>. Considerando tudo, tem-se um total aproximado de 35 leis com algum tipo de conotação religiosa explícita, seja de forma simbólica, seja por beneficiar alguma instituição religiosa. Trata-se de um conjunto minoritário do total de leis produzidas por deputados pentecostais. Não obstante, essas 35 leis foram produzidas por um grupo de 15 deputados num período de duas legislaturas, ou seja, oito anos.

É evidente que deputados pentecostais produzirão parte de suas leis visando garantir o apoio eleitoral de suas bases. Se essas bases são formadas por eleitores pentecostais, parte dessas leis provavelmente terá o objetivo de agradar eleitores pentecostais. Todavia, tal comportamento – direcionar seu esforço legislativo no sentido de maximizar sua chance de reeleição – é assumido por parte da ciência política como pressuposto explicativo geral para o comportamento de congressistas. Não parece haver aí nada que distinga os deputados pentecostais de outros deputados. Parte das leis que esse grupo produz parece ter como foco eleitores evangélicos, mas o mesmo ocorre com deputados oriundos de outros grupos sociais, que buscarão o apoio eleitoral desses mesmos grupos. Porém, como se viu a partir de regressões logísticas simples, o fato de um deputado estadual paulista ser pentecostal não apenas *não* aumenta a probabilidade de que ele produza leis paroquiais, como diminui tal probabilidade. Ressalto que as regressões não têm o objetivo de sugerir que deputados pentecostais sejam menos paroquiais do que os demais. Seu único objetivo é ressaltar a dificuldade de se demonstrar empiricamente que pentecostais seriam mais paroquiais e clientelistas do que os outros.

### Considerações finais

O exame da literatura sobre a relação entre crescimento pentecostal e política na América Latina e no Brasil se desenvolveu de modo notável nas últimas décadas. Os trabalhos se dividem em suas avaliações. Alguns enxergam de maneira positiva a relação

---

<sup>19</sup> Exemplos são o PL 705/1999, que institui o dia do músico evangélico, e o PL 433/2003, que institui o dia da Assembleia de Deus.

entre pentecostalismo e política, argumentando que ele teria o potencial de promover novas lideranças e fortalecer a sociedade civil. Em contrapartida, outros apontam para uma perspectiva pessimista, ressaltando o modo como as igrejas pentecostais ingressariam na política adotando práticas clientelistas potencialmente nocivas à democracia. Dentro da América Latina, o Brasil se tornou um caso particularmente estudado. Os trabalhos focados no caso brasileiro ressaltaram a impossibilidade de tratar os evangélicos como um grupo homogêneo. Ressaltaram, também, que a incursão eleitoral evangélica tem se dado sobretudo nas eleições para o poder legislativo. Ademais, tais trabalhos descortinaram que a mobilização eleitoral evangélica foi fruto do fenômeno das "candidaturas oficiais" pentecostais, fenômeno restrito a poucas igrejas.

Um elemento comum à boa parte desses trabalhos é o fato de se apoiarem na suposição do caráter clientelista da política pentecostal. Assim, na última parte do artigo, busquei compreender e discutir a plausibilidade dessa suposição. Argumentei que ela requer maior esforço conceitual e empírico, e que, da forma como é exposta, pode ser melhor compreendida como a ideia de que políticos pentecostais produziram mais políticas paroquiais do que os demais. No entanto, se tal suposição for transformada em hipótese de pesquisa, não é uma hipótese facilmente demonstrável. A partir de regressões logísticas simples, argumentei que, ao menos em princípio, deputados pentecostais não produzem mais projetos de leis paroquiais do que os demais. Os testes apresentados aqui são, como já foi dito, simples. Novas pesquisas podem e devem abordar o problema para além da produção de leis. Se há um componente clientelista nas relações entre eleitor e político pentecostal, talvez o foco da investigação não deva recair sobre o plenário, e sim sobre os gabinetes dos parlamentares e sobre as igrejas. Nesse sentido, novas pesquisas devem incorporar investigações etnográficas nas igrejas pentecostais, bem como entrevistas com eleitores e assessores parlamentares.

