

# Da comunidade de fé à religiosidade politizada: instrumentalização política da religião no Brasil<sup>1</sup>

Emil A. Sobottka<sup>2</sup>

**Resumo:** A vivência religiosa das pessoas no Brasil passa por transformações aceleradas há algumas décadas. O catolicismo romano deixou de ser oficial há quase um século e meio, e o país teve muitas de suas constelações sociais tradicionais desafiadas por processos de modernização. A consequência, no entanto, não foi a secularização da esfera pública nem o abandono massivo do cultivo de fé, mas a pluralização das formas de vivê-la, das fontes de onde alimentá-la e dos objetivos a alcançar com ela. As pessoas, majoritariamente, passaram a comprometer-se menos com organizações e doutrinas religiosas, assumindo para si uma autonomia de seleção diversificada e individualizada de elementos religiosos que satisfaçam a seus desejos e necessidades espirituais e mesmo materiais, substituindo o vínculo com uma comunidade de fé pela vivência de uma religiosidade particular e específica. Em número crescente, elas vêm se agregando mais pela afinidade e militância política fundamentada religiosamente do que por tradições, ética ou esperanças informadas por uma religião. O texto busca contribuir para o entendimento dessa transformação.

**Palavras-chave:** Organizações religiosas; diversidade religiosa; espiritualidade; individualização; instrumentalização política

## Introdução

O Brasil constituiu suas instituições públicas em estreita vinculação com a igreja católica romana e manteve esses laços mesmo depois da separação formal entre igreja e estado. Mesmo após o regime militar, ao se reconstituir com sua nova Constituição Federal em 1988, não declarou ser um estado laico. Nas palavras dos constituintes, sua atividade ocorreu “sob a proteção de Deus” (preâmbulo da Constituição Federal). Eles julgaram adequado estabelecer que o estado e seus entes federados não poderiam “estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança” (art. 19-I). Mas fizeram uma

---

<sup>1</sup> Versão atualizada e ampliada de conferência feita no simpósio *The changing faces of Lutheran worship Brazilian and German perspectives*, promovido por Faculdades EST e Universität Leipzig, em 18-19 nov. 2021.

<sup>2</sup> Formado em Teologia pela EST e em Ciências de la Religión pela Universidad de Heredia, Costa Rica, em Sociologia pela Ufrgs, doutorado pela Universidade de Münster, Alemanha. Professor de Sociologia e Ciência Política na Pucrs e pesquisador do CNPq. E-mail: eas@e-sobottka.net

importante ressalva: se houver “interesse público” e alguma previsão em lei, essa proibição fica suspensa.

Talvez devido a essa ambiguidade constitucional, frequentemente se acredita que na república brasileira haja uma separação entre igreja(s) e estado, ou até mesmo que o estado e seu governo sejam laicos. Por exemplo, o ministro Luiz Fuchs, do Supremo Tribunal Federal, afirmou isso em 2021: “Os juízes podem ter as suas opções, podem ser casados, ter filhas, netos. O juiz não pode levar para o julgado os seus valores, que não são valores constitucionais. O estado é laico. Você pode acreditar no que quiser, mas eu sou juiz da Constituição”.<sup>3</sup> Por outro lado, há uma tendência oposta em curso, que justamente vincula religiosidade pessoal com a institucionalidade pública. Poucos a expressaram publicamente de modo tão claro como o ocupante da presidência da república Jair Bolsonaro: “Somos um governo que acredita em Deus, que defende a família e que deve lealdade ao seu povo. Com toda a certeza foi a fé que nos salvou no passado, nos elegeu e nos mantém vivos no governo até o dia hoje. Se não fosse Ele, o nosso Deus, como resistiríamos a tantas adversidades com grande parte da imprensa contra nós? É a fé!”<sup>4</sup>

Enquanto no discurso referido acima foi estabelecida uma conexão com a trajetória pessoal do governante e a fé dos governados, reforçada pela expressão de uma convicção messiânica de ter sido eleito por Deus, em outro momento é expressa uma relação curiosa e e flagrantemente inconstitucional de subordinação voluntária do governo a um segmento específico de lideranças na seguinte declaração: “Mas, como eu acredito em Deus, se fosse para estar do outro lado, nós não seríamos escolhidos. Eu falo ‘nós’ porque a responsabilidade é de todos nós. *Eu dirijo a nação para o lado que os senhores assim o desejarem*”.<sup>5</sup> Esses exemplos mostram que recentemente se tem no Brasil relações de dependência e aliança entre governantes e determinadas lideranças religiosas, que nem sempre estão em conformidade com a lei atual nem com a concepção de separação entre a institucionalidade

---

<sup>3</sup> Ver: [www.brasil247.com/regionais/brasil/flux-manda-recado-a-andre-mendonca-e-diz-que-ninguem-pode-levar-suas-crencas-pessoais-para-a-suprema-corte](http://www.brasil247.com/regionais/brasil/flux-manda-recado-a-andre-mendonca-e-diz-que-ninguem-pode-levar-suas-crencas-pessoais-para-a-suprema-corte) – acesso: 31 ago. 2023

<sup>4</sup> Palavras ditas em 4 abr. 2022 aos pés do Cristo Redentor, no Rio de Janeiro; cf. [www.brasil247.com/brasil/acossado-por-escandalos-bolsonaro-ignora-casos-de-corrupcao-e-diz-que-seu-governo-sobrevive-pela-fe](http://www.brasil247.com/brasil/acossado-por-escandalos-bolsonaro-ignora-casos-de-corrupcao-e-diz-que-seu-governo-sobrevive-pela-fe) - Acesso: 4 abr. 2022.

<sup>5</sup> Palavras ditas em 8 mar. 2022 a lideranças evangélicas, reunidas dentro do palácio Alvorada pelo empresário-pastor Silas Malafaia; cf. Folha de S. Paulo, 9 mar. 2022, p. A7 (destaque acrescido). Pouco antes, durante a comemoração dos 40 anos da Igreja Internacional da Graça de Deus, ele já havia dito: “O país é laico, mas presidente é cristão”; cf. Joaquim Barbosa diz a aliados que vê Moro com desconfiança. *Folha de S. Paulo*, 12 jan. 2022, p. A7.

governamental e as organizações religiosas, como determinado pelo decreto 119-A na fundação da república.<sup>6</sup>

No presente texto quero explicitar em largos traços o percurso de transformações na vivência religiosa de grande parte da população brasileira. Começarei analisando como a concepção de *pertencimento* a uma comunidade de fé, estruturada através de um corpus de ensinamentos e de práticas ritualizadas, e que dava suporte e orientação ética para o cotidiano, deixou de ser vinculante para expressiva parcela dos membros das igrejas. Esses vínculos foram substituídos por *religiosidades* compostas livre e individualmente como mosaicos.

Em seguida quero destacar mudanças na relação entre religião e poder político. Essa relação sempre acompanhou o cristianismo no Brasil, mas na atualidade perdeu a discrição e se revelou como uma instrumentalização recíproca, da qual as falas acima reproduzidas são um testemunho indisfarçável. Essa instrumentalização tem duas características pouco evangélicas: de um lado, ela é muito mais benéfica para os objetivos políticos e econômicos privados dos envolvidos do que à dimensão religiosa; de outro, ela ocorre num contexto em que lideranças religiosas abdicam crescentemente de algo que, na origem pelo menos, era essencial ao cristianismo, de ser uma religião de salvação,<sup>7</sup> para se concentrar em promessas de prosperidade terrena. Precisamente a desvinculação de uma comunidade de fé, na qual se pode encontrar orientação ética para o cotidiano e apoio para o discernimento dos espíritos, e uma religiosidade-mosaico composta aleatoriamente por elementos simbólicos sem consistência entre si é o que deixa os indivíduos vulneráveis à instrumentalização política.

## **Uma só fé, uma só paróquia**

O cristianismo foi implantado como a religião predominante no Brasil, primeiro na versão católica romana, em estreita vinculação com o poder político, depois acrescida de minorias do protestantismo histórico e do pentecostalismo. Essas tradições preconizavam a vivência da fé em comunidade.

