

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**Imaginários políticos e religiosos no sul da
América Latina**

Mauro Meirelles

**Orientador: Prof. Dr. Ari Pedro Oro
Porto Alegre, Junho de 2011**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**Imaginários políticos e religiosos no sul da
América Latina**

Mauro Meirelles

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como parte dos requisitos necessários para obtenção do grau de Doutor em Antropologia.

**Orientador: Prof. Dr. Ari Pedro Oro
Porto Alegre, Junho de 2011**

CIP - Catalogação na Publicação

Meirelles, Mauro
Imaginários políticos e religiosos no sul da
América Latina / Mauro Meirelles. -- 2011.
259 f.

Orientador: Ari Pedro Oro.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio
Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Social, Porto Alegre, BR-RS, 2011.

1. Religião. 2. Política. 3. Imaginário. 4.
Transnacionalização. 5. América Latina. I. Oro, Ari
Pedro, orient. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da UFRGS com os
dados fornecidos pelo(a) autor(a).

**Imaginários políticos e religiosos no sul da
América Latina**

Mauro Meirelles

Tese de Doutorado em Antropologia Social

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Rogério Lopes
PPGCS/UNISINOS

Prof. Dr. Valdir Pedde
FEEVALE

Prof. Dr. Emerson Alessandro Giumbelli
PPGAS/UFRGS

Ari Pedro Oro
PPGAS/UFRGS

*Era uma vez
Um sábio chinês
Que um dia sonhou
Que era uma borboleta
Voando nos campos
Pousando nas flores
Vivendo assim
Um lindo sonho...
Até que um dia acordou
E pro resto da vida
Uma dúvida
Lhe acompanhou...
Se ele era
Um sábio chinês
Que sonhou
Que era uma borboleta
Ou se era uma borboleta
Sonhando que era
Um sábio chinês...*

(Raul Seixas, O conto do sábio chinês, 1980)

AGRADECIMENTOS

Muitas são as instituições, seus representantes, colegas de doutorado e professores, a quem devemos parte de nossa formação e o êxito em nosso ofício. Assim sendo, neste momento gostaria de expressar minha gratidão a todos aqueles que, de alguma forma, seja pela via institucional, seja pela via pessoal, me ajudaram a levar a bom termo o Doutorado em Antropologia Social.

Inicialmente, agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul pela oportunidade de fazer parte do grupo de alunos que, em 2007, ingressou no referido programa e que, ao longo do curso, recebeu apoio para pesquisas e financiamento para participação em eventos tanto nacionais como internacionais.

Agradeço também o apoio concedido pelo CNPq, através do Edital Universal nº 15, coordenado pelo professor Ari Pedro Oro, que permitiu, através dos recursos dele providos, a realização de toda a minha pesquisa de campo no exterior, bem como de outros dois colegas, Daniel Francisco de Bem e Daniel Alves.

Também sou imensamente grato à a CAPES e o seu programa de bolsas de estudo. Sem a bolsa teria sido muito difícil realizar este trabalho. Também, não menos importante é o agradecimento que faço a direção do Partido Social Cristão, por me permitirem acompanhar todo o trabalho que desenvolveram ao longo dos últimos quatro anos no Brasil, e ao Movimento Socialista dos Trabalhadores, onde também pude acompanhar suas ações durante meu trabalho de campo na Argentina. Agradeço, ainda, as lideranças religiosas que de forma cortês, me receberam em seus templos e casas de religião com vistas ao acompanhamento de seu trabalho religioso e político, nos três países em que realizei a pesquisa.

Entre as lideranças religiosas destaco os evangélicos Luis Antônio Bazerque, da Igreja BRASA, de Porto Alegre; Omir Alves, da Igreja Batista de Montevideu e Anabella Schiaffino, da Igreja Batista de Buenos Aires. Agradeço também os líderes afro-religiosos no Uruguai Mãe Susana de Andrade e Júlio Kronberg, por me cederem parte de seu acervo pessoal de fotos para a construção de uma sequência fotoetnográfica acerca de sua participação nas eleições uruguaias de 2009. Em Porto Alegre, agradeço os babalorixás, Áureo

de Ogum, Cleón de Oxalá e Luis Antônio de Xangô Aganju, pela atenção dispensada em vários momentos da pesquisa, assim como as ialorixás Ieda de Ogum e Vera Soares de Oya Laja.

Agradeço, também, ao meu orientador Ari Pedro Oro, por todo o tempo e apoio despendido ao longo desses quatro anos em que estive desenvolvendo os meus estudos de doutoramento sob sua orientação. Aos membros que compuseram a banca de qualificação do doutorado, José Rogério Lopes e Valdir Pedde, pelas contribuições oferecidas na ocasião por suas arduições.

Também expresse meu agradecimento aos colegas do Núcleo de Estudos da Religião (NER) pelos muitos momentos de trocas intelectuais e reflexivas que contribuíram para o amadurecimento das análises constantes nesta tese.

E, por último e não menos importante, agradeço aos meus pais, Pedro Antônio Meirelles Filho e Abigai Silva Meirelles, e meu irmão André Meirelles, pelo apoio dado nesses quatro anos que compõem esse ciclo de estudo. Agradeço também aos amigos de longa data, Daniel Francisco de Bem e Daniel Alves, que me acompanharam tanto durante os estudos de doutorado como durante a pesquisa de campo nos dois países supracitados e, a Grazielle Schweig e Vanda Pantoja pelo debate e a convivência proporcionados durante o processo de construção do projeto que antecedeu essa tese. A eles e a elas, meu profundo agradecimento pela amizade, apoio e carinho que me dispensaram durante todo esse período.

A eles ainda agrego as meninas do NER, com as quais compartilhamos muitas idas a campo, acompanhando as eleições e as atividades desenvolvidas nas diferentes igrejas e casas de religião pelas quais circulamos nos últimos quatro anos. À Rosilene Schoenfelder, a Joana Morato de Carvalho, a Eleana Catacoras Salas e a Mariana Reinisch Picolotto, com grande carinho agradeço a convivência e os momentos que tivemos juntos em campo durante parte da pesquisa realizada em Porto Alegre.

Aos amigos e amigas que nessa trajetória acadêmica têm me acompanhado de diferentes formas deixo também meu agradecimento, especialmente Ângela Fernandes, Adriana Weege, Thiago Ingrassia e Leandro Raizer.

Enfim, dedico esta tese a todos os que aqui foram citados e espero que, assim como o trabalho de outros antropólogos da religião que me antecederam

me inspiraram no exercício da alteridade e no ofício de antropólogo, essa possa, modestamente, também servir a outros que virão depois de mim como uma fonte de pesquisa e inspiração para realização de outros trabalhos no campo da antropologia da religião.

TÍTULO: Imaginários políticos e religiosos no sul da América Latina

RESUMO: A presente tese de doutorado versa sobre encontros e aproximações de imaginários políticos e religiosos na Argentina, no Brasil e no Uruguai. Sobretudo, enfoca-se neste trabalho as imbricações existentes entre o campo político e o campo religioso por ocasião dos processos eleitorais ocorridos em Porto Alegre (BR), Buenos Aires (AR) e Montevideú (UY), nos anos de 2008 e 2009. Utilizamos a ideia de um esquema tetraédrico conceitual (ETC) sobre o qual interagem três variáveis consideradas, quais sejam: as representações individuais e coletivas (RIC), a memória individual e coletiva (MIC) e os imaginários políticos e religiosos (IRP), que operam sobre um meio comum que denominamos como matriz cultural cisplatina (MCC). Neste sentido, para a realização do presente estudo utilizamos da etnografia multi-situada e de inserções constantes em campo nas três cidades mencionadas, onde realizamos entrevistas com indivíduos ligados a diferentes expressões religiosas e tendências políticas. Interessou-nos apreender quais são os aportes comuns existentes nas três cidades e em que medida, estes, facilitam o processo de transnacionalização religiosa. Da mesma forma importa-nos considerar como religiões tidas como tipicamente brasileiras, ao atravessarem as fronteiras nacionais em direção ao Uruguai e a Argentina, levam consigo formas de ser e estar no político que nestes locais são reproduzidas no interior de redes de interação existentes entre pastores e pais-de-santo destes três países.

Palavras-Chave: Religião, Política, Imaginário, Transnacionalização, América Latina.

TITLE: Religious and political imaginaries in Southern Latin America

ABSTRACT: This thesis deals with encounters and approaches of political and religious imaginaries in Argentina, Brazil and Uruguay. Especially, this work focuses on the imbrications between political and religious fields on the occasion of electoral processes that took place in Porto Alegre (BR), Buenos Aires (AR) and Montevideo (UY), in 2008 and 2009. Also, we use the idea of a tetrahedral conceptual scheme (ETC) in which three considered variables interact, namely: the individual and collective representations (RIC), the individual and collective memory (MIC) and the religious and political imaginaries (IRP) which operate on a common medium that we call as “cisplatin” cultural matrix (MCC). In this sense, for the accomplishment of the present study we use multi-situated ethnography and constant insertions in field in the three mentioned cities, where we carried on interviews with individuals connected to different religious expressions and political trends. We were interested in understanding what are the common inputs existing in the three cities and to what extent they facilitate the process of religious transnationalization. Similarly, we are concerned to consider how religions that are understood as typically Brazilian, taken as they cross national boundaries toward Uruguay and Argentina, carry with themselves ways of being in the political, which in these places are reproduced within the networks of interaction between “pastores” and “pais-de-santo” of these three countries.

KEYWORDS: Religion, Politics, Imaginary, Transnationalization, Latin America.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	14
CAPÍTULO 1. PERCURSO TEÓRICO-METODOLÓGICO.....	20
1.1. Antecedentes da pesquisa	20
1.2. Conceitos-chave.....	22
1.2.1. O conceito de Memória Coletiva em Maurice Halbwachs e sua utilidade para o entendimento da noção de imaginário	22
1.2.2. Mitos, heróis, tangos e tragédias: diferentes formas de contar o passado e representar-se no presente	29
1.2.3. Nem tudo é o que parece ser: das representações que construímos acerca de nós e dos outros	35
1.2.4. O imaginário como um campo contingente do real: memória coletiva e representação.....	40
1.3. O conceito de imaginário e sua utilidade para a presente pesquisa.....	44
1.4. O uso da etnografia multi-situada: as formações discursivas contingentes do real e o estudo de redes e de eventos-chave	47
1.4.2. Os eventos-chave e o estudo de redes de interação nacionais e transnacionais na bacia do Rio da Prata	49
1.5. A etnografia multi-situada.....	51
CAPÍTULO 2. RELIGIÃO E POLÍTICA NO CONTEXTO CISPLATINO: BRASIL, URUGUAI E ARGENTINA	56
2.1. Contextualização histórica	65
2.1.1. Os católicos e a política no Brasil.....	65
2.1.2. Os evangélicos e a política no Brasil.....	79
2.1.3. Os afro-brasileiros e a política no Brasil	87
2.1.4. Os católicos e a política na Argentina	90
2.1.5. Os evangélicos e os afro-brasileiros e a política na Argentina.....	97
2.1.6. Os católicos, os evangélicos, os afro-brasileiros e a política no Uruguai	108
CAPÍTULO 3. CENAS BRASILEIRAS DAS RELAÇÕES ENTRE RELIGIÃO E POLÍTICA	118
3.1. Os Católicos e a política em Porto Alegre: uma etnografia da Procissão de Nossa Senhora dos Navegantes.....	118
3.1.1. Primeiro ato: O religioso e a rua como espaço de religiosidade ...	119

3.1.2. Segundo Ato: O político e a rua como o espaço da política.....	123
3.1.3. Terceiro Ato: Religioso e Político se misturam	125
3.1.4. O que devemos guardar disso.....	128
3.2. Os evangélicos e a política em Porto Alegre: O Partido Republicano do Brasil e seus candidatos	129
3.2.1. O Partido Republicano do Brasil e seus candidatos: Um breve histórico	130
3.2.2. Um fotoetnografia do tempo da política: o comício de apoio do PRB a candidatura de Maria do Rosário.....	133
3.2.3. O caso do PRB: algumas considerações	147
3.2.4. O Partido Social Cristão e seus candidatos	147
3.2.5. O Partido Social Cristão e as Eleições Municipais de 2008 em Porto Alegre	148
3.3. Os afro-brasileiros e a política em Porto Alegre.....	151
3.3.1. O deslocamento de sentido da ação e a práxis estruturada das religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul	151
3.3.4. O político e o religioso nas eleições de 2008 em Porto Alegre: a campanha de Maria do Rosário junto a lideranças religiosas afro-brasileiras	151
CAPÍTULO 4. AS RELAÇÕES ENTRE RELIGIÃO E POLÍTICA NO URUGUAI	160
4.1. Etnografando redes políticas de pastores e pais-de-santo no Uruguai	160
4.2. Fotoetnografia do evento dos aposentados na praça Cagancha, em Montevideu.....	166
4.3. Fotoetnografia do evento na avenida Libertador.....	171
4.3. Fotoetnografia da participação da Susana Andrade e Júlio Kronberg nas eleições de 2009 no Uruguai.....	184
4.4. Religião e Política no Uruguai: do secular ao não-secular.....	191
CAPÍTULO 5. CENAS DA RELAÇÃO ENTRE RELIGIÃO E POLÍTICA NA ARGENTINA	200
5.1. Etnografando redes de pastores e políticos na Argentina	200
5.2. Religião e política na Argentina: do não secular ao secular	211
CAPÍTULO 6. RELIGIÃO E POLÍTICA NOS TRÊS PAÍSES DO MERCOSUL: UMA ABORDAGEM COMPARATIVA	226
6.1. Religião e política no contexto transnacional: diferentes formas de ser e estar na política	228

6.2. Para além das fronteiras nacionais: novos mundos, velhos paradigmas	233
6.3. Pensando uma tipologia para o caso cisplatino	235
CAPÍTULO 7. CONSIDERAÇÕES FINAIS	240
Referências Bibliográficas	250
Referências acessadas na Web	259

INTRODUÇÃO

O que o Uruguai, a Argentina e o Brasil têm de similar e de diferente no que se refere às representações acerca do político e do religioso? Em que medida essas duas instâncias se aproximam e se separam? Em que medida fatores históricos incidem sobre as representações existentes nestes três países? É fundamentalmente na tentativa de responder a essas três questões que versa esta tese.

A pesquisa de campo foi realizada nas cidades de Porto Alegre, Buenos Aires e Montevideu, nos anos de 2007, 2008 e 2009. Nos dois últimos anos estivemos nas capitais platinas graças ao projeto de pesquisa ligado ao Edital Universal nº 15 do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq-BR), que desde o ano de 2007 financiou o projeto “Transnacionalização religiosa”, coordenado pelo professor Ari Pedro Oro e do qual participaram eu, Daniel Alves e Daniel Francisco de Bem. Neste sentido, durante dois meses acompanhamos as eleições realizadas nesses países nos anos de 2008 e 2009. No caso argentino foram as eleições para deputado nacional, realizadas em 28 de junho de 2008, momento em que, neste país, renovava-se cerca de 30% do parlamento nacional. No caso do Uruguai, tratava-se das eleições presidenciais que se realizaram em dois turnos, o primeiro no dia 25 de outubro de 2009 e, o segundo, no dia 29 de novembro de 2009, que levou Pepe Mujica a presidência do país.

No que se refere ao Brasil, os dados coletados referem-se a dois períodos distintos. O primeiro, ligado as eleições proporcionais de 2008, e o segundo as eleições majoritárias de 2010, onde foram escolhidos o novo Presidente da República, os novos governadores dos Estados, assim como os deputados federais e estaduais que passaram a compor tanto os legislativos estaduais como federais.

A pesquisa de campo contou principalmente da realização de quase duas dezenas de entrevistas semi-estruturadas, realizadas com distintos agentes religiosos e políticos, da coleta de material etnográfico produzido nos meios políticos e religiosos e da observação participante de diversos rituais políticos e religiosos. Igualmente, foi incorporado à tese material audiovisual oriundo dos meios religiosos e políticos, além de outros, encontrados na internet.

A amplitude de dados obtidos nos quatro anos de pesquisa implicaram na realização de um recorte do material, a partir do qual busco trabalhar sobre dois planos: um que envolve as percepções mais genéricas detectadas no conjunto da população de cada uma destas cidades e outro, onde, a partir da etnografia, procuro trabalhar as especificidades do campo político e religioso em cada um dos países.

Para relatar a forma como me inseri nas redes político-religiosas na cidade de Porto Alegre, recordo um trecho de Wagner Gonçalves da Silva:

Em um dos ritos de iniciação cabula, modalidade de culto afro-brasileiro registrada nos fins do século XIX, o adepto deveria entrar no mato com uma vela apagada e voltar com ela acesa, sem ter levado meios para acendê-la, e trazer, ainda, o nome de seu espírito protetor. O ofício do etnógrafo, para mim, guarda muitas semelhanças com esta cerimônia, pois frequentemente nos vemos perdidos em meio ao campo num reino obscuro de um conhecimento ainda não articulado até que possamos voltar trazendo à luz significados encobertos. (SILVA, 2006)

Foi assim que me senti quando pela primeira vez cheguei a campo em 2007, numa reunião do Partido Social Cristão, na Assembleia Legislativa. Havia há pouco entrado no doutorado e tentava pensar um objeto de pesquisa. Sabia que desejava trabalhar com as relações entre o político e o religioso, entre imaginários e representações, mas ainda não sabia com quem, onde e quando. Era essa a vela que levava para o mato quando ia a campo e acompanhava eventos políticos e/ou religiosos. Todavia, ainda não tinha os meios para acendê-la, muito menos sabia que, naquele dia, conheceria alguns de meus principais informantes e interlocutores¹ que, mais adiante, me introduziriam em suas redes de contatos que apontavam tanto para o Uruguai quanto para a Argentina, me levando pelas vias vicinais, longe das autovias e das grandes redes já consolidadas pelas grandes igrejas pentecostais.

Hoje, busco problematizar o meu papel em campo e pensar “o momento de minha saída da invisibilidade”, como diria GEERTZ (1989), como o momento em que me tornei um elemento importante no imaginário nativo, na medida em que havia resolvido me inserir num partido pequeno ao invés de um grande e que, segundo eles, estava escrevendo um livro sobre eles. E não

¹ A saber: Maria Delurdes Portal de Almeida, então secretária do PSC no município de Porto Alegre; e, Cláudio Getúlio Vargas que naquele momento exercia no partido a função de coordenador metropolitano do PSC no estado do Rio Grande do Sul.

foram poucas as vezes que me diziam, “anota isso...”; “isso é importante...”; “estamos fazendo história...”, ou, ainda, quando me chamavam para participar de eventos com vistas a dar maior legitimidade ao trabalho que estava sendo desenvolvido dentro do partido e mostrar a todos que estavam sendo observados, que chamavam a atenção. Foi assim que, muitas vezes, fui apresentado aos correligionários de Getúlio Vargas junto com as bolsistas de iniciação científica do Núcleo de Estudos da Religião (NER) que também pesquisavam o partido.

Pensar esse lugar é, portanto, pensar o lugar que ocupava e ocupo no imaginário de meus informantes e como foi importante nisso o fato de interagir com eles, de orar com eles no início e no fim das reuniões, quando todos se davam as mãos e faziam uma oração conduzida por Getúlio ou, ainda, no momento pós-eleitoral de 2008, numa noite fria, na esquina da Cância Gomes com a Farrapos, acompanhar o resultado final do Tribunal Regional Eleitoral e ter sido convocado por Getúlio, sem aviso prévio, a fazer uma análise dos resultados, do que deu certo, do que deu errado, mesmo não sendo filiado ao partido. Ou, ainda, quando mais adiante fui convidado a compor sua equipe de trabalho e acompanhar todo o processo de (re)estruturação do partido com vistas as eleições de 2010.