## Referências Bibliográficas

- AMES, B. 2001.** *The Deadlock of Democracy in Brazil: Interests, Identities, and Institutions in Comparative Politics*. Ann Arbor; University of Michigan Press.
- AVELINO, G. 1994.** “Clientelismo e Política no Brasil: Revisitando Velhos Problemas”. *Novos Estudos Cebrap*, n. 38.
- BAPTISTA, S. 2007.** *Cultura Política Brasileira, Práticas Pentecostais e Neopentecostais: a Presença da Assembleia de Deus e da Igreja Universal do Reino de Deus no Congresso Nacional (1999-2006)*. Tese de doutorado. São Bernardo do Campo, Universidade Metodista.
- BASTIAN, J.-P. 1994.** *Protestantismos y Modernidad Latinoamericana: Historia de unas Minorías Religiosas Activas en América Latina*. México; Fondo de Cultura Económica.
- BICA, A.; TAMBARA, E. 2004.** “O Ensino Religioso em Pelotas na Perspectiva do Jornal Estandarte Cristão (1925-1935)”. *Anais do X Encontro Sul-Rio-Grandense de Pesquisadores em*
- BOAS, T. 2014.** “Pastor Paulo vs. Doctor Carlos: Professional Titles as Voting Heuristics in Brazil”. *Journal of Politics in Latin America*, 6(2), p. 39-72.
- BOAS, T.; SMITH, A. E. 2013.** “Religion and the Latin American Voter”. In: CARLIN, R.; SINGER, M.; ZECHMEISTER, L. (eds.). *The Latin American Voter* (no prelo).
- BOHN, S. R. 2004.** “Evangélicos no Brasil: perfil socioeconômico, afinidades ideológicas e determinantes do comportamento eleitoral”. *Opinião Pública*, vol.10, n. 2, p. 288-338.
- BORGES, T. 2010.** “Identidade Política Evangélica e os Deputados Estaduais Brasileiros”. *Perspectivas: Revista de Ciências Sociais*, n. 35.
- BURDICK, J. 1998.** *Procurando Deus no Brasil: a Igreja Católica Progressista no Brasil na Arena das Religiões Urbanas Brasileiras*. Rio de Janeiro, Editora Mauad.
- CAMPOS, L. 2005.** “Os Políticos de Cristo: uma Análise do Comportamento Político de Protestantes Históricos e Pentecostais no Brasil”. In: BURITY, J.; MACHADO, M. das D. (orgs.). *Os Votos de Deus: Evangélicos, Políticas e Eleições no Brasil*. Recife, Fundação Joaquim Nabuco.
- CARREIRÃO, Y. S. 2007.** “Relevant Factors for the Voting Decision in the 2002 Presidential Election: An Analysis of the ESEB (Brazilian Electoral Study) Data”. *Brazilian Political Science Review*, vol. 1, n. 1, p. 70-101.
- CASSOTTA, P. L. 2016.** “Um Análise do Comportamento dos Deputados Evangélicos no Legislativo Brasileiro”. *E-Legis*, n. 20, p. 75-101.
- CHESNUT, A. R. 1997.** *Born Again in Brazil: the Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty*. New Jersey, Rutgers University Press.

**D'EPINAY, C. L. 1970.** *O Refúgio das Massas: Estudo Sociológico do Protestantismo Chileno*. Tradução de Waldo Cesar. Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra.

**DELLA CAVA, R. 1976.** "Catholicism and society in twentieth-century Brazil". *Latin American Research Review*, 11 (2), p. 7-50.

**FRESTON, P. 1993.** *Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*. Campinas. Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas.

**GASKILL, N. 1997.** "Rethinking Protestantism and Democratic Consolidation in Latin America". *Sociology of Religion*, vol. 58, n. 1, p. 69-91.

**GILL, A. 1994.** "Rendering unto Caesar? Religious Competition and Catholic Political Strategy in Latin America, 1962-79". *American Journal of Political Science*, vol. 38, n. 2, p. 403-425.

**GILL, A. 2001.** "Religion and Comparative Politics". *Annual Review of Political Science*, vol. 4, p. 117-38.

**GILL, A. 2002.** "The Study of Liberation Theology: What Next?". *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 41, n. 1, p. 87-89.

**HAGOPIAN, F. 2009.** "Parties and Voters in Emerging Democracies". In: BOIX, Carles; STOKES, Susan (eds.). *The Oxford Handbook of Comparative Politics*. Oxford, Oxford University Press.

**IRELAND, R. 1999.** "Popular Religions and the Building of Democracy in Latin America: Saving the Tocquevillian Parallel". *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, vol. 41, n. 4, p. 111-136.

**KITSCHOLT, H. 2000.** "Linkages Between Citizens and Politicians in Democratic Polities". *Comparative Political Studies*, vol. 33, n. 6/7, p. 845-879.

**KITSCHOLT, H.; WILKINSON, S. 2007.** "Citizen-politician linkages: an introduction". In: \_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_ (eds.). *Patrons, Clients, and Policies: Patterns of Democratic Accountability and Political Competition*. New York, Cambridge University Press.

**LACERDA, F. 2017.** "Evangelicals, Pentecostals and Political Representation in Brazilian Legislative Elections (1998-2010)". *RBCS*, vol. 32, n. 93.

**LEVINE, D. 2009.** "The Future of Christianity in Latin America". *Journal of Latin American Studies*, vol. 41, n. 1, p. 121-145.

**MACHADO, M. D. C.; BURITY, J. 2014.** "A Ascensão Política dos Pentecostais no Brasil na Avaliação de Líderes Religiosos". *Dados*, vol. 57, n. 3, p. 601-631.