---

<sup>6</sup> Cf.: [www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1851-1899/d119-a.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d119-a.htm) – acesso: 20 ago. 2023. Seja por descuido ou por negligência, mas entre janeiro de 1991 e dezembro de 2002 havia sido revogada a extinção do padroado e a proclamação da liberdade de culto.

<sup>7</sup> Por religião de salvação, em afinidade eletiva com as definições de Max Weber (2006, p. 184ss), entendo a dupla dimensão: uma religião de salvação deve propor resposta para o que transcende o limite da vida biológica e oferecer diretrizes éticas para a conduta da vida cotidiana que pretendam estar em sintonia com aquela salvação.

Ainda que o território que viria a ser conhecido como América tivesse uma grande pluralidade de povos, com culturas muito diversificadas, com a chegada de Colombo e de Cabral se inicia na Europa a formação de uma mentalidade de envio divino para a colonização: a igreja romana legitima a ocupação do território em troca do apoio à implantação do catolicismo (Dussel, 1993). A violência dos métodos empregados e a amplitude e velocidade da destruição relatadas por Bartolomé de las Casas (2011) já em 1552 poderia e deveria ter mostrado a cada cristão europeu quão pouco esse empreendimento tinha de evangélico. No caso do Brasil, o sistema de cooperação implementado foi designado de *padroado* (Xavier; Olival, 2018). O poder político se encarregou de financiar a atividade da igreja, mas assegurou para si o direito de influenciar a criação da estrutura eclesiástica e de ter a última palavra sobre as ordens e diretrizes da igreja.

Até o fim da dominação colonial, escolas superiores, livros de influência liberal e jornais eram proibidos. O baixo acesso a educação e a outros bens culturais, assim como pouca preocupação com a formação religiosa, revelam que o padroado deixou a evangelização em segundo plano. A formação religiosa muito precária, a despeito de elevada ritualização do calendário e da vida religiosa, e a dificuldade da igreja romana de se estruturar levaram ao florescimento de práticas sincréticas conhecidas como catolicismo popular (Gaeta, 1997). Por trás de rituais de origem católica romana, o catolicismo popular mesclou livremente concepções religiosas de origem indígena e africana trazida pelos escravos, além de alguns elementos do espiritismo.

Mudanças na estrutura econômica que acompanharam o fim da escravidão e a disseminação de concepções evolucionistas e racistas que consideravam europeus biologicamente mais evoluídos que os demais povos foram pretexto para impulsionar a atração de imigrantes brancos, inclusive protestantes. Ela visava ao mesmo tempo destravar o modo de produzir na agricultura e branquear a população. Como consequência, a partir de 1815 chegaram ao país imigrantes protestantes. Ainda que não lhes fosse permitido exercer sua religião publicamente nem eram reconhecidos os atos de ofício para fins civis, os imigrantes estabeleceram comunidades evangélicas protestantes em diversas regiões, reproduzindo, mesmo em condições precárias, modelos paroquiais trazidos junto com sua fé (Prien, 1989). Além da imigração, também foram incentivadas atividades missionárias vinculadas ao protestantismo histórico. Delas resultaram novas comunidades de fé, cujos membros em sua maioria se haviam convertido à nova fé. Com isso inicia-se a prática de trânsito de uma tradição religiosa a outra.

A proclamação da república trouxe a separação formal entre estado e instituições religiosas, instituiu um calendário sem feriados religiosos e baniu o ensino religioso das escolas (cf. Diel, Paulo Fernando, 2019). Com isso colocou um fim parcial a uma aliança de quatro séculos entre trono e altar. Foi parcial porque o mesmo decreto (art. 6º) estabelecia que o governo seguiria financiando despesas correntes e a formação em seminários da igreja romana. O protestantismo histórico ganhou liberdade para agir publicamente nos assuntos de fé, mas sem receber tratamento igualitário no financiamento público.

Com a abrupta decretação do fim do padroado, tanto a igreja católica quanto a vida civil brasileira foram desestruturadas, e ambas levaram anos até conseguirem se reorganizar. Nessa reorganização, a igreja católica se romanizou fortemente, reforçou o combate ao que considerava ser secularismo e adotou um discurso do Brasil como país católico – ao mesmo tempo em que reforçou o catolicismo popular com a criação de centros de peregrinação e festejos religiosos.

Durante o regime autoritário de Getúlio Vargas, entre 1930-1945, a aliança entre a igreja romana e o governo foi parcialmente restabelecida. A igreja recebeu maior apoio financeiro para se estruturar e o direito de reintroduzir o ensino religioso católico nas escolas (Cury, 1993). Um movimento que floresceu nesse período com o apoio da igreja romana foi o integralismo, cujo lema era Deus, pátria e família. No esforço de recatolizar o Brasil, foi criada uma revista (Velloso, 1978) e incentivada a formação de organizações católicas como partidos políticos, sindicatos, associações civis de apoio mútuo. Nas eleições formavam-se listas de candidatos recomendados pela hierarquia católica romana. Até mesmo a doação da estátua do Cristo Redentor no Rio de Janeiro pela igreja romana se insere na defesa de um Brasil católico. Bruneau (1974) destaca que a recatolização não se deu por um despertar da fé e um fortalecimento do ensino da doutrina cristã, mas pela aproximação ao poder do estado. Em 1964, no início do regime militar, essa aliança foi reforçada novamente com o apoio explícito da igreja romana ao golpe militar que, supostamente, salvaria o país do comunismo e protegeria a família.

Especificamente sobre a IECLB, sua formação como igreja organizada nacionalmente durou um século: da década de 1860, quando se criou um primeiro sínodo, até 1968, quando a federação de sínodos se tornou igreja. Os imigrantes alemães em geral, e os protestantes em particular, tiveram muita dificuldade em se integrar na vida civil como cidadãos de seu novo país – tanto por resistências próprias como por dificuldades impostas pelo meio. Na criação da federação de sínodos, o embrião da IECLB, em 1948, no entanto, foi assumido enfaticamente que a nova organização seria uma igreja evangélica no Brasil, “com todas as

consequências que isso implica”. Não era uma busca por proximidade ou aliança com o poder político, mas a expressão de uma compreensão sobre a corresponsabilidade para com as questões político-civis desta sociedade.

Marcante para essa aterrissagem da IECLB no Brasil foi o episódio do cancelamento da assembleia da Federação Luterana Mundial, que se realizaria em Porto Alegre, sob o pretexto de que o presidente-general Médici fora convidado para a cerimônia de abertura (Sobottka, 1985). Curiosamente esse argumento foi levantado primeiro pela igreja da República Democrática Alemã. A reflexão sobre esse incidente levou a IECLB a publicar um documento conhecido como *Manifesto de Curitiba*, que incluía críticas ao regime militar vigente (cf. Burger, 1977). O episódio no seu conjunto pode ser visto retrospectivamente como o marco da passagem de uma igreja razoavelmente alheia ao mundo civil-político do país para uma igreja crítica e engajada, defensora dos direitos humanos, da reforma agrária e do não-pagamento da dívida externa. Uma passagem “do gueto à participação”, diria Rolf Schünemann (1992), sem estabelecer aliança com governos, nem mesmo quando um de seus membros, o general Ernesto Geisel, ocupou a presidência da república.

Para além do estabelecimento de comunidades de fé e da consolidação de estruturas organizacionais do cristianismo tradicional católico romano e protestante, outros desenvolvimentos no campo religioso necessitam ser destacados, pois têm impacto na vida religiosa no Brasil: o surgimento do pentecostalismo e de religiões de matriz africana, bem como a proliferação de organizações religiosas voltadas ao mercado de bens simbólicos.