E foi nessa relação de reciprocidade com os informantes que adentrei na rede de contatos e interação de Getúlio Vargas, delineando novos rumos para minha tese a partir de contatos travados com novos informantes a ele ligados, como por exemplo, Luiz Bazerque, da Igreja Batista Renovada de Porto Alegre (BRASA), Olmir Alves, da Igreja Batista de Montevideu, Isaías Figueiró, da Igreja Encontros de Fé, entre outros.

É a partir desse lugar privilegiado, destes caminhos vicinais e da rede de contatos, que cheguei a pastores e igrejas, políticos e partidos na Argentina, como mostrarei nesta tese.

Já meus contatos com pais e mães-de-santo argentinos se deram sobretudo em Porto Alegre, na casa de mãe lada do Ogum e de pai Cleón de Oxalá, para onde acorriam os argentinos para a realização de atividades e compromissos religiosos ligados a sua religião. Por isso mesmo, a pesquisa de campo realizada nos dois meses em que estive em Buenos Aires foi, fundamentalmente, em torno das redes de afro-religiosos e de evangélicos associadas a agentes brasileiros.

No que se refere especificamente ao Uruguai, onde estive por dois meses entre os dias 28/09 e 16/10 de 2008 e entre os dias 28/4 a 28/5 de 2009, o contato com os pastores que lá atuam se deu de forma mais direta, a partir das redes de relações de Getúlio Vargas, da Igreja Betel, e de Luiz Bazerque, da Igreja Batista Renovada. No caso dos afro-brasileiros, acompanhei sobretudo o trabalho desenvolvido por mãe Susana e Júlio Kronberg, aos quais fui apresentado por meu colega do doutorado e também pesquisador naquele país, Daniel Francisco de Bem.

Já com relação a Argentina, onde estive também por cerca de dois meses, entre os dias 28/5 e 30/6 do ano 2008 e, no ano seguinte, retornei entre 27/9 e 4/10 de 2009, mantive contato com pastores e candidatos evangélicos que lá atuam, mais especificamente, uma candidata, Anabella Schiaffino, ligada ao movimento Acción Ciudadana e composta por membros de diversas igrejas e, outros, ligados ao Movimento Socialista de Trabalhadores.

O ponto que une as etnografias com os dois segmentos religiosos são as redes interpessoais de pastores e pais-de-santo que atuam e interagem nos três países supracitados e a forma como estes se inserem no campo político a partir de diferentes contextos sócio-políticos. Sobretudo, relativamente à questão que norteia esse estudo, busco perceber de que forma, a que tempo, e a partir de que referenciais se dá a inserção de diferentes lideranças religiosas no campo político dos três países e, em especial, o peso que possui neste contexto o contato com redes de pastores e pais-de-santo brasileiros que desenvolvem atividades naqueles países. Observo, ainda, em que sentido seu trabalho religioso acaba, também, por socializar entre seus fiéis e filhos-de-santo formas de ser e estar na política típicas dos modelos de organização e estruturação presentes no Brasil, tanto entre os evangélicos quanto entre os afro-brasileiros.

Esta tese está dividida em seis capítulos. No capítulo 1, de natureza teórico-metodológica, busco trazer ao leitor os antecedentes da pesquisa e alguns conceitos-chaves que utilizarei no decorrer da tese para o entendimento do objeto da presente pesquisa. Nesse sentido, inicio esse caminho pensando a questão do tempo presente e do tempo passado, a partir do conceito de memória coletiva de Maurice Halbwachs. Viso, com isto, perceber a forma como tanto brasileiros quanto uruguaios e argentinos operam com diferentes representações de si e do outro a partir de diferentes contextos históricos, e da

forma como o campo político e o religioso se constroem nestes diferentes países. Da mesma maneira, ainda neste item exploro a noção de imaginário e a forma como esta interage com as noções de memória coletiva de Maurice Halbwachs e de representação coletiva de Emile Durkheim.

Por outro lado, neste capítulo, discuto a questão da etnografia multi-situada. Mais especificamente, através da ideia de ponto nodal e de evento-chave busco seguir diferentes redes de pastores e pais-de-santo que atuam nas três cidades, Porto Alegre, Buenos Aires e Montevideu.

No capítulo 2, de natureza histórica, realizo uma digressão sobre a forma como, ao longo do tempo, foram sendo tecidas as relações entre os campos religioso e político nos três países supracitados. Em especial, busco enfatizar as peculiaridades que cercaram essa relação, ora de afastamento, ora de aproximação, entre as coisas do mundo e as coisas de deus, no que se refere a três segmentos religiosos específicos, a saber: os católicos, os evangélicos e os afro-brasileiros. Também, me ocupo da forma como, nestes países, deram-se as relações entre o campo político e o campo religioso, em especial no que tange a presença de diferentes candidaturas religiosas em momentos distintos da história de cada um dos países e/ou da forma como em determinados momentos essa relação entre os dois campos se tornou mais tensa do que em outros.

A estes dois capítulos seguem outros três etnográficos, que se ocupam de cada um dos três países onde realizei a pesquisa e da forma como se dão, neles, as relações entre o político e o religioso. Para isso, me amparo fundamentalmente na pesquisa de campo realizada nos países, nos anos de 2008, 2009 e 2010.

Me ocupo, no capítulo 3, do caso brasileiro, analisando três eventos-chave observados em Porto Alegre nos quais política e religião se relacionam, a saber: a procissão de Nossa Senhora dos Navegantes, realizada no ano de 2008; a participação do Partido Republicano do Brasil e seus candidatos a vereador nas eleições municipais de 2008; e a participação de um partido ligado ao segmento religioso, o Partido Social Cristão, nas eleições supracitadas.

No capítulo 4, seguindo o caminho traçado no capítulo 3, realizo esse mesmo movimento e busco analisar a forma como se deu a atuação das lideranças religiosas afro-brasileiras e evangélicas nas eleições presidenciais

que se realizaram no Uruguai, que culminou na eleição de seu atual presidente, Pepe Mujica. Para isto, exploro a forma como ocorreu a atuação do primeiro segmento, através da lista Atabaque 7777, coordenada por mãe Susana de Andrade e Pai Julio Kronberg, ambos tidos como lideranças fortemente reconhecidas por este segmento no Uruguai, e do segundo, através da atuação do segmento evangélico, a partir de Omir Alves, da Igreja Batista Renovada de Montevideú.

Já no capítulo 5, dedicado ao caso argentino, ocupo-me das atividades desenvolvidas por duas lideranças políticas e religiosas, uma do Movimento Socialista de Trabalhadores (MST), representada por Guillermo Paganini e outra, ligada a lista 179, pertencente ao Partido Accion Ciudadana e que congrega, entre os membros da referida lista, lideranças religiosas evangélicas ligadas a diferentes denominações que atuam na cidade de Buenos Aires.

A estes capítulos etnográficos segue-se o capítulo 6, onde teço algumas comparações acerca do observado nos três países no que se refere ao campo político e ao religioso. Também, busco pensar a forma como se deu a expansão do segmento evangélico e afro-brasileiro em cada um destes países a partir da matriz brasileira da qual são provenientes e/ou das relações existentes entre pastores e país-de-santo de cada um destes países.

Nas considerações finais retomo o que foi apresentado no esquema conceitual enfatizando que, na realidade estudada, observam-se elementos comuns de uma mesma matriz simbólica que opera nos três países, malgrado as especificidades religiosas e políticas neles existentes.

CAPÍTULO 1. PERCURSO TEÓRICO-METODOLÓGICO

Discorro, no presente capítulo, sobre os conceitos privilegiados no presente trabalho, bem como a metodologia empregada para a apreensão dos dados etnográficos. Início, porém, falando sobre os antecedentes da pesquisa.

1.1. Antecedentes da pesquisa

A presente pesquisa se insere nos estudos da antropologia da religião e têm como mote de análise as relações que este campo estabelece com o campo político. Seu objeto de análise se situa na imbricação entre os dois campos e se ocupa especificamente do modo como diferentes imaginários políticos e religiosos são produzidos e elaborados no interior de diversas matrizes religiosas por ocasião da sua entrada no campo político.

Tal empreendimento intelectual não se reduz ao período que se inicia em 2007, com o meu ingresso no Curso de Doutorado em Antropologia Social, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. É fruto de uma trajetória de participação no Núcleo de Estudos da Religião (NER/UFRGS), que se iniciou quando comecei a cursar as disciplinas do curso de Ciências Sociais desta Universidade. Na oportunidade, obtive o primeiro contato com o trabalho desenvolvido pelo professor Ari Pedro Oro junto a esse Programa de Pós-Graduação e ao Núcleo de Estudos. Nesta ocasião, participei, junto com o referido professor de pesquisa realizada com jornalistas, políticos e médicos, assim como alunos das áreas de saúde, humanas e exatas, acerca dos valores do humanismo que se faziam presentes em sua formação, dentre os quais a religião enquanto uma das variáveis a serem observadas no estudo.

Buscava, neste estudo, juntar o interesse pela antropologia social, despertado já no primeiro semestre do curso em 1998, nas aulas da professora Cláudia Fonseca, com o de bolsista de Iniciação Científica (PIBIC/CNPq) do Departamento de Ciência Política, sob orientação dos professores Marcello Baquero e Jussara Reis Prá. Assim, a relação entre religião e política apareceu já nos meus primeiros trabalhos apresentados nos Salões de Iniciação Científica (SIC) dos anos de 1999 e 2000, até a minha conclusão do curso em 2002, quando coleí grau no curso de Ciências Sociais.

Na sequência cursei o mestrado junto à Faculdade de Educação da

UFRGS, interstício temporal que, para usar um dos títulos da obra de Lévi-Strauss, estive “De perto e de longe” da Antropologia Social. De perto, porque participava das reuniões do NER, cursava disciplinas da graduação e da Pós, ora como aluno efetivo ora como ouvinte, debatia textos, escrevia textos, ensaiava análises, etc. De longe, porque estava em outro *campus*, estudando o uso de computadores e tentando, à luz das leituras de Bruno Latour, realizar um estudo de antropologia simétrica que me permitisse entender a realidade dos alunos de ensino médio e a forma como estes lidavam com a tecnologia no seu cotidiano (MEIRELLES, 2005).

Entre os anos de 2005 e 2007 atuei como professor substituto e como pesquisador ligado ao NER, ocasião em que passei por um período de amadurecimento teórico-conceitual e intelectual a partir da interação com outros colegas do Núcleo e de leituras que agora, dada a maior disponibilidade de tempo dedicado à pesquisa antropológica, podia realizar com mais calma e acuidade. Neste sentido, destaco a importância que teve neste processo a interlocução, sempre presente, com colegas da antropologia através das reuniões do Núcleo que se realizavam a cada quinze dias.

Além desses encontros e interações acadêmicas, reputo importante para a construção do presente objeto de tese os contatos que mantive com o antropólogo canadense André Corten, o qual, por várias vezes, tive a oportunidade de acompanhar em suas pesquisas de campo junto a comunidades de baixa renda em Porto Alegre e/ou em levantamentos realizados por ele junto a essas comunidades. André Corten proporcionou-me diálogos riquíssimos acerca da noção de imaginário e me levou a entrar em contato com a obra de Ernesto Laclau.

Feita essa breve digressão de minha aproximação com o tema desta tese, busco, na sequência, explicitar os conceitos que utilizo no presente estudo, ao mesmo tempo em que situo historicamente o objeto da presente pesquisa no âmbito dos estudos antropológicos, em especial daqueles ligados aos imaginários político e religioso existentes na área geográfica do Prata – também denominada, por RAMA (2001), como área cultural cisplatina.

1.2. Conceitos-chave

1.2.1. O conceito de Memória Coletiva em Maurice Halbwachs e sua utilidade para o entendimento da noção de imaginário

Se, como apregoa HALBWACHS, a memória é formada por experiências e vivências que são para o indivíduo testemunhos vivos de algo que passou, tem-se então que, de alguma forma, esta deverá se fazer presente no cotidiano dos indivíduos que a evocam, ora para corroborar com algo que tendem a ter como certo, ora para questionar certezas que doutra forma estariam dadas. A essa lembrança - testemunho de um tempo passado que se faz presente em nosso pensar como *juris defendis* da experiência, como *senhor da verdade inconteste* que julga os fatos e coloca-os em uma teia de sentidos associando-os a outros referentes, ressemantizando-os e dando-lhes novos sentidos, significados e interpretações aos quais a partir de seu contato com novos excertos do real - damos o nome de memória.

Recorrer a estes testemunhos nos serve, segundo HALBWACHS (2006), para que possamos, de certa forma, enfraquecer ou reforçar um argumento acerca do qual já temos algum conhecimento. Tal procedimento, contudo, não nos é estranho e recorremos a ele - mesmo que não tenhamos consciência de que realizamos tal operação - desde a mais tenra idade, quando, por exemplo, associamos o calor produzido por uma chispa de madeira incandescente à dor causada por uma queimadura na pele que tivemos ao entrar em contato com esta. Disso resulta que, no presente, tomamos mais cuidado com chispas de madeira incandescentes, pois estas queimam e nos causam dor quando entramos em contato com elas.

A esse “eu” que testemunha a partir daquilo que viu, viveu e experienciou, denominamos de memória individual. Contudo, esse não é o único caminho de que podemos nos servir para “reforçar” ou “enfraquecer” um argumento, uma vez que podemos, a priori, a partir do relato que nos é trazido por outras pessoas através de experiências por elas vividas e/ou da existência de um manancial comum de conhecimentos que são anteriores, selecionar qual decisão deve ser tomada. A essa multiplicidade de vozes que são parte do ser e que servem ao “eu sensível”, que é compartilhado com os diferentes grupos sociais com os quais interage quotidianamente, damos o nome de memória coletiva.

Neste sentido, o grupo com o qual são compartilhadas essas lembranças, como diria HALBWACHS, pode ser entendido a partir de certo referencial semântico e de sentido que possui e que lhe serve como campo contingente de sua experiência pessoal sensível, fornecendo-lhe certas orientações e limites acerca do mundo que o cerca e daquilo que lhe é possível saber, a partir tanto de suas vivências e experiências pessoais como das vivências e experiências daqueles com os quais mantém contato ao longo da vida. Sendo assim, como já nos apontou o próprio autor jamais estamos sós, e sempre trazemos conosco a lembrança de algo que passamos, fato este que corrobora a tese durkheimiana de que não somos simplesmente uma *tabula rasa*, mas que aprendemos a partir daquilo que vivemos e experienciamos, daquilo que nos é passado pelas gerações anteriores através daquelas instituições que têm a função de nos preparar para o convívio em sociedade.

Contudo, as lembranças a que se refere HALBWACHS não são esporádicas e intemporais como pode parecer à primeira vista, uma vez que envolvem, em sua gênese, uma extensa teia de relações e significados que é acionada no momento em que esta nos “salta à mente”. Nestas teias de significado, para usar a terminologia de GEERTZ (1989), tais lembranças são dotadas de sentido no interior da cultura na qual o indivíduo está inserido e é através destas relações tecidas por elas que o indivíduo irá enxergar o seu mundo, a partir de esquemas simbólicos que lhe são comuns e que orientam sua *práxis quotidiana* a partir de algumas afinidades que lhe são eletivas (WEBER, 2002). Contudo, como coloca HALBWACHS (2006, p. 39),

Para que nossa memória se aproveite da memória dos outros, não basta que estes nos apresentem seus testemunhos: também é preciso que ela não tenha deixado de concordar com as memórias deles e que existam muitos pontos de contato entre uma e outras para que a lembrança que nos fazem recordar venha a ser reconstruída sobre uma base comum. Não basta reconstituir pedaço a pedaço a imagem de um acontecimento passado para obter uma lembrança. É preciso que essa reconstrução funcione a partir de dados ou de noções comuns que estejam em nosso espírito e também no dos outros, porque elas estão sempre passando destes para aquele e vice-versa, o que será possível somente se tiverem feito parte e continuarem fazendo parte de uma mesma sociedade, de um mesmo grupo.

Depreende-se disto duas considerações importantes para este trabalho. A primeira delas diz respeito à relação eu-todo, uma vez que quanto mais distante o sujeito se encontra do grupo de origem mais difícil torna-se restaurar

em sua totalidade determinadas “entradas mentais” – ou “lembranças” para utilizar a terminologia de HALBWACHS – fora da teia de significados que lhe originou e que a dota de sentido, ou seja, o “eu” como parte do “todo”. A segunda diz respeito ao cumprimento do caminho inverso, onde, mesmo longe desta memória coletiva original, somos capazes de reproduzir grande parte do manancial de informações disponíveis, mas não sua totalidade.

Eis, então, um primeiro pressuposto a ser considerado, qual seja, de que apesar da memória individual ser parte constituinte da memória coletiva de um grupo, a primeira não detém a totalidade daquela que ajuda a constituir. E disto deriva um segundo pressuposto, que tem seu assento na formulação durkheimiana clássica, que postula a relação entre a parte e o todo, ou seja, que o todo não é a simples soma das partes, mas sim o resultado de um conjunto de relações que são construídas a partir de diferentes redes de significados. Sendo assim, ainda segundo HALBWACHS,

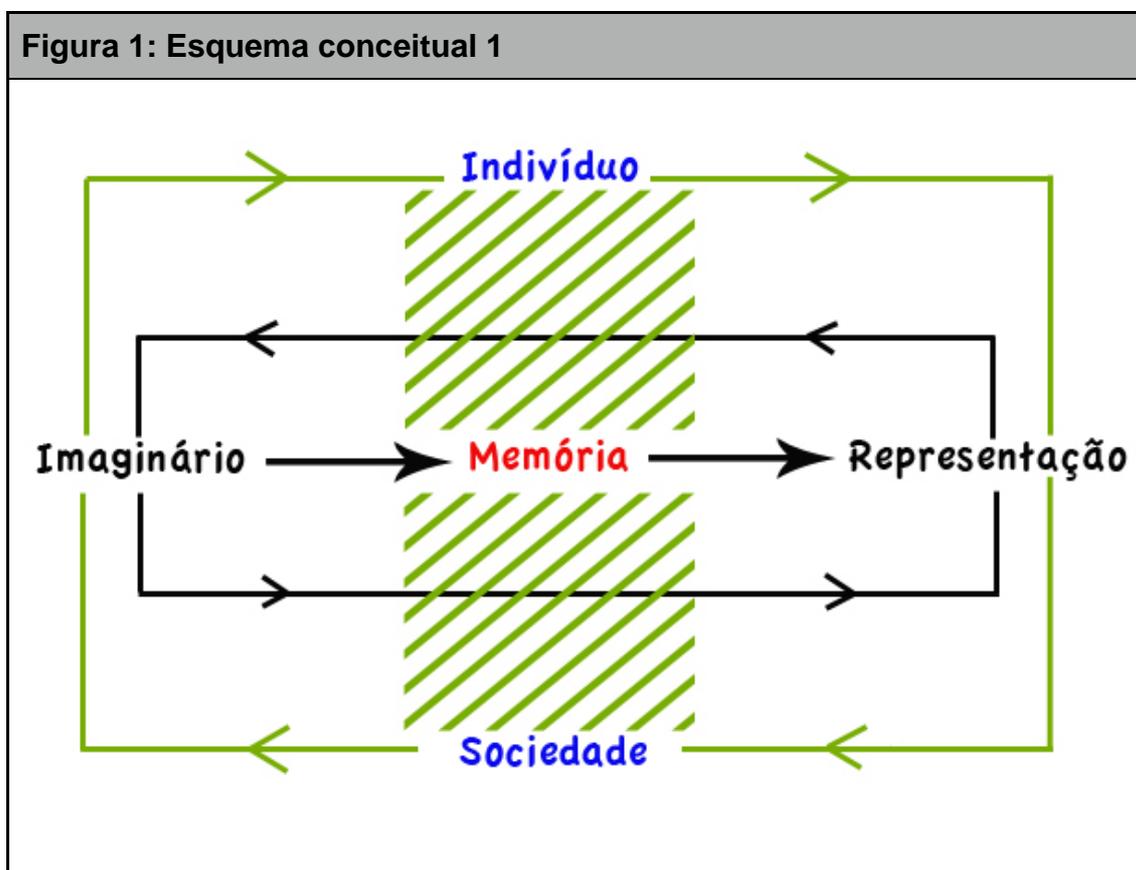
No primeiro plano da memória de um grupo se destacam as lembranças dos eventos e das experiências que dizem respeito à maioria de seus membros e que resultam de sua própria vida e de suas relações com os grupos mais próximos, os que estiveram mais frequentemente em contato com ele. [...] Normalmente um grupo mantém relações com outros grupos e muitos acontecimentos e também muitas idéias resultam de semelhantes contatos. Às vezes essas relações e esses contatos são permanentes ou, em todo caso, se repetem com muita frequência, prosseguem durante muito tempo (HALBWACHS: 2006, p. 51-52).