**MAINWARING, S. 1999.** *Rethinking Party Systems in the Third Wave of Democratization: the Case of Brazil*. Stanford University Press.

**MAINWARING, S. 2004.** *Igreja Católica e Política no Brasil (1916-1985)*. Trad. de Heloisa B. O. Prieto. São Paulo, Editora Brasiliense.

**MARIANO, R. 1999a.** *Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil*. São Paulo, Edições Loyola.

**MARIANO, R. 1999b.** "O Futuro Não Será Protestante". *Ciências Sociais e Religião*, ano 1, n. 1, p. 89-114.

**MARIANO, R. 2004.** "Expansão Pentecostal no Brasil: o Caso da Igreja Universal". *Estudos Avançados*, vol. 18, n. 52, p. 121-138.

**MARIANO, R; ORO, A. P. 2011.** "The Reciprocal Instrumentalization of Religion and Politics in Brazil". *Annual Review of the Sociology of Religion*, vol. 2, p. 245-266.

**MARIZ, C. 1992.** "Religion and Poverty in Brazil: A Comparison of Catholic and Pentecostal Communities". *Sociological Analysis*, vol. 53, p. 63-70.

**MARIZ, C. 1994.** *Coping with Poverty: Pentecostals and Christian Base Communities in Brazil*. Philadelphia; Temple University Press.

**MARTIN, D. 1990.** *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Cambridge, Blackwell Publishers.

**MARTIN, D. 1999.** "The Evangelical Upsurge and Its Political Implications". In: BERGER, P (ed.). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Michigan, William B. Erdmans Publishing Company.

**MAYHEW, D. 1974.** *Congress: The Electoral Connection*. Yale University Press.

**MIRANDA, J. 2006.** "O Candidato da Igreja: do Que nos Fala a sua Presença na Política Brasileira". In: LEMENHE, M.; CARVALHO, R. (orgs.). *Política, Cultura e Processos Eleitorais*. Fortaleza, Fundação Konrad Adenauer.

**ORO, A. P. 2003.** "A Política da Igreja Universal e seus Reflexos nos Campos Religioso e Político Brasileiros". *RBCS*, vol. 18, no. 53, pp 53-69.

**PIERUCCI, A. 1989.** "Representantes de Deus em Brasília: a Bancada Evangélica na Constituinte". *Ciências Sociais Hoje*, 11, 104-132.

**PIERUCCI, A.; PRANDI, R. 1995.** "Religiões e Voto: a Eleição Presidencial de 1994". *Opinião Pública*, v. 3, n. 1, p. 32-63.

**PIERUCCI, A. 2011.** "Eleição 2010: Desmoralização Eleitoral do Moralismo Religioso". *Novos Estudos CEBRAP*, n. 89, p. 5-15.

**RICCI, P. 2000.** "O Conteúdo da Produção Legislativa Brasileira: Leis Nacionais ou Políticas Paroquiais?". *Dados*, vol. 46, n. 4, p. 699-734.

**ROLIM, F. C. 1980.** *Religião e Classes Populares*. Petrópolis: Editora Vozes.

**RUDI, L. M. 2006.** *Um Voto de Fé: Fidelização e Clientelismo Eleitoral na Bancada Evangélica Paulista*. Dissertação de Mestrado. São Carlos, Universidade Federal de São Carlos.

**SMITH, C. 1994.** "The Spirit of Democracy: Base Communities, Protestantism, and Democratization in Latin America". *Sociology of Religion*, vol. 55, n. 2, p. 119-143.

**SOUZA, A. R. 2009.** "O Desempenho Político-Eleitoral dos Evangélicos de 1986 a 2008". *Revista Brasileira de História das Religiões*, vol. 1, n. 3.

**STARK, R; SMITH, B. 2012.** "Pluralism and the Churching of Latin America". *Latin American Politics and Society*, vol. 54, no. 2, p. 35-50.

**STARK, R.; IANNACCONE, L.1994.** "A Supply-side Reinterpretation of the "Secularization" of Europe". *Journal for the scientific study of religion*, p. 230-252.

**STOKES, S. 2007.** "Political Clientelism". In: BOIX, Carles; \_\_\_\_\_ (eds.) *The Oxford Handbook of Comparative Politics*. New York, Oxford University Press.

**STOLL, D. 1990.** *Is Latin America Turning Protestant?*. Berkeley; University of California Press.

**TOMIO, F.; RICCI, P. 2012.** "O Governo Estadual na Experiência Política Brasileira". *Revista de Sociologia e Política*, vol. 21, n. 41, p. 193-217.

**WILLEMS, E. 1967.** *Followers of the New Faith: Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville, Vanderbilt University Press.

Revisado por Barbara Soares

*Tramitação do artigo na revista*

*Submetido: 16/10/2017*

*Revisões requeridas: 24/11/2017*

*Versão revista: 8/12/2017*

*Aceito: 12/12/2017*