## **Novos espíritos sopram no País**

Há pouco mais de 110 anos estabeleceu-se um novo ramo do cristianismo no Brasil: o pentecostalismo (Freston, 1995). Por quase meio século houve um crescimento moderado desse movimento, que se tornou presente acima de tudo em regiões geográfica, religiosa e socialmente periféricas. Ele desenvolveu forte senso de comunidade e também uma notável mudança na conduta de vida dos conversos. Internamente ele se fragmentou e fortaleceu o proselitismo, de modo que passou a ser visto tanto pelas igrejas tradicionais como por vezes por suas respectivas comunidades-mãe como concorrente. Uma característica nesse período foi sua distância, e por vezes inclusive aversão, à política (Mariano, 2010). O voto é obrigatório no Brasil e a isso não houve recusa. Mas todo envolvimento político que fosse além disso era evitado. Contribuíam para essa postura duas concepções: uma percepção da

política como contaminante e a convicção de que a vida terrena é totalmente relativa face à verdadeira vida que está por vir – ou no porvir.

Na década de 1950, missionários dos EUA fundam igrejas pentecostais tidas como de segunda geração. À glossolalia, considerado até então como o sinal mais visível do batismo com o espírito, somou-se a ênfase em outras dimensões do evangelho, em especial a cura divina. Principal impulsionadora desse movimento foi a Igreja do Evangelho Quadrangular, fundada nos EUA já em 1923, mas trazida só tardiamente ao Brasil. Nessa nova variante do pentecostalismo, o poder de cura e de operar milagres foi colocado como o sinal visível decisivo tanto da obtenção da graça como do poder do ministro. Várias outras igrejas como Brasil para Cristo, Deus é Amor são próximas a essa orientação teológica. Ainda que formem comunidades, essas igrejas são menos exigentes no tocante à conduta ética cotidiana dos crentes.

Nesse panorama da formação religiosa diversificada no Brasil é necessário lembrar ainda que no final do século 19 foram criados no Brasil os primeiros grupos espíritas. Esse movimento acredita na evolução espiritual e intelectual através de sucessivas reencarnações, dá grande valor às obras de caridade e é muito ativo no consumo e na produção de literatura. Ainda que se compreenda como um movimento religioso, o espiritismo não reivindica vinculação exclusiva – como fazem todas as formas de cristianismo até aqui mencionadas. Esse movimento teve um grande impulso a partir dos anos 1930, disseminando-se inclusive nas diversas igrejas, sobretudo entre pessoas socialmente bem estabelecidas, fazendo proliferar o pertencimento religioso múltiplo.

A partir da década de 1930 ocorre o crescimento do movimento conhecido como umbanda (Ortiz, 1978). Ele agrega muitos elementos da religiosidade popular católica, de diversas tradições africanas, particularmente do candomblé, além do espiritismo e, em alguns casos, também de culturas indígenas. Tanto a umbanda quanto o candomblé, mais fortemente africano, inicialmente não se entendiam como religiões e sim como expressões culturais. Restrições e perseguição policial levaram esses movimentos a se definirem como religião, para gozar da proteção que a lei assegurava a religiões. Em semelhança ao espiritismo, poucos adeptos do candomblé e da umbanda declaravam ser essa sua religião. Em sua maioria, eles seguiam se considerando católicos romanos ou ligados a alguma igreja protestante. Em anos recentes, com o fortalecimento da luta contra o racismo, uma parte dos praticantes encontrou na religião de origem africana uma dimensão central de sua identidade, ao passo que outra parte deles considera o vínculo com África nuclear para sua identidade como negros, relativizando a dimensão religiosa.

As religiões afro-brasileiras não são religiões de salvação ou religiões éticas. Não faz parte de seu corpus a orientação para questões práticas da vida cotidiana enquanto parte da religião. Isso não significa que pessoas ligadas a elas não vivenciem princípios éticos em semelhança a outros grupos sociais; significa unicamente que esses princípios não são fornecidos pela religião enquanto religião, vinculando-a a alguma forma de salvação. As fontes de sua eticidade vêm de outras esferas da vida.

## **A prosperidade como bênção**

Perto do final da década de 1970 surgiu um movimento novo no cenário religioso brasileiro: dissidências de igrejas pentecostais começam a criar suas próprias organizações religiosas, influenciadas pela teologia da prosperidade. Essa corrente prega que o cristão está destinado ao bem-estar material, a uma vida com saúde, à felicidade e a ser vitorioso em tudo que faz (Mariano, 1996). A *Igreja Universal do Reino de Deus* e a *Igreja Internacional da Graça de Deus* foram as pioneiras desse movimento por muitos designado de neopentecostalismo. O movimento tem raízes em ensinamentos de Essek W. Kenyon e Kenneth Hagin (Hagin, 2013; cf. Bowler, 2013). Ela prega o poder do cristão de ordenar o diabo e outros poderes malignos que se afastem; dá centralidade aos problemas cotidianos concretos; interpreta a relação com Deus como um contrato de reciprocidade; estabelece uma relação direta entre a intensidade da fé e o tamanho das graças obtidas; ela vê o crente no centro de um campo de forças entre o poder divino e os poderes do mal, em meio a uma guerra espiritual constante para afastar os espíritos maus que impedem que ele receba as bênçãos.

Nos cultos não é incomum que seja estabelecida uma relação direta entre a comprovação da fé e o valor das doações feitas à organização, a assim chamada disposição ao sacrifício. No limite, se o crente não estiver disposto a doar tudo para a organização na confiança de que Deus o abençoará e recompensará com múltiplas vezes o valor do sacrifício, sua fé é fraca e ele fracassará. Excluindo-se a necessidade do sacrifício, praticamente não há orientações éticas para a vida cotidiana. No caso específico da Igreja Universal do Reino de Deus, há um gradativo abandono do Novo Testamento e um “retorno” a aspectos específicos do judaísmo antigo – incluindo aí a construção de um enorme templo denominado Templo de Salomão, supostamente construído majoritariamente com materiais vindos da Palestina e abrigando uma réplica da arca da aliança, definida como “a coisa mais importante que existe no mundo”.

Nessas organizações, a religiosidade popular foi assumida amplamente, exigências éticas foram abolidas praticamente por inteiro e a fé fica circunscrita basicamente à vida terrena. No centro da preocupação do crente, além da prosperidade, foi colocada a guerra espiritual contra Satanás, os anjos caídos e as entidades de origem africana (os orixás), porque seriam eles que se interpõem entre o crente e suas conquistas (Silva, 2007). A isso somam-se o uso intensivo de meios de comunicação numa intensidade nunca antes vista e a construção um discurso que coloca a organização religiosa como a mediadora entre o sacrifício do crente e a bênção divina.<sup>8</sup> Com isso, essas organizações se tornaram prestadoras de serviços, centros mercantis de troca de recursos materiais por bens simbólicos, por conforto religioso e promessa de recompensas materiais a serem providenciados por “jesus” ou por “deus” (Bazanini; Machado Junior, 2018). Em sua maioria, elas não criam comunidades como as igrejas cristãs tradicionalmente fazem; sua clientela é mais flutuante e muitas vezes só busca ajuda para problemas específicos enquanto eles perdurarem.

Se tomarmos a sério a palavra de Jesus, segundo a qual se conhece os interlocutores por seus frutos, é muito dificuldade reconhecer nessas organizações do neopentecostalismo ainda algo substancial que permita considerá-las como parte do cristianismo ou como igrejas. Elas são, sem sombra de dúvida, importantes religiões brasileiras, mas a boa nova do evangelho da salvação pela graça e pela fé e a esperança de um futuro depois da morte deixam de fazer parte dessa religiosidade e são substituídas por relações de troca.

Atualmente, a família pentecostal como um todo se aproxima de um terço da população do país. O protestantismo histórico, por seu lado, não se expandiu muito numericamente. Batistas, Metodistas, Presbiterianos e Anglicanos estabeleceram comunidades, fundaram escolas e mais tarde até instituições de ensino superior, mas permaneceram igreja em nichos. As igrejas luteranas, por sua opção de não incentivar conversões, cresceram vegetativamente, enquanto se estruturavam internamente. E em anos recentes estão diminuindo em número de membros.