Ainda nesta direção, é comum quando moramos muito tempo num mesmo lugar começarmos a criar vínculos, ter amigos, formar grupos para fins determinados e, enfim, no microcosmo de nossa rede de relações, acabarmos por reproduzir as estruturas da sociedade complexa da qual fazemos parte. No entanto, como diria BOURDIEU (2007), esse microcosmo não se apresenta homogeneamente em termos de valores, símbolos e memórias compartilhadas. Pois em qualquer campo do social – visto que este é um campo em permanente disputa – os indivíduos tendem a ter uma maior afinidade com determinados grupos, pontos de vista, etc. Tal microcosmo, desta maneira se complexifica e torna-se um campo político, um campo de disputa de interesses, de poder. Outrossim, no que tange ao campo religioso, este segue uma dinâmica parecida que envolve escolhas e afinidades eletivas a uma ou outra doutrina em função de condicionantes que estão dados ou de necessidades específicas de um ou outro grupo que nele se insere.

Neste sentido, torna-se impossível evitar que esses dois campos – o político e o religioso – mesmo que não estejam diretamente relacionados, não interajam entre si na produção de um “intertexto”, de uma memória que é o resultado das posições que estes dois campos possuem nas redes de significado que subjazem a diferentes esquemas simbólicos que produzimos a partir de nossas experiências vividas². Importa destacar ainda que é, também, nessa mesma teia de significados na qual estão inseridas tanto as representações individuais como coletivas que estas serão dotadas de um sentido latente e imanente e encontrarão assento em nosso imaginário.

Isto posto, podemos ensejar um primeiro esquema conceitual do caminho analítico que buscamos construir no decorrer deste item, qual seja:

Figura 1: Esquema conceitual 1



Fonte: Elaboração própria

Neste sentido, ao se referir a memória, HALBWACHS é bastante enfático quando afirma que

Em cada consciência individual as imagens e os pensamentos que resultam dos diversos ambientes que atravessamos se sucedem segundo uma ordem nova e que, neste sentido, cada um de nós têm

² Algo não muito diverso daquilo que observamos em relação as representações coletivas que possuímos acerca do mundo e das coisas que nos cercam.

uma história. Nesta fileira de estados, embora em separado cada um esteja ligado a um ou a muitos ambientes cujos pontos de encontro de alguma forma eles indicam, sua sucessão em si não é explicada por nenhum destes ambientes. Ela se apresenta para nós como uma série única em seu gênero. Desde então, esses estados nos parecem ligados a outros em nossa consciência. [E, assim...] A partir do momento em que entram nessa sequência interna e nela tomam o seu lugar, eles se organizam em um conjunto tão bem ligado que de bom grado imaginamos cada um emanando dos que o precedem e contendo em germe os que o seguem (HALBWACHS, 2006, p. 57-58).

Disto decorre, segundo o mesmo autor, que

Cada um deles [desses momentos/estados] é como um objeto que tem certa unidade e contornos bastante definidos: uma pessoa, um fato, uma ideia, uma sensação, e bem sabemos que se pensamos nelas é porque, efetivamente ou na imaginação, atravessamos um ou muitos ambientes sociais em cuja consciência essas representações tiveram e mantiveram (pelo menos por algum tempo) um lugar muito definido, uma realidade muito substancial. (HALBWACHS, 2006, p. 63).

De tal modo que,

É muito comum atribuímos a nós mesmos, como se apenas em nós se originassem, as ideias, reflexões, sentimentos e emoções que nos foram inspiradas pelo nosso grupo. [Pois,] Estamos em tal harmonia com os que nos circundam que, vibramos em uníssono e já não sabemos onde está o ponto de partida das vibrações, se em nós ou nos outros (HALBWACHS, 2006, p. 64).

Do que precede depreende-se que a memória individual nada mais seria do que um ponto de vista a partir de uma memória coletiva existente no grupo do qual se faz parte, e que a perspectiva que possui varia em função da posição que ocupa o sujeito, em cada momento, na teia de significados que envolve o conjunto daqueles com os quais interage e mantém relações ao longo de sua vida. Admitamos, por enquanto, como coloca o próprio criador da noção de memória coletiva, que as lembranças podem se organizar de duas maneiras diferentes, quais sejam: a) em torno de um determinado indivíduo que as percebe a partir de seu ponto de vista; e, b) no interior de um determinado grupo ou sociedade da qual são somente imagens parciais do conjunto de lembranças que compõe a memória coletiva deste mesmo grupo ou sociedade com os quais compartilha.

No que tange a memória individual, ela não está inteiramente isolada e fechada em si, como mostra a figura 1, mas precisa evocar lembranças que

são coletivas para, a partir delas, estabelecer pontos de referência que permitam ao indivíduo situar-se no tempo e no espaço enquanto um sujeito histórico, pois traz consigo as lembranças daquilo que foi e daquilo que será, as quais lhe são anteriores e fazem parte da memória dos outros, da memória dos lugares por onde esteve, da memória das pessoas com as quais conviveu, enfim, no plano mais abstrato, da nação ou do grupo do qual pertence.

Importa-nos reter, como exposto por HALBWACHS (2006, p. 79), o fato de que *nossa memória não se apoia [somente] na história apreendida, mas [também] na história vivida*. Dito de outra forma, para que a memória dos outros possa nos servir para reforçar e completar a nossa própria é preciso que as lembranças dos grupos não deixem de ter alguma relação com os acontecimentos que constituem nosso passado, pois dentro das teias de relações e significados em que estamos envolvidos existem relações de pertencimento que nos aproximam de um ou outro grupo, ora de forma estreita, ora de forma frouxa.

Topamos aqui com o principal axioma da ideia de memória coletiva proposta por HALBWACHS (2006, p. 106), qual seja: de que não existe nenhuma memória universal, mas que toda memória coletiva tem como suporte um grupo determinado no tempo e no espaço. E, neste sentido, faz-se necessário que, de alguma forma, entre essas lembranças mantenha-se um certo vínculo e delas para conosco. E é no interior desta história³, deste marco interpretativo, que é construído a partir das interações, que, também, nos tornamos sujeitos-ativos⁴ de nossa própria história e compartilhamos com aqueles que interagimos nossas interpretações acerca do mundo.

Decorre do exposto que quando a memória de uma sequência de fatos ou acontecimentos deixa de ter suporte na memória coletiva de um grupo, ou que esta deixa de ter corpo para aqueles que dele fazem parte, dispersando-se nos espíritos individuais, tem-se que a única forma de guardar essas

³ Cabe notar que, para HALBWACHS (2006), a história assim entendida, distingue-se da memória coletiva em pelo menos dois aspectos, uma vez que: 1) a memória coletiva é uma corrente de pensamento contínuo e retêm do passado somente o que ainda está vivo, ou que, ainda sobrevive na consciência do grupo; e, 2) diferentemente da história que é só uma e está disposta sobre uma linha temporal, a memória coletiva de uma sociedade, por sua vez, é composta de muitas memórias, das memórias coletivas dos grupos que a compõem e que, com ela, contribuem na construção de um manancial de lembranças comuns que podem ser acessadas por todos que dela fazem parte em função das relações e das posições que estes ocupam no próprio campo.

⁴ Se admitirmos, como exposto por HALBWACHS (2006), que a história nacional seja um resumo fiel dos acontecimentos mais importantes que modificaram a vida da nação temos que, esta, só fará sentido para o indivíduo se estiver relacionada a sua realidade e para este fazer palpável.

lembranças, preservando-as da voraz capacidade do tempo de as consumir, é através da palavra escrita, das narrativas escritas, as quais, como os relatos de viagem de outrora, são a única memória que nos resta do tempo do descobrimento. Assim, se, como sublinhado por HALBWACHS (2006, p. 109), é fato que *os escritos permanecem, enquanto as palavras e os pensamentos morrem*, é de se esperar que através da prova empírica tenhamos ao longo da história humana sistematizada a forma como diferentes grupos guardaram suas impressões, seus pontos de vista, através de livros, testemunhos e outras formas de registro de experiências e vivências.

Diante desta constatação podemos dizer, portanto, que considerado o conteúdo das memórias coletivas múltiplas como pertencentes a diferentes grupos com os quais interagimos e dos quais fazemos parte, é fato que, diferentemente da história, a memória coletiva retêm somente semelhanças, pois, ainda no que se refere à memória, segundo HALBWACHS (2006, p. 108),

Para que se possa falar de memória, é preciso que as partes do período sobre o qual ela se estende sejam diferenciadas em certa medida. [Pois,] Cada um dos grupos têm uma história. [De modo que,] Neles distinguimos personagens e acontecimentos - mas o que chama a nossa atenção é que, na memória, as semelhanças passam ao primeiro plano. [Uma vez que] No momento em que examina o seu passado, o grupo nota que continua o mesmo e toma consciência de sua identidade através do tempo.

Eis aqui uma brecha para começarmos a falar da ideia de imaginário. Mais especificamente, abordaremos os “entes” que povoam o imaginário: os mitos e os heróis (do cinema, da música e da literatura) para vermos como eles nos servem para entender o tempo presente bem como servem para entender a forma como brasileiros, uruguaios e argentinos, se vêem no mundo através de diferentes conjuntos de símbolos que consideram ser representativos de seu país.

Portanto, no item que se segue busco compreender o lugar que os mitos e os heróis ocuparam ao longo da história [e ainda ocupam hoje] no imaginário das diferentes regiões com as quais me ocupo neste trabalho.

1.2.2. Mitos, heróis, tangos e tragédias: diferentes formas de contar o passado e representar-se no presente

Desde os tempos mais antigos a literatura especializada e não-especializada registra a existência de mitos e heróis que são retratados na poesia, na arte, na música e na literatura e que, de tempos em tempos, se fazem presentes enquanto figuras centrais em diferentes ritos e cultos, sejam eles religiosos ou cívicos. A esses indivíduos destacados, dotados de valentia acima da média dos homens e que possuem alguma característica que lhes faz diferente da maioria dos homens, chamamos de heróis (FEIJÓ, 1984). Mas, antes do herói, como o concebemos hoje, em sua versão moderna, contavam os mitos, usados durante muito tempo como forma de explicar o mundo. O mito nada mais é, olhado por essa ótica, do que uma explicação para as coisas do mundo.

Interessa lembrar ainda que um mito não se torna mais ou menos verdadeiro na medida em que se obtém ou não sua prova empírica, mas sim, na medida em que serve aos indivíduos que dele compartilham como uma forma que lhes permite organizar o mundo. Sobretudo, o mito reitera o tempo passado, a memória de um tempo que passou e serve no presente através da prática religiosa e/ou cívica, para reiterar às gerações mais novas valores e crenças consideradas fundamentais para aqueles que os contam e os retomam no presente.

O mito é, assim, a busca da verdade eterna e envolve em si a realização de ritos e cultos que lhe dão corpo, assim como a retomada de narrativas que dão vida a heróis que, de outra forma, estariam confinados ao esquecimento daqueles que se deixam aprisionar nos porões da história. Se heróis existem ou não, não é o que buscaremos aqui responder. O que importa guardar é, antes de mais nada, o papel que estes ocuparam ao longo da história e de que forma serviram a diferentes sociedades como uma forma de contar e (re)contar sua própria história em contextos específicos que serviram, mais tarde, para a construção de uma memória coletiva comum que deu vida a diferentes formas de pertencimento étnico-político-religioso manifestas no interior de diferentes grupos sociais.

Assim, se, por um lado, foi entre os gregos que os heróis primeiro tomaram vida enquanto homens dotados de características destacadas, por outro, também, foram eles os primeiros a duvidar de sua existência a partir do

modo como Evêmero⁵ tratou a questão. Para este escritor e filósofo grego, fundador daquilo que mais tarde ficou conhecido como evemerismo, prevalecia a crença de que tanto os deuses como os heróis nada mais eram do que indivíduos reais que, a seu tempo, destacaram-se entre os membros das comunidades das quais faziam parte por possuírem determinadas virtudes ou qualidades que, ao longo dos anos e das gerações seguintes, ganharam a simpatia do povo e foram se ampliando até atingir o status de divindade. Em outras palavras, podemos dizer que se, por um lado, o mito nasceu da história real, por outro, o herói nada mais é do que aquilo que restou de um indivíduo destacado, parafraseando FEIJÓ (1984, p. 17).

Neste sentido, FEIJÓ (1984), valendo-se da tipologia dos heróis proposta por Paul Radin, em seu livro “O ciclo heróico do Winnebagos”, publicado em 1948, sugere quatro estágios bem distintos, existentes na história dos Winnebagos, e que permitem situar a grande maioria dos heróis hoje conhecidos em função de suas principais características, conforme podemos observar no quadro 1, apresentado a seguir.

Quadro 1: Esquema de análise de mitos e heróis e suas recorrências na história da humanidade

Estágio	Características destacadas	Seu aparecimento ao longo da história
Heróis Rudimentares	<ul style="list-style-type: none"> - Instintividade; - Marotice; - Desinibição; - Infantilidade; - Desonestidade; - Cinismo; - Crueldade. 	<ul style="list-style-type: none"> - Entre os Winnebagos: na forma de animal, o Trickster; - Entre os Gregos: na forma de herói, Dionísio; - Entre algumas tribos sul-americanas da fronteira da Venezuela com o Brasil: na forma de um herói, semelhante a Macunaíma.
Heróis Fundadores	<ul style="list-style-type: none"> - Caráter fundador da cultura nativa; - Sabedoria; - Transmissão de conhecimento aos homens. 	<ul style="list-style-type: none"> - Entre os Winnebagos: na forma de animal, a Lebre; ou ainda, de herói cultural, o Hare; - Entre os Gregos: na forma de heróis rebeldes, tais como Prometeu, Orfeu e Narciso, entre outros; - Entre algumas tribos sul-americanas do alto Amazonas: na forma de Djói e Ipi, de onde descendem os Tucuna.

⁵ Escritor e hermenêuta grego da época helenística (Século III A. C.), pai da corrente hermenêutica conhecida como evemerismo.

Estágio	Características destacadas	Seu aparecimento ao longo da história
Heróis Valentes	<ul style="list-style-type: none"> - Valentia; - Espírito Guerreiro; - Realizador de façanhas; - Semi-divindade. 	<ul style="list-style-type: none"> - Entre os Winnebagos: na forma de homem, é o Cham Red Horn; - Entre os Gregos: na forma de semi-deuses e filhos de deuses, tais como Hércules, Áquiles e Ulisses; - No ocidente: como fundador/criador de uma religião, tal qual Buda no Oriente e Cristo no Ocidente.
Heróis Gêmeos	<ul style="list-style-type: none"> - Dualidade; - Ambiguidade; - Equilíbrio. 	<ul style="list-style-type: none"> - Entre os Winnebagos: são os Twins; - Entre os Romanos: os irmãos Rômulo e Remo; - Entre os Tupinambá do Brasil: os gêmeos Maíra e Sumé.

Fonte: Quadro elaborado por Mauro Meirelles, a partir de FEIJÓ (2004) e outras fontes.

Essa tipologia serve para ilustrar que os heróis fazem parte da história das mais diferentes sociedades, na medida em que servem como forma de explicação do mundo, tal como mostra LEVI-STRAUSS (1987), em “A oleira ciumenta”, onde procura mostrar o que há de comum entre diversos mitos que se fazem presentes entre os ameríndios da América do Norte e do Sul.

Neste sentido, para além da etnologia indígena lembramos que há muitos outros estudiosos que se ocuparam do papel do herói nas sociedades modernas ao longo dos tempos, ora colocando-os no plano subjetivo, como fez Freud, ora no plano objetivo, como fez Jung. Em Freud, tais manifestações serão denominadas de “resíduos arcaicos” ao passo que Jung as oferecerá o status de “arquétipos” ou “imagens primordiais”. Tais arquétipos são, segundo a terminologia jungiana, manifestações dos sentidos e não da razão. São uma manifestação do inconsciente coletivo (para diferir de Freud) que é expressa em fantasias e imagens simbólicas que tendem a se tornar coletivas na medida em que passam a ser compartilhadas por um certo número de pessoas.

Eis a versão mais elaborada do que podemos chamar de herói mítico, qual seja, o arquétipo moderno do super-homem. Mas nem só de heróis míticos vive o homem pois a história, como disse Evêmero, no século III, também é capaz de produzir seus heróis. Exemplo disto é Alexandre da Macedônia que de figura histórica assume, através da literatura, o status de um herói mitológico que é retratado nos romances como sendo ora filho de um

faraó ora filho de um imperador⁶, ora como parte da história de outros heróis mitológicos⁷.

A Alexandre, o Grande, como ficou conhecido, seguir-se-ão outros homens que através dos tempos assumiram status semelhante. É o caso de Júlio César, na Idade Antiga, de Carlos Magno, na Idade Média, e hoje, dentre outros heróis de nosso tempo, as figuras de Simon Bolívar⁸, José Martí⁹, José Artigas¹⁰, Che Guevara¹¹, Lula¹² e Barack Obama¹³, entre outros. E assim, aos heróis mitológicos seguiram-se os heróis históricos, e enquanto na Idade Média privilegiou-se “o heroísmo” como característica fundante do herói, com o passar do tempo os heróis mudam podendo mesmo ser aquele que “rouba dos ricos” para “dar aos pobres”, tal qual Robin Hood¹⁴ que trazia consigo a sede de justiça coletiva, manifesta nas liturgias, poesias e lendas da época.

Algo não muito diferente do que ocorre atualmente na nossa música, nos filmes e na literatura¹⁵, tais como Pancho Villa no México, Lampião no Brasil, etc. Sobretudo em nossos tempos modernos destaca-se o caráter ambíguo deste herói que alimenta interpretações das mais diversas ordens sobre o seu real conteúdo histórico¹⁶.

Mas, a que servem os “heróis”? Segundo Carlyle, o herói serve como

⁶ Como no caso do imperador persa Dário.

⁷ Tal qual ocorre com o caso do herói mitológico Gilgamesh.

⁸ Simón José Antonio de la Santísima Trinidad Bolívar Palacios y Blanco foi um importante militar venezuelano e líder revolucionário que liderou a independência de vários territórios da América Espanhola no início do século XIX.

⁹ José Julián Martí Pérez foi um político, pensador e jornalista cubano que, dentre outras coisas, fundou o criador do Partido Revolucionário Cubano (PRC).

¹⁰ José Gervásio Artigas foi um político e militar uruguaio considerado, até hoje, o maior herói nacional do Uruguai.

¹¹ Ernesto Guevara de la Serna, mais conhecido por Che Guevara ou El Che, foi um dos mais famosos revolucionários comunistas da história, sendo considerado pela revista norte-americana Time Magazine como uma das cem personalidades mais importantes do século XX.

¹² À época, presidente do Brasil, em seu segundo mandato.

¹³ Atual presidente dos Estados Unidos, considerado o homem mais poderoso do mundo, segundo alguns comentaristas políticos.

¹⁴ É um herói mítico inglês tido um fora-da-lei. Segundo contam as histórias e lendas a seu respeito temos que este se caracterizava por roubar dos ricos para dar aos pobres, isso, aos tempos do Rei Ricardo Coração de Leão.