---

<sup>8</sup> Um culto de janeiro de 2021 (<https://youtu.be/xKj8WmVpVHw>), voltado a Lc 16, 19-31 e transmitido online é paradigmático. A conexão oferta-bênção é feita já no segundo minuto e se repete muitas vezes. Nos últimos 25 minutos ela se intensifica durante as múltiplas coletas para obter as bênçãos: ofertas normais, ofertas para desejos especiais, envelopes para os sacrifícios a serem trazidos em cultos futuros. Durante a transmissão de todo o culto é apresentado um *QR code* que indica para [www.universal.org/doar](http://www.universal.org/doar) com instruções para múltiplas facilidades para depósitos em contas de cinco bancos e outras doações.

## Trânsito religioso e religiosidade autoconstruída

Para os praticantes de tradições africanas, para adeptos do espiritismo e crescentemente também para muitas pessoas socializadas em comunidades cristãs, a afiliação religiosa é vista cada vez menos como uma herança a ser valorizada. Em seu lugar surge uma *religiosidade*, que em boa medida é autoconstruída e constantemente reconstruída. Ela se vincula apenas vagamente a uma comunidade ou confissão institucionalizada, e segue intuições e preferências totalmente individuais. Em parte ela é uma religiosidade *de resultado*: nela são agregados serviços religiosos (orações, bênçãos, promessas) de agências muito diversas do mercado da fé, as quais se revelam – ou pelo menos prometem – ser capazes de resolver problemas cotidianos nas diversas esferas da vida. Pragmaticamente, esses serviços serão demandados ou abandonados na medida de sua capacidade de corresponder ou não à necessidade presente.

Uma dimensão importante dessa religiosidade é o bem-estar, o sentir-se bem. Como cerejas pinçadas de diversas guloseimas, elementos religiosos desconexos são coletados assistemática e descomprometidamente para compor de modo subjetivo a *crença* pessoal. Para exemplificá-lo é possível citar um depoimento (transcrito a partir de uma conversa informal):

Eu sou católica, e gosto de algumas coisas do catolicismo. Acho a liturgia linda. Mas também gosto dos ritmos dos cantos na igreja evangélica X que fica perto de minha casa. Vou lá sempre que posso. Só que meu espírito é inquieto e quer se comunicar para além dos limites desta passagem pela terra; ele sabe que tem uma missão a cumprir. Por isso me interesso por algumas coisas da doutrina espírita (Profissional de nível superior, 45 anos).

Mello e Oliveira (2013) defendem que a crença em espíritos, sejam eles divindades, ancestrais ou outros seres, e em suas manifestações, seja uma característica central da cultura brasileira. Essa crença é tratada de maneira pragmática e incorporada à vida cotidiana, sem se perguntar de onde vêm os componentes dessa religiosidade e se eles combinam uns com os outros. O antropólogo Velho (2003, p. 25) reforça essa tese descrevendo a população brasileira como majoritariamente católica, requentadora de centros espíritas, praticante de rituais de umbanda e candomblé, que vai a cultos neopentecostais. Protestantes, judeus, ateus e agnósticos fazem o mesmo. Os problemas que são levados a essas organizações prestadoras de serviço podem ser diversos: doença, desemprego questões de saúde, amor, desejos que parecem difíceis de alcançar. Esses espíritos podem vir das mais diversas tradições, incluindo indígenas, africanas, cristãs, e podem ser tanto “espíritos bons” ou “de luz”, que ajudam e

fazem o bem, como também “espíritos negros”, quando se quer que algo ruim ocorra a alguém, por prevenção, desafeto ou mesmo por vingança.

O pertencimento religioso múltiplo – ou seja: que pessoas que se dizem ao mesmo tempo relacionadas com mais de uma religião – é um fenômeno comum no Brasil. As pessoas se sentem conectadas simultaneamente a mais de uma família religiosa sem estar apegadas a alguma delas. Talvez seria melhor dizer: sem que a respectiva organização religiosa conquiste sua fidelidade ou oriente sua vida cotidiana.

Cada vez mais, brasileiros e brasileiras *transitam* errantes em busca de soluções para problemas específicos ou de um lar espiritual temporário no qual possam se recuperar de uma vida espiritualmente confusa, desorientada. Para eles não é necessário traçar uma linha divisória clara entre o *interior* e o *exterior* de uma comunidade de fé, entre serem membros de uma comunidade e ou somente clientes-usuários de serviços trocados por prestações financeiras. A procura é específica e a relação que se constitui é pragmática, focada em soluções.

Na construção da religiosidade individualizada de grande parcela da população brasileira, as respectivas situações são interpretadas dualmente: de um ponto de vista material e de outro espiritual, sendo a dimensão espiritual a decisiva. Isto é particularmente evidente face às dificuldades (doença, problemas de relacionamento, desemprego etc.). A busca de soluções religiosas na vida cotidiana é descrita principalmente como “expulsar” o espírito maligno que causa o sofrimento ou, pelo menos, impede que os espíritos benevolentes tenham um efeito positivo sobre a pessoa. Isso não exclui, por exemplo, ir aos serviços de saúde e tomar medicamentos em caso de doença. A interpretação de uma cura, porém, é atribuída com grande probabilidade ao resultado da relação com os espíritos.

Do que foi exposto até aqui deve ter ficado claro que o cristianismo católico romano, protestante e pentecostal implantado no Brasil – e em menor expressão numérica, também outras expressões religiosas – até meados do século 20 tinha como característica marcante que ele procurava agregar pessoas para formar comunidades, para a vivência da fé e orientação na ética cotidiana. As formas de viver e expressar essa fé eram muito diversas. Os vínculos com o poder político também eram muito diversos, indo do total entrelaçamento no padroado no catolicismo romano até o desprezo típico do pentecostalismo, passando por afinidades eletivas no caso do protestantismo de missão e por um paralelismo quase indiferente no protestantismo de imigração. Esse cristianismo está estagnado e mesmo definhando proporcionalmente. Religiões afro-brasileiras e o neopentecostalismo foram mais sensíveis em captar a dimensão espiritual da matriz cultural brasileira, mas limitam cada

vez mais suas práticas à imanência da vida terrena e a uma relação muito fugaz entre a organização e as pessoas que procuram alento espiritual. Por entre esses dois polos – um cristianismo estagnado e religiões imanentes – floresce vigorosamente uma religiosidade mosaica, multicolorida, autoconstruída.

## **De voz profética a aliada estratégica do poder político**

Depois de analisar transformações ocorridas na vivência religiosa de grande parte da população brasileira, onde o pertencimento a uma comunidade de fé, estruturada e orientadora da ética cotidiana, foi substituído por religiosidades compostas livre e individualmente por cada vez mais pessoas, quero abordar uma transformação radical na relação de igrejas e organizações correlatas com a política e o poder político. Embora a desvinculação da vivência de fé em comunidade e a formação de religiosidades individualizadas sem compromissos comunitários não sejam a única causa da penetração do poder político nos espaços das religiões, elas têm grandes afinidades entre si. A primeira preparou um terreno fértil para a segunda se desenvolver. Mas é importante diferenciar duas formas de relação entre religião e política: de um lado, a fé experimentada em comunidade como força mobilizadora e orientadora ética para o engajamento político de cidadãs e cidadãos, e, de outro, a arregimentação de apoio político em espaços das religiões para projetos que não estão ancorados nos ensinamentos da respectiva religião – e até mesmo as contradizem.

As inquietações da década de 1960 reverberaram também nas igrejas brasileiras e contribuíram para uma crescente mobilização na esfera política. No protestantismo confluíram influências teológicas diversas, como a teologia da esperança e a teologia da revolução (cf. Shaull, 1967), além da atuação de organizações ecumênicas. Uma iniciativa pioneira foi a Conferência do Nordeste, de 1962, promovida pela Confederação Evangélica do Brasil, com o lema “Cristo e o processo revolucionário brasileiro” (Dias, 2012). Em sequência ao Concílio Vaticano 2º e à Conferência Episcopal de Medellín, de 1968, se desenvolveu a teologia da libertação, levando à formação de milhares de comunidades eclesiais de base e a profundas mudanças nas próprias igrejas (Boff, 1987). A Fraternidade Teológica Latino-Americana (Padilla, 1991) contribuiu para um engajamento político de setores mais moderados nas igrejas evangélicas. Juntas, essas transformações levaram ao fortalecimento da atividade ecumênica e a um engajamento de amplos segmentos das

diversas igrejas cristãs em questões políticas, motivados por sua fé e com claro acento progressista.

O clima de guerra fria da época, fomentado por regimes militares instalados no subcontinente, fez com que a crítica às violações de direitos humanos, a defesa da democracia e a insistências em políticas públicas como reforma agrária, moradias e emprego – manifestações essas entendidas como mandato cristão de exercer a voz profética – provocassem reações e tensões internamente nas igrejas e com a institucionalidade política, chegando a casos de repressão.<sup>9</sup>

As igrejas protestantes brasileiras mantiveram em sua maioria um distanciamento crítico frente ao poder político, expresso em reiteradas manifestações públicas com críticas a situações de injustiça e defesa enfática de reformas de base. Elas fizeram uma intensa releitura da bíblia e de suas tradições em busca de apoio para o engajamento político dos cristãos enquanto cristãos em favor de um mundo mais justo, democrático e inclusivo (cf. Schünemann, 1992). Parte significativa desse engajamento confluuiu inclusive em direção a uma atuação em partidos políticos de oposição – até mesmo em segmentos do cristianismo protestante e pentecostal clássico (cf. Deiros, 1986). A literatura sobre movimentos sociais daquele período, sobre a nova constituição federal construída entre 1986 e 1988 e sobre partidos políticos no Brasil é densa em análises sobre a importância desse engajamento de cristãos motivados por sua fé e apoiados por suas instituições na construção de um projeto democrático para o país. Mas diferente do tom revolucionário adotado na Conferência do Nordeste, agora as feições eram claramente social-democráticas (Sobottka, 2006). Algumas pautas importantes saíram derrotadas, como a taxaço das grandes fortunas, a reforma agrária e o equacionamento das dívidas externa e interna. Mas um grande número de outras reivindicações foram bem-sucedidas devido a esse engajamento, dentre elas políticas sociais, direitos de cidadania ampliados, proteção de povos indígenas e remanescentes de quilombos.

Vários fatores, no entanto, como uma mudança clara no espírito de época, substituindo tendências social-democráticas por regimes neoliberais no Ocidente, controle cada vez mais rígido da hierarquia católica romana sobre a teologia da libertação e o simultâneo incentivo a movimentos de renovação carismática (cf. Portella; Carvalho, 2022), movimentos contestatórios do envolvimento com política nas igrejas protestantes, o crescimento explosivo de um mercado de serviços religiosos e problemas éticos na condução política de

---

<sup>9</sup> Em 1973, no auge da repressão, algumas igrejas publicaram a Declaração Universal dos Direitos Humanos com versículos bíblicos em cada parágrafo, sem comentários adicionais. Essa edição foi confiscada pela ditadura antes de sua distribuição.

governos sob a liderança de partidos progressistas (Vannucci; Petrarca, 2020) foram fatores importantes que contribuíram com o esvaziamento do engajamento político progressista de instituições e indivíduos cristãos enquanto cristãos movidos por sua fé nas décadas recentes.

Esse arrefecimento coincidiu com um movimento no meio pentecostal e em setores mais conservadores do protestantismo, que justamente incentivava uma maior coesão na atuação “evangélica” na política. Em 1986, Josué Sylvestre, membro da Assembleia de Deus, lançou o slogan que inaugura essa mudança: *irmão vota em irmão* (Freston, 1992). Ele sintetizou um chamado já havia feito em 1985 no jornal Mensageiro da Paz, de que “precisamos do posicionamento de crentes fiéis em todos os setores da vida secular, incluindo-se aí o segmento da política”. A missão dada aos parlamentares eleitos era fazer um *apostolado parlamentar*, no qual as pautas defensivas dos costumes ocupariam um lugar importante.

Esse movimento em direção à participação política, como bem mostram Rodrigues e Fuks (2015), foi facilitado pela organização hierárquica das igrejas que surgiram no pentecostalismo. Nas organizações religiosas neopentecostais, onde a hierarquização chega ao nível extremo da personalização, a capacidade de difundir informações políticas e orientar a escolha eleitoral da clientela se potencializou. Em poucos anos, a presença de políticos que se autointitulavam evangélicos se multiplicou e no Congresso Nacional se formou até uma Frente Parlamentar Evangélica (Trevisan, 2013). Atualmente a proporção de políticos evangélicos de orientação progressista é diminuta, enquanto a Frente como um todo se tornou uma das forças políticas conservadoras mais atuantes no Congresso (Machado E Rocha et al., 2021).

O crescimento político dos assim chamados “evangélicos” – designação pública usada no Brasil para protestantes, pentecostais e neopentecostais tomados indistintamente em conjunto – fez crescer também as aspirações. Cada vez mais os locais de culto e os veículos de comunicação se tornaram locais de indução do eleitorado em direção a candidaturas “evangélicas”. Aquilo que a igreja católica romana tentou na década de 1930 com sucesso limitado (Peixoto, 2017), floresceu no campo “evangélico” a ponto de surgirem partidos políticos basicamente vinculados a essa aliança, fazendo eco a Edir Macedo, que já em 1990 manifestou o desejo de eleger um evangélico como presidente da república.

Ainda que na Frente Parlamentar Evangélica haja um pequeno grupo de parlamentares comprometidos com o projeto de um país mais democrático e socialmente justo, a atuação da imensa maioria dos parlamentares é fortemente focada na garantia de recursos e privilégios para as organizações religiosas – quando não para fins bem pessoais. Outra frente de atuação é a defesa de costumes bastante conservadores como reação a mudanças na

sociedade e nas políticas públicas, que se tornaram mais inclusivas (Mariano, 2016). E possivelmente essa “pauta dos costumes” - com seu conteúdo muito diversificado – seja uma área difícil para parlamentares e cristãos comprometidos com um projeto democrático, pois em alguns temas há uma sobreposição de valores e convicções.

Com sua atuação intensiva nas instâncias de poder, essa onda de envolvimento de organizações cristãs e similares com o poder político tornou porosa – e até certo ponto desfêz – a tênue separação entre o exercício da cidadania do cristão enquanto cristão, por vezes inclusive com voz profética, e o exercício desnudo e maquiavélico da política partidária dentro e fora dos locais de culto.

## **Expressões da instrumentalização recíproca entre “evangélicos” e política?**

A expressiva presença “evangélica” no parlamento, com apoio explícito em igrejas e organizações religiosas, conseguiu frear ou reverter a garantia de diversos direitos de cidadania. No Supremo Tribunal Federal (STF) há agora dois ministros “evangélicos”, algo considerado um “salto para os evangélicos”.<sup>10</sup> Nas palavras citadas acima, eles haviam conquistado, pelo temporariamente, o direito de *dirigir* quem deveria presidir o governo. O que não é pouco. Sua estratégia até aqui vem permitindo a eles dirigirem em boa medida o movimento conservador no país sem precisar se responsabilizar pelo desgaste da condução das instituições.

Para compreender essa avalanche conservadora entre evangélicos é importante ressaltar três traços de nossa cultura que atualmente convergem. Duas são históricas e bem enraizadas no imaginário brasileiro, e a outra é fruto de desenvolvimentos recentes. Refiro-me primeiro à longa tradição de messianismos, que teve seu início no Sebastianismo português e que ressurgem reiteradamente com promessas de algum tipo de intervenção extraordinária, para trazer salvação para um povo que nunca foi secularizado, num país que nunca conheceu um estado laico (Queiroz, 1977; Della Cava, 1975). Outra tradição, não muito distante da primeira, é a dimensão autoritária na nossa matriz cultural, que nunca permitiu o desenvolvimento de uma noção clara de cidadania, de corresponsabilidade pessoal pela organização dos assuntos públicos, de igualdade perante a lei e um espírito republicano.