¹⁵ Como é o caso dos heróis épicos retratados na literatura, tais como: a) Aquiles em “A Íliada”, Ulisses em “A Odisseia”, ambos de Homero; b) de Sansão, Gedeão, Davi e muitos outros que, a seu tempo, defendem o seu povo como registra o antigo testamento, entre outros, no período clássico e romano; c) do Rei Artur, Tristão, Lancelot, Parsifal e outros na idade média; e, d) na idade moderna, os tragicômicos Dante Alighieri e o engenhoso fidalgo Dom Quixote de La Mancha, este último, herói louco e triste, que tem fé num mundo sem fé, que luta com algo que não existe mais, transformando um pangaré em montaria, os moinhos em gigantes e uma simples venda em um luxuoso castelo.

¹⁶ Exemplo seminal dessa ambiguidade latente do herói pode ser, de certa forma, experimentada nas histórias em quadrinhos, onde, num determinado momento da história haviam quatro super-homens distintos a figurar nas HQs da DC Comics, cada qual, com traços marcantes bem diferenciados em relação aos outros três. Para uma outra abordagem sob o mito dos heróis nas HQs ver DE BEM (2003).

uma forma de evitar-se transformações revolucionárias, na medida em que contêm em si um efeito estabilizador manifesto numa heroarquia¹⁷ que remete os confrontos do presente, das lutas intra-classes, para um eterno porvir manifesto no “mito do eterno retorno” de um herói que ainda está por vir e a quem está reservado o papel de realizar mudanças estruturais. Foi assim que, no início do século passado, na Europa surgiram indivíduos que mais tarde foram tidos como heróis e que tinham como característica de destaque o seu “poder de autoridade entre os seus”, como por exemplo, Lenin.

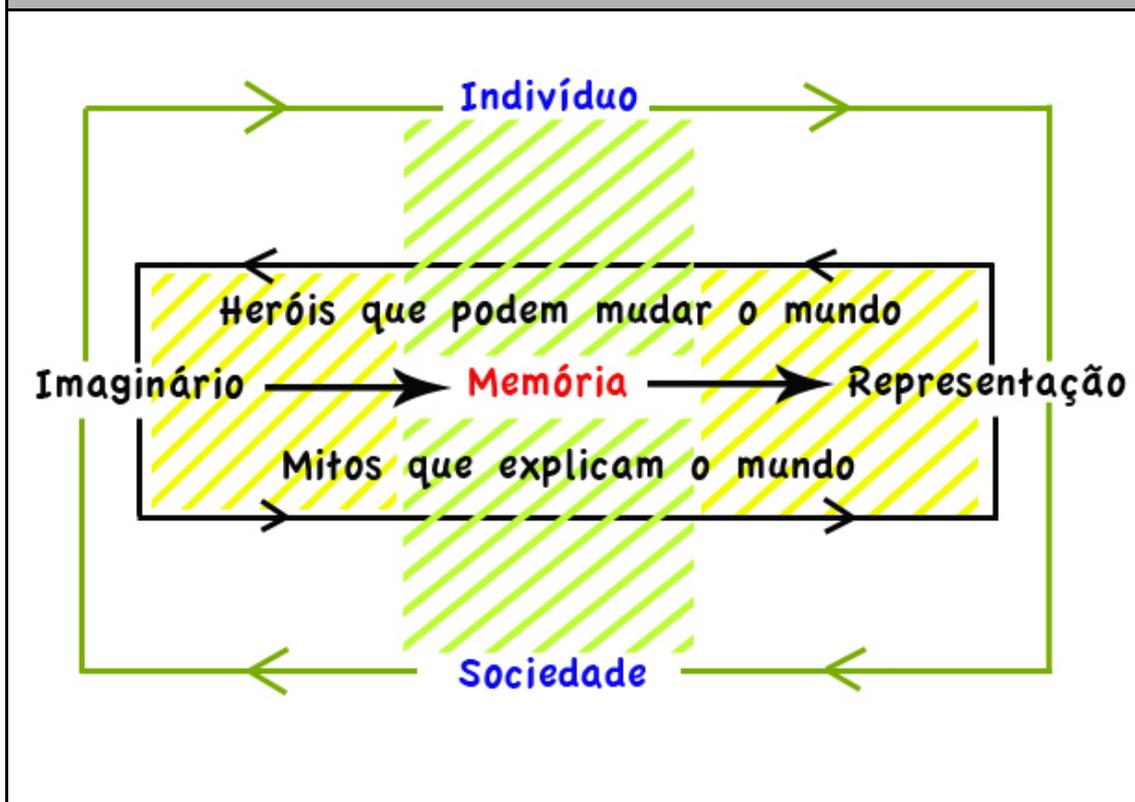
Contudo, no caso da América Latina, os heróis, ao invés de se colocarem frente ao parlamento e através dele exercer o uso legítimo da força, como fez Lenin, vão para as ruas, para as selvas, com armas em punho, lutar por ideias e ideais. Neste sentido, se observarmos a curta história do continente latino-americano veremos que, se comparado ao continente europeu, teve sempre a sua frente a figura de líderes armados vinculados a sua própria história e formação colonial que, fruto do expansionismo marítimo europeu e da exploração de mão-de-obra escrava, exigiu, a seu tempo, o surgimento de chefes militares crioulos¹⁸ que desejavam a libertação da América espanhola e portuguesa do jugo colonial em favor de elites locais.

Dentre estes, especial destaque deve ser dado a Simon Bolívar e Ernesto Che Guevara, cada um a seu tempo, no caso da América Espanhola, e a Tiradentes e Duque de Caxias, no caso da América Portuguesa. E aqui podemos atualizar nosso esquema.

¹⁷ Ou, governo de heróis.

¹⁸ Os quais eram descendentes de europeus aportados na América e que detinham vínculos e propriedade da terra.

Figura 2: Esquema conceitual 2



Fonte: Elaboração própria

Importa, então, entender a forma como tais habitantes “mágicos” se relacionam com a forma como nos colocamos no mundo e como são representados entre diferentes grupos sociais. Isto implica na existência de dispositivos subsunçores diferenciados¹⁹, ou, ainda, em esquemas simbólicos anteriores que são acionados na sua elaboração. É acerca da forma como tais representações são construídas no interior de diferentes grupos sociais que, nas páginas seguintes, nos ocuparemos e tentaremos caracterizar os elementos que a compõem.

No sentido de tentar caracterizar a forma como os heróis modernos são encarnados em formações discursivas e rituais é que devemos pensar a religião católica e as religiões evangélicas pentecostais e afro-brasileiras, na medida em que estas se fundam na existência de um passado mágico em que alguém, em algum momento, obteve através de seus esforços ou da ajuda divina (do espírito santo, de exus, de pombas-giras, de caboclos, de orixás, de

¹⁹ Dentro da teoria cognitiva temos que os subsunçores são estruturas de conhecimento específicas que podem ser mais ou menos abrangentes de acordo com a frequência com que são acionadas. Um subsunçor, por sua vez, corresponde ao ponto de ligação que se produz a partir do inter-relacionamento de prévios com outros externos ao sistema, produzindo sua atualização, ou ressignificação, como preconiza a abordagem construtivista.

santos, de beatos, etc) a solução para alguns de seus problemas terrenos. Visto desta maneira, como diria SAHLINS (1997), o rito acaba por atualizar o mito fundante destas religiões, onde alguns homens encarregados das lides espirituais detêm determinados privilégios socialmente reconhecidos por seus pares que lhes permitem evocar divindades que compõem o panteão mítico-imagético destas religiões e com eles (ou através deles) intervêm na vida e na realidade imediata de seus discípulos/fiéis.

Pensar a religião nestes termos, no papel que alguns padres, beatos, pastores e/ou pais-de-santo exercem sobre a sua comunidade religiosa, nos permite trazer para o campo moderno a forma como determinadas narrativas religiosas exercem e fundam determinados modos de ser e estar na religião, na medida em que criam no imaginário daqueles que destas comunidades participam, esquemas simbólicos que destacam a atuação de entidades espirituais sobre os fiéis e historicam/mitificam histórias de curas e graças.

Em termos de uma análise estrutural podemos dizer que tais histórias/mitos servem, como já colocou FEIJÓ (1984), como uma forma de ordenamento do real que remete a mudança/a cura/a graça a ser obtida junto ao campo do transcendente, mas que a todo momento, se expressa em manifestações rituais onde intervêm a capacidade do padre/pastor/pai-de-santo de interceder junto as forças mágicas e/ou divinas em prol daqueles que congregam em suas comunidades religiosas. São com essas representações acerca do mundo e da forma como a memória coletiva do grupo são nelas operadas que nos ocuparemos a seguir.

1.2.3. Nem tudo é o que parece ser: das representações que construímos acerca de nós e dos outros

Segundo DURKHEIM (1970), tanto a vida coletiva como a vida mental do indivíduo são constituídas por representações, que podem ser individuais e/ou coletivas. Assim, se tudo aquilo que existe, existe de maneira determinada, podendo ser reduzido a um fato social²⁰, tem-se que é neste

²⁰ Segundo DURKHEIM (2002, p. 52), para que “Possamos considerar os fenômenos sociais em si mesmos, desligados dos sujeitos conscientes que deles têm representações; é preciso estudá-los de fora, como coisas exteriores, porque é deste modo que se nos apresentam. Se esta exterioridade não é senão aparente, a ilusão dissipar-se-á à medida que a ciência for avançando, e ver-se-á, por assim dizer, o exterior entrar no interior”.

ponto que reside a coercitividade²¹ existente na ideia de representação. Ainda de acordo com DURKHEIM (1970, p. 15), “uma vez que a observação revela a existência dos fenômenos chamados representações, que se distinguem por características particulares dos demais fenômenos da natureza [não podemos] tratá-los como se não existissem”. E isso se dá de tal modo que, no caso dos indivíduos, as representações individuais acerca do mundo e da sociedade em que vivem sempre se fizeram presentes, e que estas os conduziram sem que estes as apercebessem. Somos, portanto, conduzidos por representações que nos são anteriores, que nos são trazidas pela memória, como diria Maurice Halbwachs, e que se fazem presente no nosso meio.

Em termos de uma teoria da ação, tributária a BOURDIEU (2007), estaríamos nos referindo a estruturas estruturadas e estruturas estruturantes que funcionam como uma influência invisível, ou tornada não-visível, por aqueles que não querem reconhecer que sofrem seu efeito. Assim, sob a ótica da tradição idealista de DURKHEIM, as formas de classificação deixam de ser universais e passam a transcender ao ethos individual, tornando-se formas sociais arbitrárias socialmente aceitas que se produzem a partir de um grupo particular. Dito de outra maneira, a vida psíquica do indivíduo seria um curso contínuo de representações individuais, coletivas e sociais que, interligadas, se interpenetram a todo o momento, transformando-se e sendo transformadas em função das experiências vividas, ora pelo indivíduo, ora pela sociedade²². Isto ocorre de tal modo que, segundo DURKHEIM (1970, p. 27), “qualquer representação, no momento em que se produz, afeta além dos órgãos, o próprio espírito, isto é, as representações presentes e passadas que o constituem”.

Na esteira do exposto podemos afirmar que embora um fenômeno não possa ser claramente representável ao espírito, isso não significa que devemos negá-lo, mas sim buscar os indícios que o caracterizam, tornando-o tangível. Disto depreende-se que certos fenômenos, tais como o estudo do imaginário social existente em uma sociedade, ou a forma como determinados grupos

²¹ Com efeito, temos então que as representações coletivas, da forma como são apreendidas por DURKHEIM, também são formas de coerção. Tal coercitividade não reside apenas em sua anterioridade e exterioridade ao indivíduo como muitos poderiam supor, mas, tem sua origem na moral, ou seja, no conjunto de valores e crenças que norteiam um dado grupo ou sociedade.

²² No caso, nos referimos a moral, visto que esta emerge da existência de um conjunto de sanções sociais que caracterizam e acompanham as normas sociais e que, por sua generalidade, pertencem ao âmbito das representações coletivas que essa sociedade possui sobre si mesma.

veem a si e aos outros, por exemplo, só podem derivar das representações que estes indivíduos detêm acerca de si e dos outros.

Tais representações seriam como sinais exteriores que caracterizam o indivíduo e a coletividade, normatizando e regulando a forma como o indivíduo age e comporta-se em determinados momentos de sua vida social. No caso deste estudo, trata-se do momento eleitoral e pré-eleitoral vivido pelos membros das comunidades evangélicas, católicas e afro-brasileiras e as representações acerca do político que são acionadas pelos candidatos religiosos que se lançam na esfera política como representantes destas instituições.

É, portanto, nos meandros da vida social, das experiências vividas pelos indivíduos, daquilo que lhes traz o passado e da forma com estes interpretam o presente, que se originariam as representações individuais, as quais, ao serem intercaladas com a memória dos outros e a forma como estes concebem o mundo, produziram aquilo que denominamos de representações coletivas.

Como se sabe, é na obra “As formas elementares da vida religiosa” que Durkheim passa da noção de consciência coletiva para a de representação. Ocorre, então, um deslocamento do estudo da morfologia social, característica fundamental da escola funcionalista, para o simbolismo, tido agora como princípio fundante da realidade social. Os ideais e valores presentes em uma sociedade ou grupo tornam-se, a partir dessa nova ênfase proposta por DURKHEIM, em elemento constituinte da própria realidade, deixando de ser, como antes, apenas produto desta determinação. Neste sentido, segundo DURKHEIM (1914, p. 3),

Bien que la sociologie se définit la science des sociétés, en réalité, elle ne peut traiter des groupes humains, qui sont l'objet immédiat de sa recherche, sans atteindre finalement l'individu, élément dernier dont ces groupes sont composés.

Disto decorre que, para além do social, deve-se, sob pena de incorrer em erro, considerar o indivíduo como dotado de certa dualidade. Segundo o referido texto, a sociedade só pode se constituir enquanto tal na medida em que penetra nas consciências individuais e faz delas sua imagem e semelhança. Podemos assim dizer, a partir da noção de *homo duplex* proposta por DURKHEIM (1914, p. 6), que ao corpo estaria reservado tão somente a

experiência sensível, a experiência individual, enquanto que a alma estaria alocada no campo das coisas consagradas e/ou aceitas socialmente. Neste sentido, a ideia de homo duplex acaba por oferecer um duplo centro de gravidade:

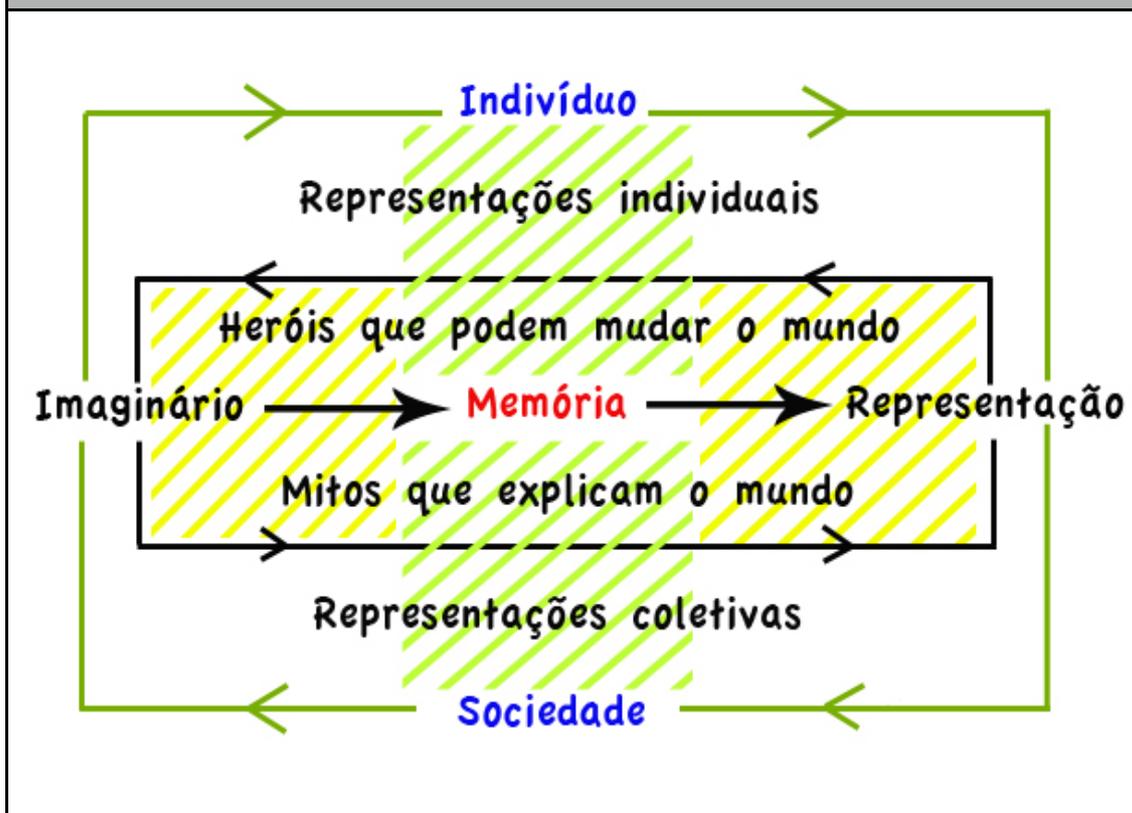
Il y a, d'une part, notre individualité, et, plus spécialement notre corps qui la fonde; de l'autre, tout ce qui, en nous, exprime autre chose que nous-même. Ces deux groupes d'états de conscience ne sont pas seulement différents par leurs origines et leurs propriétés ; il y a entre eux un véritable antagonisme. Ils se contredisent et se nient mutuellement.

Assim, DURKHEIM (1996) analisa as crenças e práticas religiosas, buscando abstrair as características mais comuns e elementares da vida religiosa presentes nas sociedades totêmicas. Assim sendo, para DURKHEIM (1970, p. 35),

A vida representativa só pode existir no todo formado pela sua reunião, assim como a vida coletiva só pode existir no todo formado pela reunião dos indivíduos. Nenhuma delas é composta de partes determinadas que sejam vinculadas a partes determinadas dos respectivos substratos [...], [elas têm] as mesmas condições de independência relativa que têm os fenômenos sociais em face das naturezas individuais.

É, portanto, por esta razão que as representações, presentes nos três setores religiosos com os quais nos ocupamos, a saber, os católicos, os evangélicos e os afro-brasileiros, podem ser consideradas como realidades parcialmente autônomas, que detém “uma vida própria” no que tange as suas representações acerca do político. Atualizemos, novamente, nosso esquema conceitual.

Figura 3: Esquema conceitual 3



Fonte: Elaboração própria

Dessa forma, consideradas as especificidades impostas pelo método de Durkheim, tem-se que é a partir do estudo comparado destas representações que poderíamos buscar a sua generalidade, enquanto representação social, com vistas à compreensão da articulação existente entre o político e o religioso, por ocasião do momento eleitoral, onde tais representações são acionadas com mais intensidade por estas instituições, como ocorreu, por exemplo, em Porto Alegre, como veremos mais a frente.

Contudo, de nada nos adiantaria desvendar as representações acerca do político e do religioso entre católicos, evangélicos e afro-brasileiros e considerá-las, na esteira de DURKHEIM, como realidades parcialmente autônomas, se não soubermos como estas são evocadas no interior destes grupos religiosos. Neste sentido, temos dois caminhos a seguir: um oferecido por Maurice Halbwachs, com a ideia de memória coletiva, e outro por André Corten que, a partir de Castoriadis e Laclau, propõe a noção de imaginário como um campo de contingência sobre o qual diferentes representações são evocadas. Passemos, portanto, para a noção de imaginário.

1.2.4. O imaginário como um campo contingente do real: memória coletiva e representação

Se, em primeiro lugar, aceitarmos o exposto por HALBWACHS de que jamais estamos sozinhos na medida em que trazemos conosco nossas lembranças e memórias que podem ser ao mesmo tempo individuais (ligadas à nossa experiência sensível) e coletivas (ligadas à um dado grupo com o qual convivemos); e, em segundo lugar, que essas lembranças e memórias servem de suporte para a produção e a elaboração de diferentes representações acerca do mundo e de si, na medida em que fornecem tanto ao indivíduo como a sociedade um manancial de conhecimentos, crenças e valores que lhes são anteriores²³, então a memória é, por definição, o *locus* privilegiado sobre o qual construímos as representações.

Todavia, muitos são os caminhos pelos quais poderíamos incursionar para entender a forma como diferentes pessoas, em diferentes lugares, se colocam no mundo. Neste sentido, optamos aqui pela ideia de imaginário utilizada por CORTEN, uma vez que esta nos permite completar o círculo de produção/elaboração das representações sociais.

Segundo CORTEN (2006), para além da memória há todo um mundo a ser descoberto, um mundo de fantasias, mitos e heróis que adentram ao sistema através de narrativas e fragmentos que são amarrados a campos de contingência específicos.

Estes campos de contingência, por sua vez, são dados por um certo conjunto de representações presentes em um determinado meio social, os quais são amarrados a partir de diferentes significantes. Tais significantes são o que denominamos, a partir de Ernesto LACLAU, de *pontos nodais*.

Antes, porém, importa sublinhar, com CORTEN (2006), que o uso corrente de termo imaginário pode ser traduzido como uma forma de representação do mundo que influencia, mesmo que inconscientemente, o modo como guiamos nossas ações e nos comportamos diante de outras pessoas. Outrossim, o uso da ideia de imaginário coletivo implica que aceitemos sua especificidade enquanto marco interpretativo do real, como definido por CORTEN (2006). Ou seja, que tal termo deve ser entendido como

²³ As quais, são socialmente aceitas enquanto estruturas estruturantes que normatizam a prática quotidiana de diferentes grupos e pessoas a partir das relações que estes estabelecem entre si e com os outros.

uma representação de uma realidade que orienta/guia, mesmo que inconscientemente, nosso comportamento e o comportamento dos outros. Ou, como escreve o próprio autor,

Dans l'usage courant du terme d'imaginaire, Il s'agit d'une représentation de La réalité guidant – ou du moins influençant inconsciemment – notre comportement ou le comportement d'autrui. On parle d'imaginaire collectif pour justifier une spécificité propre à notre appréhension de La réalité, spécificité qui n'est écrite nulle part, mais qui est comme une image surplombant la société (CORTEN: 2006, p. 7).

Todavia, não negamos com isto que haja no interior de uma mesma sociedade diferentes representações e formas como a realidade é percebida e trabalhada em função de variantes endógenas e exógenas ao meio social onde determinado imaginário ou apreensão da realidade se fazem presente. Porém, importa destacar que entendemos o termo como sendo uma categoria substantiva que pode ser adjetivada e exige um objeto que lhe informe o campo de contingência. Dito de outra forma, quando falamos em imaginário religioso e político estamos inscrevendo-o sobre um conjunto de práticas sociais que adjetivam e/ou qualificam determinada percepção em termos de interesses ou valores diversos e que, este, pode ser ainda objetivado acrescentando-se um predicativo como, por exemplo, pentecostal, católico, indigenista, etc.

Assim sendo, inscrevemos nosso entendimento no fato de que há diferentes níveis de abstração e generalização das representações acerca do real e a forma como estas se inserem no imaginário coletivo de uma dada sociedade. Disto decorre que antecede a um imaginário religioso pentecostal, um imaginário e entendimento acerca do que é religioso e que este se insere em uma categoria social anterior do imaginário coletivo de uma sociedade que distingue/opera uma separação entre aquilo que pertence ou não a esta esfera do real em específico.

Ainda nesta direção tem-se que tais campos de contingência que qualificam e predicam a “categoria substantiva imaginário” variam em nível de abstração em função do grau de adjetivação e predicação que lhe é imposta a partir de um recorte feito por aquele que dele se ocupa. Isso se faz presente de tal modo que quanto mais adentrarmos na especificidade de um grupo mais estaremos próximos das categorias concretas que estes utilizam no seu

cotidiano. Exemplifiquemos.

Pensemos no uso das categorias distintivas bem/mal e no que estas representam no interior de diferentes grupos religiosos, tais como os católicos, os evangélicos e os afro-brasileiros e a forma como são ressemantizadas no momento em que estes grupos se inserem na política e/ou organizam-se em instituições representativas de interesses particulares. No caso dos católicos tais categorias (bem e mal) se fazem presentes sobretudo em termos de julgamentos morais e servem para realizar-se juízo de valor divino sobre as ações humanas. Sobremaneira, quando transpomos e relacionamos religião e política, por exemplo, a distinção entre sagrado e profano desfaz-se e prevalece o aspecto moral do julgamento, isto, dentro daquilo que denominamos de imaginário político católico. Note-se que, no caso, estamos apenas falando de outra adjetivação, o político, mas de um mesmo predicativo, os católicos.

No que se refere aos evangélicos tem-se que a equação bem/mal é diferente daquela encontrada entre os católicos. Como já colocou ORO (1997a), no campo evangélico prevalece um imaginário religioso de luta contra as forças do mal, as quais se manifestam de forma mais preponderante no interior de grupos pentecostais e neopentecostais.

Vale registrar, porém, que as representações de bem e mal entre os evangélicos históricos está mais próxima da acepção católica do que de um imaginário pentecostal de luta contra as forças do mal. Aqui surge as figuras do diabo e dos demônios com tal força que é cada vez maior o número de igrejas e pastores especializados nos serviços de libertação espiritual.

Decorre disto que prevalecem sobretudo duas posições no que tange a política no imaginário dos grupos pentecostais: uma que a associa a uma luta contra o mal opressor, próxima aquela que é reservada a satanás em seu imaginário imagético-mítico-ritual; e outra como algo que está no campo do profano e não deve misturar-se com a religião.

E, por fim, relativamente aos afro-brasileiros, as categorias bem e mal assumem um aspecto de complementaridade, não havendo um mal divinizado e corporificado na figura do diabo e de satanás. Sobretudo, o que deve ficar claro é a forma como se dá essa complementaridade entre bem e mal que, muitas vezes, herdando significantes do espiritismo através da umbanda, denotam a essa complementaridade um caráter evolutivo que separa orixás,

exus, pombas-giras, etc, “em espíritos de mais ou menos luz”, para utilizar aqui a terminologia êmica.

Transpondo isto para o imaginário político, nota-se, também, que as categorias de bem e mal ali não se fazem presentes da mesma maneira como ocorre com os dois grupos anteriores. Como já escrevi em outro lugar (MEIRELLES, 2008a), prevalece entre os afro-religiosos uma práxis estruturada de parentesco e relações que são estabelecidas no interior do campo a partir de afinidades eletivas e de parentesco-de-santo.

Isto posto, passemos mais diretamente ao conceito de imaginário e sua utilidade em nossa pesquisa.

1.3. O conceito de imaginário e sua utilidade para a presente pesquisa.

Existem no mínimo dois consensos acerca da forma como diferentes correntes teóricas apreendem a noção de imaginário. A primeira de cunho mais filosófico que lhe dá um caráter de virtualidade e o enseja em uma relação dicotômica com o real, não sendo ele, portanto, uma simples reprodução do real, mas uma interpretação que temos a partir daquilo que vivemos e experienciamos. Neste sentido, importa destacar a importância que cumpre nessa construção a memória que temos daquilo que passou e das interações que tivemos com outras pessoas e grupos, que nos são externos, mas que nos ajudam, como coloca HALBWACHS, ora a corroborar algo que tendemos a ter como certo, ora a questionar certezas que doutra forma estariam dadas.

Já a segunda ideia de imaginário atribui a este um caráter eminentemente social, uma fabricação do mundo, seja através da ficção, da própria história das crenças e daquilo que nos é reiterado a todo momento pelos rituais cívicos e religiosos, símbolos e heróis nacionais, a música, a literatura, entre outros tipos de manifestações culturais. Isso se deve, sobretudo, ao fato de que qualquer tipo de produção histórico-cultural só é capaz de ser percebida, se os que recebem a mensagem detêm receptáculos semânticos capazes de processar e interpretar tal informação, qual seja, daquilo que é ou não compartilhado e valorizado no âmbito de um determinado grupo social.

Deste modo, segundo CORTEN (2006, p. 9), “à l’heure où fiction et histoire se croisent, tout revelerait du domaine de l’imagination, tout serait, en quelque sorte, imaginaire”. É neste entrecruzamento do real, da história e da memória das coisas vividas com aquilo que se faz presente no campo perceptivo do indivíduo, da percepção individual, da forma como determinados indivíduos apresentam e elaboram essas representações e buscam acionar determinadas categorias presentes no imaginário da maioria das pessoas levando-as, muitas vezes, para fora do campo de onde emergiram, que nos ocuparemos.

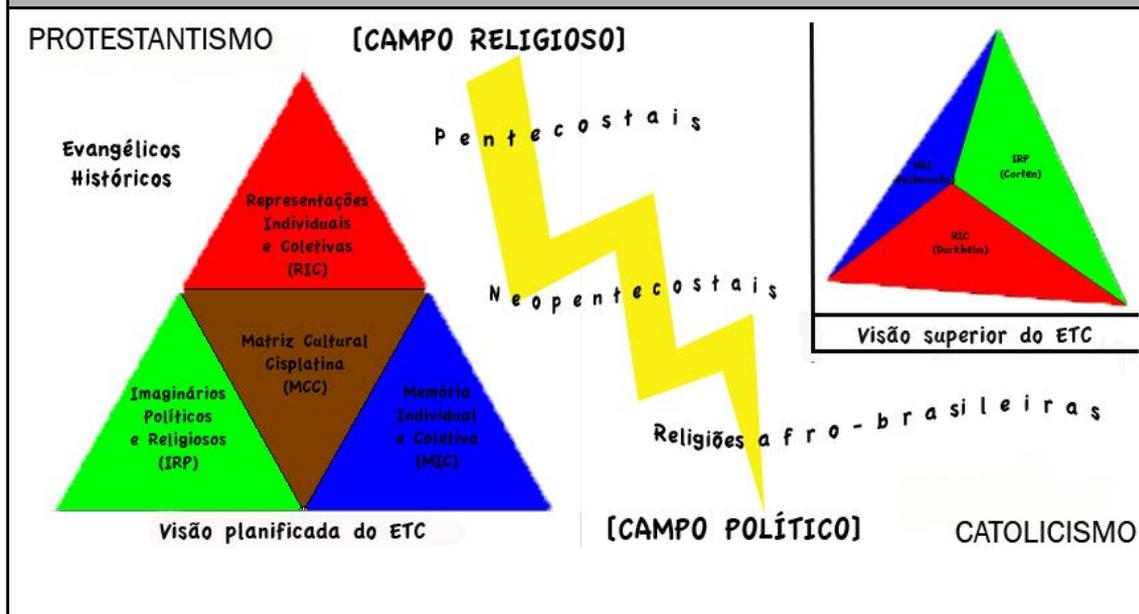
Neste sentido, importa destacar que no âmbito dos estudos de antropologia da religião, em especial no que se refere às relações do religioso com o político, a noção de imaginário - entendido como um conceito

substantivo que pode ser adjetivado e predicado - permite-nos perceber uma série de inflexões que se fazem presentes no contexto latino-americano, sobretudo no que se refere ao papel e lugar que historicamente a religião tem ocupado tanto no Brasil como na Argentina e no Uruguai, como veremos no capítulo 2.

No que se refere aos dias atuais, tentaremos deixar evidente nos capítulos 3, 4, 5, dedicados aos casos brasileiro, argentino e uruguaio, a forma como a política se fez presente em alguns eventos-chave do catolicismo no ano de 2008, tais como a vinda do Papa ao Brasil e a procissão de Navegantes em Porto Alegre. Ou ainda, no que se refere à existência de campos semânticos compartilhados como, por exemplo, no caso dos fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus e os eleitores preferenciais de Lula; no caso dos evangélicos ligados ao Partido Social Cristão (PSC) e a candidatura de Onix Lorenzoni; do Partido Republicano do Brasil e a candidatura de Maria do Rosário, e na relação desta última com os adeptos das religiões afro-brasileiras. Também será analisada a campanha e atuação de Anabella Schiafino através da Lista 179 e de Guillermo Paganini junto ao Movimento Socialista dos Trabalhadores (MST – Nueva Izquierda) na Argentina. E, por fim, será visto o trabalho desenvolvido por Susana Andrade e Julio Kronberg no Uruguai, através da Lista Atabaque 7777.

Isto posto, podemos agregar mais alguns elementos ao esquema conceitual. Em sua base, agora triangular, situemos o que, a partir da ideia de área cultural cisplatina proposta por Angel Rama (2001), denominamos de Matriz Cultural Cisplatina (MCC).

Figura 4: Esquema Tetraédrico Conceitual – ETC



Fonte: Elaboração própria

Consideremos assim que sendo um prisma, esse infográfico pode ser apoiado sobre uma superfície. E que, em função da fase apoiada (MCC, RIC, MIC, IRP, cada uma das faces de cores distintas apresentadas na figura 4) possamos explicar as outras, uma vez que todas se tocam e interagem entre si. Algo semelhante ao que propõe LATOUR (2007, p. 143) quando nos evoca a realização de uma antropologia simétrica, onde somos incitados a situar-nos em pontos intermediários da rede que cerca a atribuição de características humanas e não-humanas e a absorver o que Michel Callon chama de princípio de simetria generalizada (CALLON, 1986 APUD BENAKOUCHE, 1999).

Assim, o que propomos é não apenas explicar a forma como cada uma destas diferentes faces do Esquema Tetraédrico Conceitual (ETC) explica e incide na forma como diferentes atores sociais se inserem e se colocam no mundo, mas sim o modo como se dá esta interação através do fluxo religioso transnacional.

1.4. O uso da etnografia multi-situada: as formações discursivas contingentes do real e o estudo de redes e de eventos-chave

A especificidade do objeto e do universo social, sobre o qual versa a presente tese, faz com que metodologicamente tenhamos que recorrer a procedimentos relativamente distintos dos tradicionais utilizados na antropologia, onde as fronteiras e os limites geográficos e simbólicos favorecem a inserção em campo do pesquisador. De fato, a pesquisa de campo que levamos a efeito caracteriza-se por ser multi-situada, como veremos a seguir. Importa frisar agora, porém, que fizemos uso de dois recursos teórico-metodológicos no fazer etnográfico, a saber, a apropriação da noção de ponto nodal e de eventos-chave.

A ideia de ponto nodal provém de Ernesto Laclau e é amplamente utilizada por André Corten. Segundo estes autores, o ponto nodal consiste numa prática articulatória de construção de cadeias de equivalência que fixam parcialmente a construção de sentidos nas construções discursivas. Assim, a ideia de ponto nodal serve para organizar identidades discursivas que até então se encontravam dispersas no campo discursivo através da constituição de elementos equivalentes – dentre elementos diferenciados que são colocados a partir da ideia de agonismo em um campo de disputa comum –, constituindo assim, momentos discursivos articulados em torno de um mesmo elemento possibilitador da cadeia discursiva de construção de sentidos – por exemplo, as eleições de 2008 em Porto Alegre e a disputa pelo voto dos segmentos religiosos.

É, portanto, através da prática articulatória que esse conteúdo disperso – em tese – toma sentido, passando a constituir, então, momentos discursivos²⁴. Contudo, a articulação entre esses diferentes momentos discursivos, resulta vis-a-vis, em uma modificação de sua identidade original com vistas à produção de equivalências entre elementos diferenciados dentro de uma mesma cadeia discursiva. Sendo assim, o resultado da prática articulatória, é, terminantemente, o discurso. Novamente, apoiado em LACLAU e MOUFFE²⁵, MENDONÇA (2003, p. 141) coloca que,

²⁴ Para Celi Pinto (SD, p. 5), a articulação destes elementos subverteria não somente os elementos que compõem o próprio discurso, mas também os próprios conteúdos do discurso ao qual se articula.

²⁵ Em especial, no livro “Hegemony & Socialist Strategy: Toward a Radical Democratic Politics” publicado em 1985, em Londres, pela editora Verso.

... a produção de sentido ocorre obrigatoriamente a partir da articulação de momentos no interior de um sistema discursivo, ou seja, a prática articulatória é uma prática auto-referenciada porque todos os momentos da construção discursiva são internos à própria totalidade estruturada (discurso). Isto quer dizer, por óbvio, que o que está além dos limites do sistema discursivo não pode produzir qualquer sentido nesse sistema.

Na prática, o que acontece é que esta articulação e transformação das produções discursivas em momentos discursivos diversos nunca se completa, e, portanto, nunca está dotada de um sentido último – pressuposto primeiro da noção de antagonismo – ou seja, da impossibilidade de sua objetivação. Sendo assim, a formação discursiva nunca está dotada de um sentido último, mas apenas fixa sentidos parciais que possibilitam em seu âmago a existência das diferenças discursivas presentes nos discursos concorrentes que o legitimam. Ou como nas palavras de PINTO (SD, p. 4) “*neste terreno os discursos lutam por estabelecer verdades, por excluírem do campo da significação outros significados*”. Contudo, tal equação só terá sua validade se dotada da legitimidade necessária dentro do campo, qual seja, de possuírem aporte no imaginário e nas representações coletivas anteriores a emissão do discurso.

Neste sentido, importa notar que a ideia de ponto nodal, quando inserida no nosso esquema tetraédrico conceitual de análise, permite no plano micro-sistêmico entender em que se apoiam determinadas construções discursivas que têm assento nas mais diferentes esferas do real. Contudo, esse, diferentemente da noção de baricentro, pode situar-se em qualquer ponto do prisma ou mesmo fora dele, em função de diferentes amarrações-nativas que são construídas a todo instante, sendo sua natureza única e singular, manifesta, sobretudo, naquilo que ORO (2008a) denomina de eventos-chave, ou seja, eventos que congregam indivíduos que compartilham de semelhantes crenças e ideologias e que se encontram em determinados lugares e momentos para celebrarem conjuntamente suas crenças e fortalecerem seus laços sociais. São, segundo esta definição, eventos-chave tanto um comício político quanto um encontro evangélico nacional ou internacional.

1.4.2. Os eventos-chave e o estudo de redes de interação nacionais e transnacionais na bacia do Rio da Prata

Como já colocou JÚNIOR (2001), se referindo as sociedades contemporâneas, em especial a chamada sociedade da informação, o conhecimento desempenha um papel estratégico na sociedade atual. Assim sendo, numa economia globalizada como a atual, a informação, enquanto produto do conhecimento, passa a ser mercadoria de maior valor agregado (JÚNIOR, 2001; SILVEIRA, 2001), ao mesmo tempo em que se torna cada vez mais manifesto que a exclusão social nunca esteve tão ligada à falta de informação (ou da possibilidade de se ter acesso a ela) como na atualidade.

Neste sentido, muitos grupos, no sentido de garantir sua existência, acabam por optar pela formação de redes colaborativas de trabalho seja no âmbito empresarial, político ou religioso. Nessas redes, capacidades individuais são potencializadas e estruturas que de outra forma estariam presas a contextos locais acabam por inserir-se em redes nacionais e transnacionais de produção de conhecimento e interação. É o que observamos, por exemplo, em grandes eventos como a “Cruzada de Fogo”, promovida pelo Ministério Benny Hinn, em Porto Alegre entre os dias 13 e 14 de maio de 2008, e o “Breakthrough”, promovido pela Igreja Rey De Reys, em Buenos Aires, entre os dias 22 e 24 de setembro de 2007.

Assim sendo, em nosso estudo torna-se impossível desconsiderar a dimensão transnacional de indivíduos que se agregam em redes, como ocorre com diferentes igrejas evangélicas que aproximam a igreja BETEL e a BRASA, a qual pertence o pastor Getúlio Vargas, e outras situadas no Uruguai e na Argentina. Ou, ainda, a forma como diferentes informações e conhecimentos perpassam essas redes que nas eleições municipais de 2008 permitiram ao Partido Social Cristão (PSC) lançar cerca de quinze candidatos ligados as mais diferentes denominações evangélicas do Estado. Disto decorre que tais redes não podem ser desconsideradas e que dada a amplitude do campo que se abre a partir daí, faz-se necessário que selecionemos alguns “nós”, ou lugares, a partir dos quais iniciaremos a nossa análise.