Uma *terceira* tradição, de origem mais recente, insidiou-se como uma vaga percepção sobre a possibilidade de se separar claramente as pessoas entre *cidadãos de bem* e os outros, em

---

<sup>10</sup> Cf. Mendonça no STF é ‘filé-mignon’ de evangélicos. *Folha de S. Paulo*, 5 dez. 21, p. A15.

geral os *bandidos*. O discurso público dessa forma de pensar se tornou aceitável no Brasil basicamente a partir de um referendo sobre controle maior ou menor de armas de fogo e munição, realizado em 2005. Acabou prevalecendo a tese de que o “cidadão de bem” deve ter o direito de ter armas e de usá-las para se defender. A desconfiança com o monopólio legítimo do estado para o uso da violência alimentou um processo que levou a uma clivagem da população em “pessoas de bem” e seus inimigos – cabendo às primeiras defenderem-se contra os últimos. Cresce desde então a noção de que só a violência dos que se consideram os melhores e mais fortes pode oferecer alguma proteção, renunciando a uma sociedade bem organizada e a uma perspectiva de pacificação dos conflitos sociais. Desenvolveu-se assim um traço de nossa cultura que é profundamente *desumanizador* (Sobottka, 2017).

Essa concepção do inimigo perigoso, que originalmente se referia de forma mais ou menos vaga a pessoas perpetradoras de violência física, em um dado momento foi transferida para o campo político. Em boa medida a partir de fantasias anticomunistas, de ressentimentos com políticas de inclusão social e insegurança econômica, que diminuía a distância entre pobres e segmentos médios da população, além de erros políticos e de desvios éticos dos governos social-democratas, toda a política progressista e, particularmente, o Partido dos Trabalhadores e alguns de seus dirigentes, foram assumidos ostensivamente como sendo os grandes inimigos da família, da pátria e até da religião (Paiva et al., 2016; Fuks et al., 2021). Essa *ressignificação* é fundamental para entender o ódio que se espalhou no cenário político brasileiro, particularmente de segmentos da direita política radical.

O primeiro e mais fundamental passo em semelhantes processos de resignificação é a criação de um inimigo – e essa criação se torna gradativamente *autônoma*, independente de conteúdo político concreto. Uma vez estabelecida, ela pode migrar, ser transferida e se multiplicar. Disso se valeu o movimento da direita política no Brasil e fez proliferar a imagem resignificada de inimigo perigoso entre cristãos, em especial entre segmentos mais abertos à tutela difusa de pessoas tidas como líderes.<sup>11</sup>

Criado o grande inimigo que ameaça a família, a pátria e a religião, a percepção da necessidade de uma solução radical e forte para o perigo surge com naturalidade. E é precisamente nesse momento que, a partir de traços profundamente enraizados na cultura brasileira, o messianismo e autoritarismo puderam ser acionados. Numa infeliz coincidência,

---

<sup>11</sup> Entre evangélicos circulam livremente mensagens e vídeos que glorificam armamentos ou simulam execução de políticos. Dentre suas lideranças ideológicas, além do empresariado da fé, estão parlamentares da Frente Parlamentar da Segurança Pública, conhecida como “bancada da bala” e influenciadores como no Projeto Utah (cf. <https://www.youtube.com/watch?v=GZXjsbOGVIQ>).

em 2018 o então candidato Jair Messias Bolsonaro sofreu um atentado político. Ele reunia alguns atributos que, a despeito de contraditórios entre si, serviram como referente significativo para diversos grupos sociais naquele momento. De um lado, ele se destacava há décadas como defensor do autoritarismo militar e do uso da violência para fins pessoais. Isso atraiu pessoas com inclinações autoritárias de diversos matizes: saudosistas do regime militar, defensores do uso irrestrito de armas para defesa pessoal, grupos sociais temerosos de perda de seu status social, dentre outros. Mas aquele candidato também se chama Messias, e tinha preparado cuidadosamente sua trajetória de aproximação aos “evangélicos” com uma prática de religiosidade pública. Mesmo sendo católico-romano, foi batizado duas vezes por pastores neopentecostais no rio Jordão, além de se apresentar frequente e ostensivamente em cultos e celebrações, tanto de comunidades pentecostais como de organizações religiosas neopentecostais.

Esses atributos permitiram uma transferência da expectativa messiânica de salvador da pátria sobre ele. Evangélicos conservadores e os empresários das organizações religiosas neopentecostais tornaram-se fervorosos atores na campanha eleitoral, apresentando-o como “escolhido de Deus” para governar o Brasil. Essa transferência foi tão forte que, além de minimizar e tolerar políticas destrutivas, corrupção em grande escala e políticas genocidas durante a ocupação da presidência da república, induziu uma maioria muito significativa de cristãos a se engajarem com afincamento na campanha por sua reeleição. Cultos evangélicos tornaram-se grandes palcos de campanha política: além dos discursos de candidato, pastores conclamavam abertamente a votar nele e evitar que o inimigo que ameaçaria a família e as igrejas chegasse ao poder. Mesmo quase um ano depois da derrota pela reeleição, ele ainda é tratado como “nosso presidente”, como “enviado de Deus” e “nossa esperança”; há diversos grupos evangélicos que fazem vigília em seu favor.<sup>12</sup>

O empresariado neopentecostal, que somou um contingente muito expressivo de votos à eleição e deu legitimidade ao governo, teve que contentar-se com o perdão de dívidas, isenções de impostos e alguns cargos de relevância na estrutura estatal. De um modo geral houve basicamente apenas poucos “ganhos” na pauta dos costumes, com o reforço de políticas conservadoras. Esses poucos resultados revelam que para todo esse grupo de religiosos, e particularmente para o mais dedicado empresariado da fé, a abertura para a penetração do poder político na esfera da celebração e vivência da fé foi acima de tudo uma vitória de Pirro. Essa instrumentalização recíproca foi desequilibrada. Eles semearam a

---

<sup>12</sup> As expressões acima foram retiradas de grupos de oração na rede WhatsApp em setembro de 2023.

divisão dentro das comunidades cristãs, além da tolerância e até mesmo do desejo de violência e justiça com as próprias mãos, por razões políticas. Foram, para milhões de pessoas, como lobos vestidos de pele de cordeiro (Mt 7:15). Não é a primeira vez que líderes de igrejas e comunidades cristãs se colocam a serviço de projetos políticos autoritários e genocidas. Preocupante é ver que a capacidade de discernir espíritos e de aprender com os erros – alheios, em perspectiva histórica, ou próprios de sua experiência – ainda são qualidades raras entre os cristãos no Brasil.

## Referências

BAZANINI, Roberto; MACHADO JUNIOR, Celso. Market as religion: the dynamics of business network in megachurches. *Brazilian Business Review*, v. 15, n. 3, p. 262–283, 2018 <<https://doi.org/10.15728/bbr.2018.15.3.4>>.

BOFF, Leonardo. *Und die Kirche ist Volk geworden: Ekklesiogenesis*. Düsseldorf: Patmos, 1987.

BOWLER, Kate. *Blessed: a history of the American prosperity gospel*. New York: Oxford University Press, 2013.

BRUNEAU, Thomas C. *The political transformation of the Brazilian catholic church*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974. (Perspectives on development, 2).

BURGER, Germano. *Quem assume esta tarefa? Um documentário de uma igreja em busca de sua identidade*. São Leopoldo: Sinodal, 1977.

CURY, Carlos Roberto Jamil. Ensino religioso e escola pública: o curso histórico de uma polêmica entre igreja e estado no Brasil. *Educação em Revista*, v. 17, p. 20–37, 1993.

DEIROS, Pablo Alberto (org.). *Los evangélicos y el poder político en América Latina*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1986.

DELLA CAVA, Ralph. Messianismo brasileiro e instituições nacionais: uma reavaliação de Canudos e Juazeiro. *Revista de Ciências Sociais*, v. 6, n. 1–2, p. 121–139, 1975.

DIAS, Agemir de Carvalho. A Conferência do Nordeste e a crise do movimento ecumênico evangélico no Brasil. *Reflexus - Revista Semestral de Teologia e Ciências das Religiões*, v. 6, n. 7, p. 101–115, 2012 <<https://doi.org/10.20890/reflexus.v6i7.86>>.