Tais “nós”, em geral, se dão em volta de pessoas dotadas de grande capital simbólico, os quais conseguem mobilizar um grande número de pessoas em torno de seu trabalho e de eventos que promovem denominados, em nossa análise, a partir de ORO (2008a), como eventos-chave. Tais são os

casos, por exemplo, da “Cruzada de fogo” que trouxe a Porto Alegre o evangelista Benny Hinn, e do Breakthrough, promovido pela Igreja Argentina Rey de Reys, que reúne pastores e fiéis de diversos países da América Latina e do mundo.

Outrossim, seguindo nossa linha de pensamento e o esquema de análise proposto no ETC, buscamos situar essas redes em um espaço tridimensional de modo que a circunscrevemos ao espaço interior de nosso prisma tetraédrico, assim como fizemos com a ideia de ponto nodal, equivalente sintático da noção de evento-chave, este último, utilizado para uma análise macro-sistêmica do imaginário e nas representações coletivas que se fazem presentes e são compartilhadas no interior dessas redes.

Uma rede, segundo LATOUR (2007), precisa ser entendida como fruto de uma realidade híbrida, impondo-nos, assim, o reconhecimento da existência de redes constituídas tanto por atores humanos como não-humanos, como já escrevi em outro lugar (MEIRELLES, 2005, p. 118). Tais redes vão desde o contato interpessoal entre pastores, políticos e fiéis, até o uso feito por este das redes de computadores, de sites, blogs e listas de discussão, como é o caso, por exemplo, da Comunionet²⁶, uma igreja virtual criada pelo Ministério do argentino Sergio Scataglini²⁷ na internet e que reúne virtualmente pessoas de diferentes países do mundo, conforme consta no próprio site.

Sobremaneira, buscamos, a partir desta abordagem, seguir as redes que giram em torno de algumas pessoas com as quais temos travado contato nos últimos dois anos, quais sejam:

a) NO BRASIL:

1) o pastor do Ministério da BETEL, atual secretário do PSC e candidato a deputado estadual em 2010, Getúlio Vargas, o qual através de Luis Bazerque, encarregado do trabalho de missão no Ministério da BRASA, desenvolve atividade tanto na Argentina como no Uruguai;

b) NO URUGUAI:

1) em torno da Mãe Suzana de Oxum e Pai Julio de Omulu, diretores do Jornal Atabaque, e idealizadores da grupo político “Atabaque Lista 7777”. Este último encabeçou a lista por ocasião das eleições nacionais de 31 de outubro de 2010, apoiando o candidato da Frente Ampla a Presidência da República,

²⁶ Para maiores detalhes acesse: <http://www.comunionet.com/>

²⁷ Para maiores detalhes acesse: <http://www.scataglini.com/>

Tabaré Vázquez, assim como da candidatura de Ricardo Ehrlich, em Montevideu.

c) NA ARGENTINA

1) em torno da candidatura de Anabela Schiaffino, fiel da igreja batista e apresentadora de um programa de televisão e de Guillermo Paganini do Movimento Socialista de Trabalhadores (MST – Nueva Izquierda).

São todos estes pressupostos metodológicos que foram sempre acionados em nossa prática etnográfica multi-situada.

1.5. A etnografia multi-situada

Como coloca MARCUS (1995), a partir de meados dos anos de 1980 dois modos de pesquisa antropológica se fizeram presente no interior do campo antropológico e das pesquisas desenvolvidas no contexto de um mundo globalizado. A abordagem mais utilizada sempre foi aquela que dava especial ênfase à observação etnográfica em um único local ou com um determinado grupo em específico, como preconizava a antropologia clássica de MALINOWSKI (1978), desconsiderando, na maioria das vezes, a inserção das comunidades no contexto global. O outro modo, menos comum de fazer etnografia, consiste em levar-se em conta esse contexto global e a forma como tais comunidades se inserem neste contexto, de modo que seu foco desloca-se para fora de contextos locais e projeta-se no exame de contextos mais amplos ligados a “circulação de significados, de objetos, e de identidades culturais em um tempo-espaço difuso” (MARCUS, 1995, p. 96).

A etnografia multi-situada, diferentemente da abordagem tradicional, define-se em termos de categorias globais que podem, ou não, se fazer presentes em diferentes contextos sociais, nacionais e internacionais. Os caminhos desta última metodologia são diversos e não estabelecidos a priori e, da mesma forma que as redes, apresentam diferentes possibilidades de estudo em função das escolhas que fazemos no momento em que seguimos os rastros que se fazem presentes nos esquemas simbólico-conceituais que emergem em diferentes contextos e lugares ao mesmo tempo. No espaço-tempo difuso, não definido a priori, precisa-se de um norte, de algo que conduza, que ofereça um caminho a seguir, mas que não se prenda, exclusivamente, a contextos locais.

É o caso das redes que, ora através de eventos-chave, ora através de esquemas simbólico-conceituais recorrentes, ora por meio de representações e imaginários comuns acerca do político, fornece, grosso modo, o chão onde se assentará nossa análise. É nestas redes, nos seus “nós”, que se busca testar a hipótese em um campo de contingência transnacional, onde a todo momento surgem novos “nós” e desfazem-se outros. É, portanto, nessas redes, onde pessoas, ideias e valores, representações e imaginários, histórias e estórias, mitos e heróis, circulam e se proliferam, que nos situamos, que buscamos captar suas recorrências e o lugar em que se assentam tais fluxos no interior das redes e naquilo que nomeiei anteriormente de matriz cultural cisplatina.

Assim sendo, a metodologia empregada na presente tese segue os recursos oferecidos pela etnografia clássica e aquilo que hoje define-se como etnografia multi-situada (MARCUS, 1995; WACQUANT, 2006). Desta forma, ao longo dos deslocamentos que estaremos realizando por dentro das redes em direção ao Uruguai e a Argentina, estaremos, na medida do possível, tentando reconstituir seus “nós” a partir de entrevistas realizadas com pessoas-chave, e outras citadas por estes, para, a partir disto, determinarmos os fluxos, os “nós” e onde começam [e terminam] essas redes. Sobretudo, privilegiar-se-á dois níveis de análise, um de caráter micro-sistêmico, ligado a significantes comuns existentes no interior destas redes através da ideia de ponto nodal e outro, de caráter macro-sistêmico, ligado a forma como estas redes de ligam e se interconectam no plano macro-estrutural ou daquilo que ORO (2008a) denomina de evento-chave.

Os dados de campo apresentados ao longo da tese resultam, portanto, de uma prática etnográfica multi-situada, em que foram empregadas técnicas tradicionais de pesquisa como entrevista e observação participante, ocorridas principalmente por ocasião de duas idas a campo – uma ao Uruguai e a outra a Argentina – no ano de 2009, uma, com Daniel Francisco de Bem entre o período de 28/04/2009 e 28/06/2009, e outra, com Daniel Alves entre 30/08/2009 e 30/10/2009. Ambas, ligadas aos nossos projetos de pesquisa de Doutorado e ao de Ari Pedro Oro, em razão de sua participação no Edital Universal nº 15, de 2008, e a pesquisa que este desenvolve sobre a transnacionalização religiosa.

No que se refere aos dias de hoje tem-se que, do ponto de vista da antropologia, a realidade com a qual se ocupa o antropólogo tende a se

modificar cada vez mais rapidamente de modo que há um aumento constante e cada vez maior das relações que se tecem entre diferentes grupos sociais. Isto de fato implica em que, a todo momento, as marcas identitárias que definem um determinado grupo se tornem cada mais fluídas e porosas dificultando o trabalho de captação e definição desses marcadores identitários.

Identificar e pensar formas de documentar essa dinâmica é, portanto, um desafio que se coloca para a antropologia nesse século que se inicia. Como assevera ACHUTTI (2004, p. 78), é por essa razão que, para coletar dados, analisá-los e assegurar sua difusão, o antropólogo não deve negligenciar nada, deve recorrer a todos os métodos disponíveis e não pode mais se limitar exclusivamente ao texto escrito. Neste sentido, dada essa constatação feita pelo referido autor, nos posicionamos com ele, ao lado de NOVAES (1998, p. 116), quando esta coloca que

Se um dos objetivos mais caros da antropologia sempre foi o de contribuir para uma melhor comunicação intercultural, o uso de imagens, muito mais do que o de palavras, contribui para essa meta ao permitir captar e transmitir o que não é imediatamente transmissível no plano linguístico.

Isto posto, e dada a linha de pensamento defendida pela autora, tem-se então que certos fenômenos, embora implícitos na lógica da cultura, só são capazes de expressar sua profundidade quando transportados para outros suportes, para o plano sensível, qual seja, do uso da fotografia como documento etnográfico.

Todavia, apesar de parecer uma novidade o uso da fotografia na antropologia, está não o é, e muitos antropólogos já incursionaram por essa seara desde muito tempo. Um exemplo disso é o trabalho de MAUSS (1967) que em várias passagens de seu manual de etnografia, já recomendava ao antropólogo o uso da fotografia como uma forma de documentar determinados aspectos tangíveis da cultura em que o uso da narrativa fílmica justifique a sua utilização como uma forma de expressão de sua totalidade em si.

Contudo, do ponto de vista da antropologia de uma maneira geral, são diversas as posições que cercam o uso ou não da fotografia como uma forma de documentação etnográfica. Todavia, não me ocuparei aqui deste debate, mas sim, de referir a posição por mim assumida, ao lado de ACHUTTI e NOVAES, a partir dos quais, assumo no decorrer desta tese – e nos momentos

em que fiz uso da fotografia no decorrer do trabalho – como sendo uma linguagem que possui suas características, sendo, como defendem aqueles que se ocupam da fotoetnografia em sua prática antropológica, uma forma de registro da realidade e uma forma específica de escrita. Ainda nesta direção importa destacar, como coloca SAMAIN (1993, p. 7), que

Não existem fotografias que não sejam portadoras de um conteúdo humano e, conseqüentemente, que não sejam antropológicas a sua maneira. Toda fotografia é um olhar sobre o mundo, levado pela intencionalidade de uma pessoa, que destina sua mensagem visível a um outro olhar, procurando dar significado a este mundo.

Neste sentido, segundo ACHUTTI (2004, p. 83), tem-se que

Um trabalho de antropologia visual que utilize a fotografia exige por parte do antropólogo, que este domine a linguagem específica à fotografia e, por parte do fotógrafo, que seu olhar seja de um antropólogo, com suas interrogações próprias e suas formas específicas de se relacionar com o outro.

Sendo assim, quando utilizamos uma narrativa visual junto a um texto escrito tem-se que esta só tem a contribuir para o enriquecimento do argumento, visando facilitar a interpretação dos dados pelo leitor, em especial quando resultam de universos sociais cuja densidade e complexidade são grandes e servem para revelar práticas culturais diversas como é o caso, por exemplo, de eventos únicos e de natureza efêmera. Tal é o momento eleitoral e o rol de pessoas que dele participam a cada nova eleição.

Da mesma forma, o uso da fotografia como narrativa exige, por parte do antropólogo, que este estruture corretamente diversos conjuntos de imagens de modo que elas se componham em uma representação de acontecimentos temporais que falem por si, ou seja, que estejam dotados de sentido e significado. Sendo assim, devemos ter claro, segundo GARRIGUES (1997), que o uso de imagens e textos na construção de uma narrativa deve ser feito de modo a que esta narrativa seja vista como uma linguagem única e dotada de certa complementariedade entre si, tornando o texto científico menos mutilante na medida em que permite incorporar, através da imagem, aspectos emotivos e subjetivos que doutra forma estariam perdidos.

Nesse sentido, talvez Pierre Verger tenha sido o antropólogo e fotógrafo que melhor conseguiu se utilizar dos recursos oferecidos tanto pela fotografia

quanto pela antropologia como uma forma de documentar a realidade das religiões afro-brasileiras. E, a exemplo do trabalho do referido antropólogo e fotógrafo francês, tem-se que, como assevera GURAN (1994), as fotografias jamais devem ser usadas de forma ilustrativa ou isolada por aqueles que se ocupam deste recurso como uma forma de complementar suas narrativas antropológicas devendo, assim, servir ao antropólogo como um objeto próprio para a construção de narrativas e significações que estão para além do texto escrito.

Enfim, o que devemos ter em mente quando nos utilizamos de narrativas fotoetnográficas, seja do lado daquele que escreve, seja do lado daquele que lê, é o fato de que, estas não devem ser tidas como uma forma única de escrita. E também que tais narrativas não devem ser vistas como sobrepostas a outras construções narrativas utilizadas pelo antropólogo que deste suporte se ocupa, mas sim, ser valorizada em sua especificidade enquanto um recurso etnográfico passível de ser utilizado pelo antropólogo no decorrer de seu trabalho de campo e, conseqüentemente, podendo ser utilizado como uma fonte expressiva de dados que agregam valor ao texto escrito.

Isto posto, destaco ainda que na presente tese também faço uso de alguns dados de uma pesquisa da qual participei, juntamente com Ari Pedro Oro e outros quatro pesquisadores²⁸, acerca da existência de valores comuns relacionados a cultura, a religião e ao imaginário coletivo em cinco países latino-americanos, quais sejam, o Brasil, o Uruguai, a Argentina, o Chile e a Colômbia.

²⁸ São eles: Pablo Seman (da Argentina), Nicolas Guigou (do Uruguai), Eduardo Perez (da Colômbia) e Ricardo Salas (do Chile).

CAPÍTULO 2. RELIGIÃO E POLÍTICA NO CONTEXTO CISPLATINO: BRASIL, URUGUAI E ARGENTINA

Embora Brasil, Uruguai e Argentina possuam situações bastante díspares acerca da forma como o Estado e os partidos políticos se relacionam com as diferentes religiões, seja atual, seja historicamente, no mínimo duas recorrências são observadas nos três países. Uma que aponta para a existência de diferentes formas de se relacionar com político e o religioso em cada um destes países. Outra que revela certa recorrência no que tange à forma como tanto os afro-brasileiros como os ligados às igrejas pentecostais e neopentecostais relacionam-se com o político e o religioso nas três capitais cisplatinas, a saber: Porto Alegre, Montevideú e Buenos Aires.

Ainda nesta direção, se referindo ao campo religioso dos três países, SEMÁN (2006) aponta que há, no Brasil, uma maior diversidade religiosa do que aquela observada nos outros dois países cisplatinos. De fato, dados constantes no censo de 2000, realizado no Brasil, e naqueles compilados pelo CONICET (2008), relativos à Argentina e à Grande Buenos Aires (GBA), assim como em outros, relativos ao Uruguai e a Montevideú, apresentados pelo Instituto Nacional de Estadística (ENHA, 2006), asseguram o acerto da afirmação feita por SEMÁN, como se pode ver na tabela a seguir.

Tabela 1: Distribuição percentual das religiões no Brasil, Argentina e Uruguai

Religião	Brasil	POA	Argentina	BsAs	Uruguai	MVD
Católicos ²⁹	73,8	74,4	76,5	69,1	47,1	43,1
Evangélicos Históricos ³⁰	4,91	4,93	9,0	9,1	11,1	8,2
Evangélicos Pentecostais ³¹	10,4	7,38				
Outras igrejas evangélicas sem vínculo institucional	0,62	0,67				
Outras religiosidades evangélicas	0,34	0,22				
Espírita	1,33	2,54	-	-	-	-
Outras Cristãs ³²	0,91	0,03	2,1	1,4	-	-
Umbanda	0,23	1,71	1,2	2,3	0,6	1,0
Budismo	0,13	0,08			-	-
Outras religiões orientais	0,09	0,09			-	-
Candomblé	0,08	0,18			-	-
Judaísmo	0,05	0,18	-	-	0,3	0,7
Outras religiões	0,9	0,9	-	-	0,4	0,4
Sem religião	7,36	5,86	11,3	18,0	17,2	23,7
Sem declaração	0,23	0,15	-	-	-	-
Não determinadas	0,21	0,17	-	-	-	-

Fonte: www.ibge.gov.br; ENHA 2006; CONICET 2008

Compilação dos dados: Mauro Meirelles

Segundo a Tabela 1, o que se observa é que, em termos percentuais, a Argentina é o país que apresenta o maior número de católicos, com 76,5%, seguido do Brasil e do Uruguai, com 73,8% e 47,1%, respectivamente. Contudo, em termos absolutos, o número de católicos é maior no Brasil, dado o contingente populacional de cada um dos três países. No que se refere ao segmento evangélico, os dados apresentados mostram que, em termos percentuais, é no Brasil que se observam os maiores valores (15,9%), aos quais se segue o Uruguai (11,1%) e a Argentina (9%). Contudo, se

²⁹ Correspondente a soma percentual dos valores observados para os católicos ligados as Igrejas: Apostólica Romana, Apostólica Brasileira e Ortodoxa.

³⁰ Correspondente a soma percentual dos valores observados para as seguintes denominações evangélicas históricas: Igreja Batista, Igreja Adventista, Igreja Luterana, Igreja Presbiteriana, Igreja Metodista, Igrejas Congregacionais e outras igrejas evangélicas históricas não-especificadas.

³¹ Correspondente à soma percentual dos valores observados para as seguintes denominações evangélicas de origem pentecostal: Assembleia de Deus, Congregação Cristã no Brasil, Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja do Evangelho Quadrangular, Deus é Amor, Maranata, Brasil para Cristo, Casa da Bênção, Nova Vida e outras evangélicas pentecostais não-especificadas.

³² Correspondente à soma percentual dos valores observados para as seguintes denominações cristãs: Testemunhas de Jeová, Mórmons e outras denominações cristãs não-especificadas.

considerarmos somente os números absolutos de fiéis deste segmento religioso, Uruguai e Argentina trocam de posição, passando esta última ao segundo lugar no ranking. Entre os afro-brasileiros a situação não parece ser muito diferente e segue o observado nos dois segmentos anteriores³³.

Outro dado interessante a se destacar é o fato de que, a exceção de Porto Alegre, nas outras duas capitais cisplatinas o que observamos é uma pequena redução percentual no número de católicos e um pequeno acréscimo no número de evangélicos no caso do Buenos Aires. Contudo, se consideramos somente os números absolutos será, novamente, Buenos Aires a cidade que deterá o maior número absoluto de fiéis católicos e evangélicos, em função da população total de cada uma destas cidades³⁴. Isto posto, e dado o atual contexto religioso dos três países no que se refere a expansão das religiões de matriz pentecostal e africana e os fluxos existentes entre eles, o que se observa é um avanço crescente das mesmas, que partem do Brasil em direção aos seus vizinhos latino-americanos, como já observado por ORO (1999), no que tange as religiões de matriz africana e afro-brasileira, e por MEIRELLES (2009), no que tange aos pentecostais ligados a Igreja Batista Renovada (BRASA) e a Deus é Amor (DA).

Neste sentido, importa observar, também, a forma como estes diferentes estados nacionais se relacionam com o religioso na medida em que no Brasil opera-se em termos de uma certa compatibilização entre diferentes crenças que conseguem interagir de forma mais ou menos tranquila, ocupando, cada uma, o espaço a ela reservado. Movimento este semelhante ao que observamos no Uruguai³⁵ nos dias 28 e 29 de abril de 2009, quando, em razão de evento promovido pela Conselho Latino Americano de Igrejas (CLAI), se

³³ Todavia, não nos é possível precisar o exposto na medida em que os dados apresentados pelo levantamento feito tanto pelo CONICET (2008) como por ESQUIVEL (2001) não apresentam dados relativos a esse segmento em especial. No entanto, com base em outros trabalhos e no conhecimento que temos da cena Argentina podemos afirmar, com certa segurança, que o ranking segue o observado anteriormente para as outras matrizes religiosas supracitadas.