DIEL, PAULO FERNANDO. Kirchenfreiheit und Reformen (1840-1960): Der Weg der katholischen Kirche in Brasilien bis zum Vorabend des 2. Vatikanischen Konzils. *ET-Studies*, v. 10, n. 1, p. 87–106, 2019 <<https://doi.org/10.2143/ETS.10.1.3286040>>.

DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade - conferencias de Frankfurt*. Petropolis: Vozes, 1993.

- FRESTON, Paul. Evangélicos na política brasileira. *Boletim Teológico*, v. 6, n. 18, p. 21–42, 1992.
- FRESTON, Paul. Pentecostalism in Brazil: a brief history. *Religion*, v. 25, n. 2, p. 119–133, 1995 <<https://doi.org/10.1006/reli.1995.0012>>.
- FUKS, Mario; RIBEIRO, Ednaldo; BORBA, Julian. From antipetismo to generalized antipartisanship: the impact of rejection of political parties on the 2018 vote for Bolsonaro. *Brazilian Political Science Review*, v. 15, n. 1, p. e0005, 2021 <<https://doi.org/10.1590/1981-3821202100010003>>.
- GAETA, Maria Aparecida Junqueira Veiga. A cultura clerical e a folia popular. *Revista Brasileira de História*, v. 17, n. 34, p. 183–202, 1997 <<https://doi.org/10.1590/S0102-01881997000200010>>.
- HAGIN, Kenneth E. *How God taught me about prosperity*. Tulsa: Kenneth Hagin Ministries, 2013.
- LAS CASAS, Bartolomé. *Brevíssima relación de la destrucción de las Indias*. Antioquia: Editorial Universidad de Antioquia, 2011.
- MACHADO E ROCHA, Antonia Rozimar; DE SOUSA E SILVA, Francisco Samuel; ALVES BARRETO, Amanda. Frente Parlamentar Evangélica no congresso Nacional: representatividade política dos evangélicos? *Revista Inter-Legere*, v. 4, n. 32, p. c25787, 2021 <<https://doi.org/10.21680/1982-1662.2021v4n32ID25787>>.
- MARIANO, Ricardo. Expansão e ativismo político de grupos evangélicos conservadores: secularização e pluralismo em debate. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, v. 16, n. 4, p. 708–726, 2016 <<https://doi.org/10.15448/1984-7289.2016.4.25765>>.
- MARIANO, Ricardo. Os neopentecostais e a teologia da prosperidade. *Estudos Avançados*, v. 44, p. 24–44, 1996.
- MARIANO, Ricardo. Pentecostais e política no Brasil: do apolitismo ao ativismo corporativista. Em: Hermílio Santos (org.). *Debates pertinentes: para entender a sociedade contemporânea*. Porto Alegre: Edipucrs, 2010. p. 101–124. <<http://www.pucrs.br/edipucrs/online/livro56.html>>.
- MELLO, Márcio Luiz; OLIVEIRA, Simone Santos. Health, religion and culture: a dialogue based on Afro-Brazilian customs. *Saúde e Sociedade*, v. 22, n. 4, p. 1024–1035, 2013.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda: integração de uma religião numa sociedade de classes*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- PADILLA, C. René (org.). *De la marginación al compromiso: los evangélicos y la política en América Latina*. Buenos Aires: FTL, 1991.

PAIVA, Denise; KRAUSE, Silvana; LAMEIRÃO, Adriana Paz. O eleitor antipetista: partidarismo e avaliação retrospectiva. *Opinião Pública*, v. 22, n. 3, p. 638–674, 2016 <<https://doi.org/10.1590/1807-01912016223638>>.

PEIXOTO, Renato Amado. Da Liga Eleitoral Católica à reação nacionalista: o percurso do catolicismo brasileiro rumo à colusão com o Fascismo. v. 10, n. 29, p. 297–332, 2017 <<https://doi.org/10.4025/rbhranpuh.v10i29.33204>>.

PORTELLA, Rodrigo; CARVALHO, Nilmar De Sousa. O retorno à grande disciplina: o pontificado de João Paulo II e a igreja dos pobres no Brasil. *Revista de Cultura Teológica*, n. 101, p. 206–228, 2022 <<https://doi.org/10.23925/rct.i101.55312>>.

PRIEN, Hans-Jürgen. *Evangelische Kirchwerdung in Brasilien: von den deutsch-evangelischen Einwanderergemeinden zur Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, 1989. (Die Lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten, Bd. 10).

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira De. *O messianismo no Brasil e no mundo*. 2. ed. São Paulo: Alfa-Omega, 1977.

RODRIGUES, Guilherme Alberto; FUKS, Mario. Grupos sociais e preferência política: o voto evangélico no Brasil. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 30, n. 87, p. 115, 2015 <<https://doi.org/10.17666/3087115-128/2015>>.

SCHÜNEMANN, Rolf. *Do gueto à participação: o surgimento da consciência sociopolítica na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil entre 1960 e 1975*. São Leopoldo: Sinodal, 1992. v. 2. (Teses e Dissertações).

SHAULL, Richard. Die revolutionäre Herausforderung an Kirche und Theologie. Em: Hanfried Krüger (org.). *Appell an die Kirchen der Welt: Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft*. Stuttgart: Kreuz, 1967. p. 91–99.

SILVA, Vagner Gonçalves Da. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. *Mana*, v. 13, n. 1, p. 207–236, 2007 <<https://doi.org/10.1590/S0104-93132007000100008>>.

SOBOTTKA, Emil A. *Caminhos e descaminhos de uma igreja missionária no Brasil: um perfil missiológico da IECLB*. 93 p. Tese. Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 1985

SOBOTTKA, Emil A. Enriquecimento do status de cidadania ou sociedade desigual e desumanizante? A disputa entre dois projetos vista na perspectiva da teoria crítica. Em: Sívio Camargo; Josué Pereira da Silva (orgs.). *A Teoria Crítica na multiplicidade de suas vozes*. São Paulo: Annablume, 2017. p. 309–329.

SOBOTTKA, Emil Albert. The responsibility of governing and the changes in the Workers' Party of Brazil. *International Journal of Action Research*, v. 2, n. 1, p. 54–77, 2006.

TREVISAN, Janine. A Frente Parlamentar Evangélica: força política no estado laico brasileiro. *Numen: revista brasileira de estudos e pesquisa da religião*, v. 16, n. 1, p. 581–609, 2013.

VANNUCCI, Alberto; PETRARCA, Fernanda Rios. A luta contra a corrupção: o estado da arte e perspectivas de análise. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, v. 20, n. 3, p. 305–323, 2020 <<https://doi.org/10.15448/1984-7289.2020.3.38421>>.

VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

VELLOSO, Mônica Pimenta. A Ordem: uma revista de doutrina, política e cultura católica. *Revista de Ciência Política*, v. 21, n. 3, p. 117–160, 1978.

WEBER, Max. *Religion und Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Zweitausendeins, 2006.

XAVIER, Ângela Barreto; OLIVAL, Fernanda. O padroado da coroa de Portugal: fundamentos e práticas. Em: Ângela Barreto Xavier; Federico Palomo; Roberta Giannubilo Stumpf (orgs.). *Monarquias ibéricas em perspectiva comparada: (séculos 6-18): dinâmicas imperiais e circulação de modelos político-administrativos*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2018. p. 123–160.