³⁴ A saber, temos que estimativas oficiais colocam que a cidade Buenos Aires tem hoje cerca de 3.050.728 milhões de habitantes, seguida por Porto Alegre, onde, segundo estimativas oficiais contava no ano de 2006 com cerca de 1.440.939 milhões de habitantes e Montevideú, onde, segundo o censo de 2004 habitam cerca de 1,325,968 milhões de pessoas.

³⁵ Contudo, não devemos nos assentar em uma falsa premissa, e sim, ter claro que esse movimento é algo bastante recente e que, dadas as premissas liberais fortemente presentes no laicismo uruguaio, por lá, na República Oriental do Uruguai, todas as religiões que existem no país estão colocadas em um relativo pé de igualdade para com o Estado, de modo que, não há antecedentes, muito menos um horizonte futuro, que torne possível uma maior intimidade do Estado para com algum grupo religioso em específico, como ocorre tanto no Brasil como na Argentina em relação ao catolicismo.

reuniram no anexo do Senado³⁶ lideranças de quase todos os segmentos religiosos montevidianos³⁷ que buscaram, naqueles dois dias, sistematizar propostas de redução da intolerância religiosa e fornecer ao estado uruguaio algumas diretrizes e valores que permitam a construção de uma sociedade mais justa e igualitária para todos³⁸. Isto, de certa forma, diverge do que ocorre no caso argentino em que o Estado declara-se constitucionalmente católico, conforme assegura o artigo 2 de sua constituição onde lê-se: “El Gobierno federal sostiene el culto católico apostólico romano”.

Disto decorre a necessidade de retomarmos o debate sobre a secularização malgrado o caráter profundamente polissêmico que tal noção evoca, em função de diferentes escolas teóricas que pressupõem a presença da religião no espaço público como sendo ora uma “anormalidade histórica”, ora um processo que num momento tende a “expansão” e, em outro, a “retração”. Neste sentido, nos filiamos à segunda posição, a qual entende a secularização como um processo que nos permite pensar a relação entre religião e política em termos de uma “arena pública mobilizada por atores e motivos religiosos”, como coloca SEMÁN (2006, p. 10).

Assim, entendida enquanto um processo (SANCHIS, 2001), a ideia de secularização envolve, antes de mais nada, um conjunto de elementos que vinculam, em diferentes escalas, o político e o religioso. No plano mais amplo temos a totalidade social e a forma como o político e o religioso se relacionam no âmbito daquilo que comumente chamamos de esfera pública e que, nos dias atuais, tem como ponto de partida principal a questão da laicidade³⁹ do

³⁶ Tal evento, promovido pela CLAI é o resultado de iniciativa é parte de um conjunto de seis diálogos sociais promovidos pela atual presidência pro-tempore do MERCOSUL de Don Fernando Lugo e seus resultados serão apresentados no dia 4 de julho na Reunião de Presidentes que será realizada em Assunção em razão da passagem da presidência pro-tempore do MERCOSUL de Don Fernando Lugo para o atual presidente do Uruguai, Tabaré Vázquez.

³⁷ Participaram do evento, segundo notícia o Blog de Nicolas Iglesias Schneider, um dos facilitadores do evento e com o qual tivemos a oportunidade de travar um bom diálogo, representantes da Igreja Católica Apostólica Romana, da Federação de Igrejas Evangélicas do Uruguai, da Comissão de Representatividade Evangélica, dos Anglicanos, do Judaísmo, da Federação de Famílias, dos Muçulmanos, dos Afro-umbandistas, de Fe-Bahai, além de, Budistas, Mórmons, Brama Kumaris e organizações ecumênicas como a JPC, a SEDHU, a OBSUR, entre outras.

³⁸ Deste encontro resultou um documento que foi entregue ao vice-presidente uruguaio, Rodolfo Nin, no dia 26 de maio de 2009 as 15h30, em cerimônia realizada no anexo do Palácio Legislativo.

³⁹ Neste sentido no que tange a discussão sobre laicidade, ORO (2010) apoiado em outros autores, sugere a existência de pelo menos três tipos de laicidade que nuançam a relação da Igreja com o Estado, onde, de um lado temos aqueles que Estados que têm uma religião oficial como é o caso na América Latina da Argentina, da Bolívia e da Costa Rica. Num estágio intermediário aqueles estados que adotam tal separação mas possuem dispositivos particulares que privilegiam o catolicismo em relação as outras religiões como é o caso da Guatemala, de El Salvador, do Panamá, da República Dominicana e do Paraguai. E, de outro, aqueles que adotam um regime de separação total entre essas duas esferas como é o

Estado.

Num plano intermediário tal relação constitutiva do social é vista como externa ao seu duplo de modo que tanto o religioso como o político, no plano ideal, estariam separados e sua incidência sobre o conjunto da vida social estaria ligada a forma como diferentes grupos, portadores de determinados valores a eles relacionados, operam com ele e dele fazem uso enquanto um marco interpretativo do real que conduz/significa sua ação. É o caso, por exemplo, da entrada de diferentes atores sociais ligados ao campo religioso na esfera pública em razão de interesses ligados a determinados segmentos religiosos que, neste espaço tradicionalmente tido como secular, acabam por encantá-lo através de formações discursivas e modos de ser e estar no político tributários ao que poderíamos chamar de uma identidade religiosa, como já escrevi em outro lugar (MEIRELLES, 2009).

Disto decorre um terceiro movimento, o qual, a partir dessa racionalização e autonomização das esferas política e religiosa, enfraquece os vínculos que os indivíduos possuem com instituições tanto políticas quanto religiosas, a tal ponto que, em ambos os casos, o que se observa é uma recomposição de diferentes crenças e formas de estar no mundo a partir de múltiplos referenciais. O religioso se profaniza, deixando cada vez mais de lado as coisas do espírito, e adere a lógica do mercado, segmentando-se e tornando-se especialista na venda/oferecimento de diferentes serviços espirituais. O político, a exemplo de seu duplo, se encanta e é cada vez maior a presença de candidaturas e pessoas que, para além dos interesses de toda a sociedade, transformam o palanque político em púlpito de pregação de valores religiosos, de intolerância e de defesa de interesses ligados ao seu grupo religioso de origem.

Isto tudo dá margem para que, nos dias atuais, observemos o surgimento de movimentos políticos que cada vez mais se fundamentam em

caso do México, do Haiti, das Honduras, da Nicarágua, de Cuba, da Colômbia, da Venezuela, do Equador, do Chile do Uruguai e do Brasil. Todavia, independentemente do exposto, como veremos mais adiante ao analisar o caso da Argentina, do Uruguai e do Brasil, temos que tal relação de união/separação se dá de forma diferenciada e envolve diferentes graus de liberdade religiosa como é o caso, das igrejas pentecostais e das religiões afro-brasileiras nesses três países que, dependendo do momento histórico em questão tiveram maior ou menor incidência nas questões do Estado e nas relações privilegiadas que estes estados mantiveram, no caso da Argentina e do Brasil, com o catolicismo enquanto religião preferencial. Outrossim, como coloca MARIANO (1999, p. 105) tem-se que nos Estados laicos onde a liberdade e o pluralismo religioso inviabilizam o monopólio religioso, as igrejas pentecostais “adotaram a estratégia de ajustar-se as demandas sociais” ao mesmo tempo em que “especializaram-se na prestação de serviços mágico-religiosos de fácil acesso e consumo”.

motivos religiosos do que em propostas políticas de transformação e intervenção na vida social. É o caso, por exemplo, de uma série de movimentos religiosos pentecostais e neopentecostais que adentram a cena pública através da compra de canais de TV, de emissoras de rádio e jornais de grande circulação e que, mais recentemente, aglutinam-se no interior de diferentes partidos políticos, como é o caso tanto do Partido Social Cristão (PSC) como quanto do Partido Republicano Brasileiro (PRB), como constatou SALAS (2008).

Isto posto, e aceitando-se a proposição interpretativa que é oferecida por SEMÁN (2006) e PIERUCCI (1998), a qual compreende o que hoje chamamos de secularização/desseccularização enquanto um processo não acabado, observamos que tanto no âmbito teórico como naquele que emerge da observação da realidade empírica, alguns aspectos relacionados a sua própria ontologia e a forma como sobre ele nos debruçamos teoricamente devem ser retidos.

O primeiro deles é o fato de que esse processo ocorre no tempo e no espaço. No tempo, na medida em que há sempre um momento de onde partimos, de onde começamos a observar. No espaço, na medida em que envolve um contexto social específico e que, desde o surgimento do primeiro Leviatã, já nos é possível circunscrevê-lo a uma determinada área de influência. E da conjunção destes dois aspectos emerge um outro, a singularidade de sua ocorrência. Singularidade na medida em que sua ocorrência está sempre vinculada a um determinado contexto espaço-temporal específico, à história constitutiva de uma nação, às relações existentes entre o estado e a igreja desde tempos outros, ao lugar que a religião e a política ocupam na vida das pessoas, etc.

O segundo é aquele que sentencia o eterno porvir de uma morte anunciada. Finitude que nunca chega por completo, uma vez que, enquanto processo, ele nunca se encerra em si, oscilando entre dois polos distintos, o secular e o não secular. Neste sentido, tal processo estará sempre inacabado, mesmo em contextos nacionais específicos, onde se operou uma separação entre os campos político e religioso. É o caso, por exemplo, dos três países que aqui nos propomos a estudar, os quais, do ponto de vista das teorias da secularização, operaram, a partir de dispositivos constitucionais específicos, uma separação ou aproximação entre o religioso e o político. Contudo, os

caminhos pelos quais se operou essa cisão ou aproximação constitucional entre os referidos campos não foram os mesmos e estiveram vinculados aos contextos nacionais específicos.

E um terceiro elemento, e não menos importante, que vincula esse processo à modernidade e à emergência de um ser humano autonomizado e racional que opera à margem dos dois polos. Um indivíduo que no âmbito privado professa uma fé e assume posições de certa forma incoerentes com o modelo social no qual está inserido, mas que, quando na cena pública, opera sobre outra lógica, a partir dos operadores e das estruturas estruturadas existentes no campo no qual está inserido para usar a terminologia empregada por BOURDIEU (2007).

Neste sentido, deriva do exposto, conforme coloca SEMÁN (2006), que a secularização no campo das instituições políticas e do estado, nem sempre é acompanhada pela secularização das ideologias políticas e, muito menos, pela secularização dos eleitores de modo que, no plano individual, estes podem

manter uma sensibilidade encantada no plano político e ser, por isso, receptivos a discursos políticos e político eleitorais em que se mobilizam as “crenças mágicas” ou a incorruptibilidade suposta que assiste aos que, de diversas formas, podem se considerar ou ser considerados “homens de Deus” (SEMÁN: 2006, p. 20).

Ou, ainda, a responder tanto aos apelos que sublinham a santidade do candidato quanto a possibilidade de ele ser metaforizado ou referido diretamente como um “homem de Deus”. Constatação esta que implica em compreendermos que na maioria dos casos, em especial daqueles ligados a um eleitorado mais popular e “não moderno”, existe a presença quase estrutural de uma visão cosmológica que associa o “homem de Deus” a imagem de um “bom pai e/ou mãe de família⁴⁰”. Portanto, seria ingenuidade crer que a separação entre Igreja e Estado, que tanto preconizam as teses laicistas, se dá plenamente.

Disto deriva, também, que precisamos ter sempre em conta que a relação entre o político e o religioso, entendida enquanto um processo, resulta de uma relação de forças que operam no interior do Estado onde, no caso do Brasil, Uruguai e Argentina, se fazem presentes no mínimo três movimentos, a saber: na Argentina, de se esvaziar o político de qualquer conteúdo ou valor

⁴⁰ Como é o caso de Getúlio Vargas no Brasil, de Evita Perón na Argentina e de Tabaré Vázquez e Pepe Mujica, no caso do Uruguai.

religioso ligado ao catolicismo⁴¹, este, tido até pouco tempo, como o elemento constituinte da identidade argentina (SEMÁN & MARTIN, 2006). No Uruguai, de levar para o político elementos e bandeiras de luta provenientes do campo religioso, de se misturar ao político e adentrar na cena pública sem, contudo, violar a laicidade. E no Brasil, de uma crescente confessionalização do político, onde cresce cada vez mais o número de candidatos ligados as mais diferentes denominações religiosas, ao mesmo tempo em que o religioso aparece como co-constituinte do político, desde os tempos do Império. É de olho nestas diferenças que devemos destacar algumas características que, de certa forma, diferenciam a forma como o político e o religioso se relacionam nestes três países.

A primeira delas se refere à força que essas diferentes identidades políticas assumem, em cada um destes países, na conformação de um padrão de comportamento político mais consistente no Uruguai e na Argentina do que no Brasil. No caso da Argentina o que se observa é uma imposição de valores, oriundos do catolicismo, tanto aos votantes como aos dirigentes políticos de modo que, tal imposição se dá fora do campo político e do momento eleitoral em específico⁴². Já no Uruguai observa-se algo semelhante ao visto na Argentina. Ou seja, nota-se identidades políticas bastante estáveis que se caracterizam por distinções políticas e ideológicas explicitamente laicas que demarcam de forma clara uma oposição entre o projeto iluminista radical e outro ligado a valores religiosos católicos⁴³.

No Brasil, por sua vez, a situação parece ser um pouco diferente e é preciso considerar dois fatores em particular. O primeiro de que há, no Brasil, uma influência muito maior do que SEMÁN nomina como confessionalização política. E, em segundo lugar, que tal particularidade é fruto muito mais de um sistema eleitoral menos exigente do que de condicionantes históricos específicos, uma vez que, em termos comparativos, a quantidade de votos exigida para a eleição de um senador, deputado federal, deputado estadual ou vereador, é muito menor e pouco depende do seu grau de articulação

⁴¹Contudo, não esqueçamos que na Argentina, mesmo que haja por parte daqueles que estão na política um esvaziamento de seu conteúdo e valor religioso, na prática, o catolicismo como assegura sua constituição em seu artigo segundo continua a ser a religião oficial do Estado.

⁴² Uma vez que, experiências anteriores mostraram que o lançamento de candidaturas confessionais no interior de partidos políticos tradicionais não agregam nenhum valor ou respeito adicional por parte do eleitorado, o que implica em baixas taxas de conversão de fiéis em votos em função de valores religiosos.

⁴³ O que implica, também, no caso do Uruguai, em baixas taxas de votos ligados a valores religiosos assumidos por candidatos no decorrer de suas campanhas.

política⁴⁴.

Isto posto, a título de uma breve contextualização, passo às peculiaridades de cada um dos países com os quais me ocupo, a saber: Brasil, Argentina e Uruguai⁴⁵.

⁴⁴ Ao qual agrega-se ainda, fatores intervenientes como o chamado coeficiente eleitoral do partido que, em muitos casos, garante a eleição de candidatos de menor projeção eleitoral e com poucos votos em detrimento de outros que obtiveram melhor desempenho eleitoral, mas que não contam com legendas fortes. É o caso, por exemplo, da votação obtida por José Freitas, candidato a vereador em Porto Alegre pelo estreado Partido Republicano Brasileiro (PRB) que obteve 4.936 votos e não foi eleito, enquanto outros, como Nilo Santos, filiado ao Partido Trabalhista Brasileiro (PTB) que obteve 3.750 votos e Elias Vital, filiado ao Partido Popular Socialista (PPS), que obteve 3.381, foram eleitos com uma votação cerca de 30% inferior a obtida pelo primeiro. Todos concorrendo dentro de um mesmo segmento, o evangélico, mas por denominações diferentes, a saber: o primeiro pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), o segundo pela Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ) e o terceiro pela Igreja Adventista (IA).

⁴⁵ Todavia, opto, por sugestão da banca de qualificação do projeto de tese de não incorporar a esta tese um capítulo estritamente histórico ligado a cada um dos países supracitados na medida em que, em seu lugar, me utilizarei de notas e referências a textos específicos quando se fizer necessário com a historiografia pontuar algum aspecto. Da mesma forma, busco no decorrer do texto ir discutindo os conceitos que se fazem necessários a minha análise ao invés de, dedicar um capítulo específico a eles. Desta forma, o que pretendo é fazer com que os próprios dados deem o rumo da análise e que estes, os conceitos, venham emergindo da própria análise, momento que, aproveitarei, também, para discuti-los se necessário for.

2.1. Contextualização histórica

Nesse item, além de fazer uma breve retomada histórica acerca das relações existentes entre o político e o religioso no Brasil, Uruguai e Argentina, busco apontar alguns conceitos que me serviram para pensar os caminhos através dos quais pretendo abordar a forma como são construídos os imaginários políticos e religiosos. Nesta direção, busco ainda destacar alguns elementos que me permitem entender as relações existentes entre imaginário, religião e política na Bacia do Prata. Outrossim, destaco que pensar a religião no contexto transnacional envolve, também, entender essa dinâmica e a forma como esta se assenta no interior do imaginário coletivo e produz, nele, diferentes representações acerca do político e do religioso, sobretudo no que tange a forma como diferentes atores políticos e/ou religiosos se colocam tanto no campo político como no religioso em função de diferentes marcos interpretativos do real.

2.1.1. Os católicos e a política no Brasil

No Brasil, como constata ORO (2006), os fatos observados ao longo das últimas eleições legislativas tanto de 2008 como de 2010 têm mostrado a existência de fronteiras bastante fluídas e porosas entre o campo político e o campo religioso em virtude da passagem e do trânsito, ora mais intenso, ora menos, de lideranças religiosas que adentram no campo político na defesa de interesses dos grupos religiosos do qual fazem parte, ao mesmo tempo em que, seguindo o caminho inverso, lideranças políticas bastante conhecidas no meio político, também adentram ao campo religioso na busca de apoios eleitorais ligados a esses grupos específicos.

Em termos práticos, tal aproximação pode ser melhor evidenciada no caso das igrejas evangélicas, sobretudo pentecostais que, na política, em diferentes níveis, acabam por formar as chamadas bancadas evangélicas (ORO & MARIANO, 2010), movimento este, mais recentemente mimetizado por outros segmentos religiosos, entre eles os católicos que, nos últimos anos, têm se organizado de forma bastante sistemática na composição de uma bancada católica, sobretudo, na defesa de questões que lhes são muito caras, como é o caso da discussão que cerca a legalização do aborto e a realização de

pesquisas com células-tronco em território nacional, por exemplo.

Contudo, no caso dos católicos, isso que observamos não representa algo de novo, uma vez que, desde os tempos do Brasil Colônia, mantêm uma relação ora de distanciamento, ora de aproximação com o político, de modo que, se esta aproximação não é nova, a forma como hoje esse setor religioso adentra a cena pública na defesa de seus interesses corporativos e institucionais, através de candidaturas e políticos claramente a ela ligados, o é. Neste sentido, se fizermos uma breve retomada histórica, constataremos que até 1889, ano da Proclamação da República, o catolicismo foi a religião oficial do Estado – todavia, professar outras religiões era permitido desde que observadas determinadas normas existentes relativas aos locais de culto, os quais, não deviam apresentar sinais exteriores que os caracterizassem como um templo religioso, etc. –, sendo esta a única religião legalmente aceita durante todo o Período Colonial (1500-1822) e o Período Imperial (1822-1889), a tal ponto que outras religiosidades e crenças ligadas aos índios que aqui habitavam e aos escravos africanos que aqui aportaram foram fortemente reprimidas e/ou impedidas de seu livre exercício no país, algo que também ocorreu, por exemplo, com o protestantismo, como recorda MARIANO (2001, p. 127-128).