## **Referências**



- BAZANINI, Roberto; MACHADO JUNIOR, Celso. Market as religion: the dynamics of business network in megachurches. *Brazilian Business Review*, v. 15, n. 3, p. 262-283, 2018. <https://doi.org/10.15728/bbr.2018.15.3.4>.
- BOFF, Leonardo. *Und die Kirche ist Volk geworden: Ekklesiogenesis*. Düsseldorf: Patmos, 1987.
- BOWLER, Kate. *Blessed: a history of the American prosperity gospel*. New York: Oxford University Press, 2013.
- BRUNEAU, Thomas C. *The political transformation of the Brazilian Catholic church*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974. (Perspectives on development, 2).
- BURGER, Germano. *Quem assume esta tarefa? Um documentário de uma igreja em busca de sua identidade*. São Leopoldo: Sinodal, 1977.
- CURY, Carlos Roberto Jamil. Ensino religioso e escola pública: o curso histórico de uma polêmica entre igreja e estado no Brasil. *Educação em Revista*, v. 17, p. 20-37, 1993.
- DEIROS, Pablo Alberto (org.). *Los evangélicos y el poder político en América Latina*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1986.
- DELLA CAVA, Ralph. Messianismo brasileiro e instituições nacionais: uma reavaliação de Canudos e Juazeiro. *Revista de Ciências Sociais*, v. 6, n. 1-2, p. 121-139, 1975.
- DIAS, Agemir de Carvalho. A Conferência do Nordeste e a crise do movimento ecumênico evangélico no Brasil. *Reflexus – Revista Semestral de Teologia e Ciências das Religiões*, v. 6, n. 7, p. 101-115, 2012. <https://doi.org/10.20890/reflexus.v6i7.86>.
- DIEL, Paulo Fernando. Kirchenfreiheit und Reformen (1840-1960): Der Weg der katholischen Kirche in Brasilien bis zum Vorabend des 2. Vatikanischen Konzils. *ET-Studies*, v. 10, n. 1, p. 87-106, 2019. <https://doi.org/10.2143/ETS.10.1.3286040>.
- DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade – conferências de Frankfurt*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- FRESTON, Paul. Evangélicos na política brasileira. *Boletim Teológico*, v. 6, n. 18, p. 21-42, 1992.
- FRESTON, Paul. Pentecostalism in Brazil: a brief history. *Religion*, v. 25, n. 2, p. 119-133, 1995. <https://doi.org/10.1006/reli.1995.0012>.
- FUKS, Mario; RIBEIRO, Ednaldo; BORBA, Julian. From antipetismo to generalized antipartisanship: the impact of rejection of political parties on the 2018 vote for Bolsonaro. *Brazilian*



*Political Science Review*, v. 15, n. 1, p. e0005, 2021. <https://doi.org/10.1590/1981-3821202100010003>.

GAETA, Maria Aparecida Junqueira Veiga. A cultura clerical e a folia popular. *Revista Brasileira de História*, v. 17, n. 34, p. 183-202, 1997. <https://doi.org/10.1590/S0102-01881997000200010>.

HAGIN, Kenneth E. *How God taught me about prosperity*. Tulsa: Kenneth Hagin Ministries, 2013.

LAS CASAS, Bartolomé. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Antioquia: Editorial Universidad de Antioquia, 2011.

MACHADO E ROCHA, Antonia Rozimar; DE SOUSA E SILVA, Francisco Samuel; ALVES BARRETO, Amanda. Frente Parlamentar Evangélica no Congresso Nacional: representatividade política dos evangélicos? *Revista Inter-Legere*, v. 4, n. 32, p. c25787, 2021. <https://doi.org/10.21680/1982-1662.2021v4n32ID25787>.

MARIANO, Ricardo. Expansão e ativismo político de grupos evangélicos conservadores: secularização e pluralismo em debate. *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, v. 16, n. 4, p. 708-726, 2016. <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2016.4.25765>.

MARIANO, Ricardo. Os neopentecostais e a teologia da prosperidade. *Estudos Avançados*, v. 44, p. 24-44, 1996.

MARIANO, Ricardo. Pentecostais e política no Brasil: do apolitismo ao ativismo corporativista. In: SANTOS, Hermílio (org.). *Debates pertinentes: para entender a sociedade contemporânea*. Porto Alegre: Edipucrs, 2010. p. 101-124. <http://www.pucrs.br/edipucrs/online/livro56.html>.

MELLO, Márcio Luiz; OLIVEIRA, Simone Santos. Health, religion and culture: a dialogue based on Afro-Brazilian customs. *Saúde e Sociedade*, v. 22, n. 4, p. 1024-1035, 2013.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. Umbanda: integração de uma religião numa sociedade de classes. Petrópolis: Vozes, 1978.

PADILLA, C. René (org.). *De la marginación al compromiso: los evangélicos y la política en América Latina*. Buenos Aires: FTL, 1991.

PAIVA, Denise; KRAUSE, Silvana; LAMEIRÃO, Adriana Paz. O eleitor antipetista: partidarismo e avaliação retrospectiva. *Opinião Pública*, v. 22, n. 3, p. 638-674, 2016. <https://doi.org/10.1590/1807-01912016223638>.



PEIXOTO, Renato Amado. Da Liga Eleitoral Católica à reação nacionalista: o percurso do catolicismo brasileiro rumo à colusão com o fascismo. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 10, n. 29, p. 297-332, 2017. <https://doi.org/10.4025/rbhranpuh.v10i29.33204>.

PORTELLA, Rodrigo; CARVALHO, Nilmar De Sousa. O retorno à grande disciplina: o pontificado de João Paulo II e a igreja dos pobres no Brasil. *Revista de Cultura Teológica*, n. 101, p. 206-228, 2022. <https://doi.org/10.23925/rct.i101.55312>.

PRIEN, Hans-Jürgen. *Evangelische Kirchwerdung in Brasilien: von den deutsch-evangelischen Einwanderergemeinden zur Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, 1989. (Die Lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten, Bd. 10).

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. 2. ed. São Paulo: Alfa-Ômega, 1977.

RODRIGUES, Guilherme Alberto; FUKS, Mario. Grupos sociais e preferência política: o voto evangélico no Brasil. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 30, n. 87, p. 115, 2015. <https://doi.org/10.17666/3087115-128/2015>.

SCHÜNEMANN, Rolf. *Do gueto à participação: o surgimento da consciência sociopolítica na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil entre 1960 e 1975*. São Leopoldo: Sinodal, 1992. (Teses e Dissertações, v. 2).

SHAULL, Richard. Die revolutionäre Herausforderung an Kirche und Theologie. In: KRÜGER, Hanfried (org.). *Appell an die Kirchen der Welt: Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft*. Stuttgart: Kreuz, 1967. p. 91-99.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. *Mana*, v. 13, n. 1, p. 207-236, 2007. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132007000100008>.

SOBOTTKA, Emil A. *Caminhos e descaminhos de uma igreja missionária no Brasil: um perfil missiológico da IECLB*. 93 p. Tese. Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 1985.

SOBOTTKA, Emil A. Enriquecimento do status de cidadania ou sociedade desigual e desumanizante? A disputa entre dois projetos vista na perspectiva da teoria crítica. In: CAMARGO, Sílvio; SILVA, Josué Pereira da (org.). *A Teoria Crítica na multiplicidade de suas vozes*. São Paulo: Annablume, 2017. p. 309-329.



- SOBOTTKA, Emil Albert. The responsibility of governing and the changes in the Workers' Party of Brazil. *International Journal of Action Research*, v. 2, n. 1, p. 54-77, 2006.
- TREVISAN, Janine. A Frente Parlamentar Evangélica: força política no estado laico brasileiro. *Numen: Revista Brasileira de Estudos e Pesquisa da Religião*, v. 16, n. 1, p. 581-609, 2013.
- VANNUCCI, Alberto; PETRARCA, Fernanda Rios. A luta contra a corrupção: o estado da arte e perspectivas de análise. *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, v. 20, n. 3, p. 305-323, 2020. <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2020.3.38421>.
- VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- VELLOSO, Mônica Pimenta. A Ordem: uma revista de doutrina, política e cultura católica. *Revista de Ciência Política*, v. 21, n. 3, p. 117-160, 1978.
- WEBER, Max. *Religion und Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Zweitausendeins, 2006.
- XAVIER, Ângela Barreto; OLIVAL, Fernanda. O padroado da Coroa de Portugal: fundamentos e práticas. In: XAVIER, Ângela Barreto; PALOMO, Federico; STUMPF, Roberta Giannubilo (org.). *Monarquias ibéricas em perspectiva comparada: (séculos 6-18): dinâmicas imperiais e circulação de modelos político-administrativos*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2018. p. 123-160.