Ainda nesta direção, como colocam tanto AZEVEDO (2004) e AZZI (1987), durante grande parte do período colonial, a Igreja esteve sempre subordinada ao Estado e o serviu como um instrumento de dominação tanto político como quanto ideológico e social. Contudo, nem só de flores viveu o catolicismo e durante o período imperial muitos foram os conflitos que cercaram essa estreita relação entre o estado imperial e a Igreja Católica através da instituição do Padroado Régio Português⁴⁶ no artigo 102 da Constituição Imperial de 1824, onde, segundo ORO (2006, p. 78),

A instituição do padroado régio português remonta ao século XV, através de sucessivas bulas papais e de acordos com a monarquia portuguesa, e representava a junção entre “o trono e o altar”, na esfera política, entre “a espada e a cruz”, no campo militar, entre “o estado e o trabalho missionário”, entre as populações consideradas pagãs.

⁴⁶ Contudo, como coloca ESQUIVEL (2003) tem-se que o regime de padroado ocasionou um sufocante abatimento do catolicismo no Brasil que funcionava sobre uma estrutura obsoleta e esclerosada ligada a um Estado estagnado no que tange a produção teológica e as estratégias de ação da sociedade civil o que implicou no recrudescimento da presença da Igreja na cena pública.

Desta aproximação a que se refere ORO resulta uma dupla exigência por parte das pessoas para que essas fossem consideradas cidadãos do império⁴⁷, a de que a pessoa não se torne somente fiel da igreja, mas também súdito do rei, de modo que, na direção contrária, ser súdito do rei, também, implicava em ser católico e professar a religião do Estado Imperial. É também desta grande proximidade do secular e do não-secular que se origina dois grandes conflitos que, dado o momento histórico em que ocorrem, firmaram bases sólidas para que no ano de 1889 pudesse se operar de vez a separação entre “as coisas dos homens” e “as coisas de Deus”, entre o político e o religioso, a saber, a “Cisma de Feijó” (1827-1838) e a “Questão Religiosa” (1872-1875).

Estes conflitos deixaram evidente, após a sua ocorrência, o predomínio do político sobre o religioso. Seu ápice, a Constituição de 1891, põe fim ao monopólio católico e separa definitivamente, pelo menos nos termos da lei, a Igreja do Estado. Com isto, extingue-se o regime do padroado e secularizam-se os aparelhos estatais passando à “mão do estado” o reconhecimento dos casamentos e o controle dos cemitérios de modo que abria-se, pela primeira vez no Brasil, espaço para o livre professor de cultos não-católicos. Todavia, apesar da separação republicana, no dia-a-dia, a Igreja continuava a ocupar espaços sociais consideráveis na medida em que, como coloca MICELLI (2001 APUD MARIANO, 2001, p. 146-147), esta,

Presidia a organização das festas e comemorações coletivas (procissões, quermesses, etc.) fazendo praticamente coincidir o calendário de festas e eventos religiosos com os momentos fortes de efusão coletiva e doméstica, a administração dos sacramentos, por sua vez, ritmava e sancionava os eventos chaves do itinerário pessoal e familiar dos grupos dirigentes. Ungia os dirigentes das irmandades, os detentores de mandatos parlamentares e executivos, dispensava diplomas e certificados escolares, sacramentava formaturas, inaugurações, posses e acordos políticos, benzia prédios públicos, residências, fazendas, fábricas, geria dispensários, asilos, escolas, marcando presença em qualquer dimensão da vida social.

Neste sentido, como coloca o padre Júlio Maria, citado por BEOZZO (1984), o período da República não foi para a Igreja Católica um período de esplendor como foi a época colonial, nem de decadência, como a época do império, mas sim um período de combate que na literatura especializada ficou

⁴⁷ Para maiores detalhes acerca deste duplo movimento e da forma como, a seu tempo, era atendida a noção de cidadania ver CARVALHO (1995).

nominada como a reação católica. Tal período se caracterizou por um clima de certa liberdade para a Igreja, uma vez que esta, com o advento da República, via-se livre do jugo estatal.

À promulgação da Carta Magna de 1891 seguiu-se um período de certo enfrentamento entre a Igreja e o Estado, além da infrutífera tentativa de alguns setores da hierarquia católica de se criar um “Partido Católico”. Em 1921, Jackson de Figueiredo irá criar a revista “A Ordem” e no ano seguinte funda o Centro Dom Vital, o qual, servirá de base para a formação da Associação dos Universitários Católicos (AUC), em 1929, do Instituto Católico de Estudos Superiores, em 1932, e da Ação Católica Brasileira, em 1935.

Ainda em 1922, publicam-se também duas obras que foram basilares para a renovação do pensamento católico, quais sejam: A Igreja, a Reforma e a Civilização, de Leonel Franca e Pascal, e a Inquietação Moderna, de Jackson de Figueiredo. Neste último, o autor toma partido pela ordem como fruto de uma renovação espiritual que deveria atingir toda a vida política e renovar a sociedade como um todo. Com isto, Jackson Figueiredo se afirma, no Brasil, segundo BEOZZO (1984), como a primeira expressão laica da reação católica contra as ideias socialistas que se disseminavam com a recente fundação do Partido Comunista do Brasil no ano de 1922.

No Centro Dom Vital, as reuniões aconteciam à noite e entre os que compareciam nesses encontros formavam-se pequenos círculos de cultura e fraternidade cristã, onde os associados trocavam ideias, debatiam diversos temas, entre eles a situação política do país e rezavam. Contudo, no ano de 1928, morre Jackson de Figueiredo e em seu lugar assume o Centro Dom Vital, seu colega, Alceu Amoroso Lima, o qual, funda a AUC no ano de 1929.

Com a AUC, começa a circular no laicato católico um sangue novo provindo dos círculos universitários, avessos à mensagem comunista que circulava no meio universitário de então. Isso não quer dizer contudo que os auctistas não se preocupam-se com questões políticas, que não debatessem os postulados democráticos ou não se entusiasmassem com a bandeira constitucionalista, mas sim, que no seu imaginário, acima da “cidade terrena”, situava-se para eles “a cidade de Deus”.

Ainda nesta direção tem-se que outro ponto marcante da atuação da AUC no meio universitário foi o lugar que ocupou na vida de seus militantes os debates e estudos sobre religião e filosofia, que culminaram na fundação do

Instituto Católico de Estudos Superiores (ICES), dirigido por Sobral Pinto. Abria-se com isto uma nova etapa no pensamento brasileiro, onde, entre a elite do Rio de Janeiro, ocupava um espaço significativo as ideias católicas promovidas pelo ICES entre o laicato católico.

Sobremaneira, importa destacar ainda neste primeiro agrupamento de estudantes católicos, enquanto grupo organizado, o grande número de vocações que afloraram e de ordenações tidas entre seus membros entre os anos de 1933 e 1941, entre os quais destacam-se, entre os dominicanos o Frei Romeu Dale e o Frei Joffily, que mais tarde, estarão entre os envolvidos na fundação da Juventude Universitária Católica (JUC).

Em 1935, é criada a Ação Católica Brasileira (ACB) que visava unir inúmeras ações dispersas de diferentes grupos católicos em todo território nacional que corriam o risco de dispersão e exigiam, deste modo, uma coordenação de âmbito nacional. Tratava-se, segundo BEOZZO (1984, p. 29) *de definir e delimitar o campo de trabalho próprio da Ação Católica, em face do crescente número de iniciativas no terreno da catequese, da imprensa, do movimento litúrgico, dentro da chamada "Ação Católica"*.

Por ser coordenada pela própria Igreja Católica através da pessoa de Dom Sebastião Leme, de alguns eclesiásticos e de leigos, a criação da ACB envolveu, entre outras coisas, a aprovação de seu estatuto por Roma, o qual, seguiu o modelo italiano e dividiu a Ação Católica em quatro setores fundamentais, a saber: 1) os Homens da Ação Católica (HAC); 2) a Liga Feminina da Ação Católica (LFAC); 3) a Juventude Católica Brasileira (JCB – Masculina); e 4) a Juventude Feminina Católica (JFC – Feminina). Além disto, no setor da Juventude os estatutos admitiam a JEC (Juventude Estudantil Católica), para a juventude secundarista, a JUC (Juventude Universitária Católica), para os estudantes universitários e a JOC (Juventude Operária Católica), para os jovens operários. Disto decorre que a AUC e seu órgão Vida foi absorvida pela JCB.

Já o ano de 1930 será emblemático para a Ação Católica Brasileira na medida em que é neste ano que em outubro tem lugar a Revolução de 1930 e o fim da República Velha, oportunizando aos católicos a possibilidade de influenciar na reestruturação jurídica constitucional do país e eliminar certos aspectos da constituição de 1891 que criou o estado laico. As principais reivindicações católicas se resumem a dois pontos fundamentais, a

estabilidade da família e a educação religiosa para o povo, este, em sua maioria católico. Neste sentido, com a convocação das eleições para maio de 1933,

Os católicos, que até então agiam através de mensagens ao governo, ou de pressões sobre os ministros e o chefe da Revolução, Getúlio Vargas, compreenderam que era necessário adotar novas táticas: “Cumpra-lhes agora influir decisivamente nas eleições e, depois, por meio dos candidatos eleitos, atuar no seio da própria Constituinte, a fim de que saíssem vitoriosos em seus postulados”. (BEOZZO, 1984, P. 31)

Surge, com isto, para além de um partido político católico como desejado por muitos mas não bem visto pela Igreja, a Liga Eleitoral Católica (LEC), a qual, tinha por finalidade, segundo BEOZZO (1984, p. 31): 1) Instruir, congregar e alistar o eleitorado católico; e, 2) Assegurar aos candidatos dos diferentes partidos a sua aprovação pela Igreja e, portanto, o visto dos fiéis, mediante a aceitação, por parte dos mesmos candidatos, dos princípios sociais católicos e o compromisso de defendê-los na Assembleia Constituinte.

Neste sentido, entre as reivindicações da LEC destacavam-se a indissolubilidade do casamento, o ensino religioso facultativo nas escolas públicas e a assistência eclesial facultativa para as Forças Armadas, que foram incluídas na Constituição Federal de 1934. Todavia, com a instauração do Estado Novo, a revista *Vida*, órgão da JUC, cessa de ser editada e o movimento, de uma maneira geral, entra numa fase menos política e mais voltada para a formação e o apostolado.

Inicia-se, então, um processo de reaproximação entre estes dois setores, que terá seu ponto forte na primeira Era Vargas (1930-1945) quando Getúlio Vargas, apesar de vetar uma emenda constitucional de autoria de Dom Sebastião Leme, arcebisbo-coadjutor do Rio de Janeiro em 1921⁴⁸, introduz o princípio de “colaboração recíproca” entre estado e religião na Constituição de 1934⁴⁹ que, como sublinha GIUMBELLI (2002), deve ser entendida como Igreja

⁴⁸ Neste sentido, quando Dom Sebastião Leme chegou ao Rio como coadjutor, já havia depois da publicação da encíclica papal *Ubi Arcano Dei* que traçava todo o modelo a ser seguido pela Ação Católica, um clima de fé católica que começavam a ser intensamente vividos com a mobilização do elemento leigo e a luta por um espaço mais amplo e significativo para a Igreja no Brasil (GOMES, 1987). Este construído a partir dos Círculos Operários que, através do padre Brentano, buscou organizar-se em todo o país como um braço político da Igreja Católica que atuava, principalmente no âmbito sindical e no enfrentamento de lideranças anarquistas e comunistas que ganhavam espaço no interior deste segmento.

⁴⁹ Contudo o estabelecimento da pluralidade e autonomia sindicais era uma vitória da Igreja que vinculava-se, ainda, ao regime de patronato. Neste sentido, com a saída de Agamenon Magalhães do Ministério do Trabalho, então nomeado como interventor de Vargas no estado de Pernambuco, assume Waldemar Falcão, senador cearense com fortes vínculos com a militância católica. Neste sentido, cabe

Católica⁵⁰.

Neste sentido, como coloca ORO (2006, p. 85), a Constituição de 1934, em seu preâmbulo evoca Deus e, apesar de manter as proibições de subvenções a instituição católica estabelecidas já em 1891 pela constituição liberal permite, ao Estado Brasileiro, contribuir com esta através do financiamento de obras sociais no país, além de, em seu artigo 153, admitir a instrução religiosa nas escolas, fato este, que, mais adiante, irá abrir caminho para o financiamento de escolas confessionais.

É nesta Constituição que o catolicismo retoma seu espaço na cena pública e assume o status de religião “quase oficial”, até meados dos anos de 1960 quando, na Constituição de 1967, em seu Artigo 9, Inciso II, reitera-se a separação entre Igreja e Estado. E restringe a chamada “colaboração recíproca” instituída pela Constituição de 1934 e mantida na de 1946, somente ao setor educacional, assistencial e hospitalar, restrição esta que será mantida, também, na Constituição de 1988, quando no seu Artigo 19, Inciso I, preconiza que:

É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios: estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da Lei, a colaboração de interesse público.

Isto posto, tem-se que o retorno da JUC à política se dá oficialmente em 1950, enquanto movimento especializado. Contudo, como sustenta BEOZZO, esta já estava presente na cena política desde 1943, criando, em silêncio, no meio católico uma nova forma de intervir na realidade social. Desta maneira, podemos dividir sua atuação em três momentos distintos: 1) a fase preparatória (1943-1950); 2) a fase de organização, expansão e consolidação (1950-1960); e 3) a fase de engajamento temporal e a crise da hierarquia (1960-1967).

lembrar que a Igreja era no período pós-34 uma das grandes forças políticas que atuavam junto ao Estado e que, esta, tinha interesses muito precisos na esfera de organização dos trabalhadores, segundo GOMES (1987, p. 88 e Ss.). Neste sentido, era tão forte a presença da militância católica entre os trabalhadores que no dia 1 de maio de 1929 que, além das comemorações do Dia do Trabalho, realizou-se uma missa para este segmento tanto na Praça onze como na Praça Mauá.

⁵⁰ Mais detalhes acerca da forma como se deu essa relação entre a Igreja e o Estado no Brasil podem ser encontradas em outros textos do mesmo autor posteriores a sua tese de doutoramento em Antropologia Social, em especial destaque o artigo publicado na revista *Religião & Sociedade*, onde, este, discute de forma pormenorizada a forma como o religioso se fez presente no espaço público desde a Primeira República (GIUMBELLI, 2008a) e, em outro, onde este se ocupa da questão do ensino religioso e da laicidade em diversos estados brasileiros dando especial atenção aos estados do Rio de Janeiro e São Paulo (GIUMBELLI, 2008b).

No que se refere a primeira fase, iniciada em 1943, é a partir da chegada dos padres canadenses de Santa Cruz, em São Paulo, e o retorno de outros padres brasileiros que fizeram seus estudos na França, que influências e mudanças na forma de intervir da Ação Católica se fazem sentir. Elas serão reforçadas pelos contatos de estudantes brasileiros com a JEC dos Estados Unidos e Canadá e, também, pelo sucesso da JOC italiana de Cardijn. O contato com este último introduz na JUC brasileira um novo método de ação, o de “ver, julgar e agir”, o qual, vai contribuir fortemente para a especialização deste movimento em terras brasileiras.

Já na segunda fase, entre os anos de 1950 e 1960, é deixada de lado a influência da Ação Católica Italiana no que se refere as ideias e a estrutura do movimento e, aos poucos, vai sendo adotada no interior da JUC a tendência francesa à especialização que conduz a uma maior organização e consolidação de sua ação em todo o território nacional. Sobremaneira, neste período o meio universitário será, através da JUC, o *locus* primordial de reflexão e ação da Ação Católica.

E, por fim, a sua entrada na política e a conseqüente crise nela gerada a partir dos problemas ocasionados pela reforma da estrutura da universidade e do país. Neste sentido, apesar de sua entrada na política local, universitários e jucistas se mostraram pouco afeitos a transformar a JUC num movimento político, uma vez que buscavam no movimento seu lado religioso e um espaço para refletir sobre seu engajamento cristão. Tal engajamento se dava, sobretudo, para além de sua participação na política universitária, através de um conjunto de atividades que vão desde ações voltadas a cultura popular até o movimento de educação de base e a sindicalização rural.

No que tange ao imaginário político religioso que se fazia presente entre os jucistas destacava-se o ideal histórico cristão, o qual consistia no engajamento efetivo em atividades políticas, sociais e culturais da comunidade local, o que implicava em ações concretas no plano temporal. Contudo, esse envolvimento não era bem visto pelas autoridades eclesiais, de modo que havia sempre uma tensão entre o envolvimento ou não da JUC na política de uma maneira geral. Num sentido estrito, o ideal histórico cristão que aspirava a JUC consistia, grosso modo, em uma linha de ação do movimento que, em sua prática cotidiana, unisse o temporal e o espiritual, a ação política e a evangelização.

Diante do exposto nota-se que novos critérios passam a se fazer presentes no momento da admissão de novos membros de modo que, segundo BEOZZO (1984, p. 91),

Se antes se exigia-se uma vida de fé vivida a um nível mais intenso e autêntico, agora requeriam-se qualidades de liderança em seu meio e a concordância com as linhas do Ideal Histórico. A filiação a Igreja através de sinais visíveis, como a oração e os sacramentos, passam a ser desvalorizados em proveito da participação na construção de uma ordem temporal que encarnasse concretamente os princípios evangélicos.

Tal mudança na forma como novos membros eram recrutados para o movimento faz com que surja no interior da hierarquia católica um certo descontentamento que produziu a longo prazo o afastamento da Igreja deste setor, ao mesmo tempo em que com a entrada dessas lideranças em diversas instâncias representativas dos estudantes como a União Nacional dos Estudantes (UNE), entre outras, gerou o esvaziamento da JUC na medida em que novas lideranças deixavam de ser formadas no seu interior, levando a uma crise de representatividade que se iniciou no princípio dos anos de 1960 e culminou em sua extinção definitiva em 1966 quando, em carta a Dom Vicente Scherer, a JUC comunica sua saída da Ação Católica.

Com o fim da JUC surgiu a Ação Popular (AP) que buscou arregimentar, entre os seus, antigos membros do movimento e de outros setores sociais. Ela optou por uma política de preparação revolucionária fundada em princípios socialistas que consistia numa mobilização do povo no que se refere ao desenvolvimento de seus níveis de consciência e mobilização, em especial no que se refere a luta contra a dominação capitalista derivada do processo de industrialização das cidades que estava a todo vapor desde o início do governo de Juscelino Kubitzchek. Neste sentido, a prioridade do trabalho foi dada as organizações operárias e camponesas a partir dos movimentos de alfabetização e cultura popular coordenados pela Ação Popular em todo território nacional.

Contudo, o golpe militar de 1964, devido a falta de organização estrutural da Ação Popular, representou para esta a total paralização de suas atividades devido a perseguição pelo regime, uma vez que esta se pautava por princípios de esquerda avessos ao status quo imposto pelos militares. Isso fez com que um grande número de seus líderes e militantes fossem presos pelas

forças do exército ou, ainda, que estes partissem para o exílio.

Antes de irmos mais adiante, importa destacar que entre 1964 e 1985, como coloca ORO (2006, p. 91) “a Igreja não adotou uma posição unívoca”, de modo que nos primeiros anos do regime, de 1964 a 1968, prevaleceu entre a hierarquia católica uma posição apologética e conservadora, passando, em seguida, para a adoção de uma postura política progressista que a caracterizou até os anos finais do regime como a porta-voz crítica ao regime e onde, sob seu abrigo, gestou-se, grande parte da atual esquerda brasileira. Já no que tange mais especificamente a participação de membros da hierarquia católica no cenário político brasileiro vale lembrar que estes sempre se fizeram presentes, ora de forma mais agressiva, ora de forma mais tímida, em todos os níveis de governo, sobretudo em cargos legislativos e executivos⁵¹.

Ainda no que tange a ação da Igreja vale lembrar que a partir de 1966, através da Conselho Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), e de 1974, por meio da Associação Brasileira das Escolas Superiores Católicas (ABESC), houve toda uma mobilização no sentido de reavivar as pastorais universitárias o que culminou num encontro realizado pela ABESC, em Belo Horizonte, no ano de 1975, onde essa questão foi discutida. Contudo, praticamente não houve a participação de estudantes de modo que a estratégia da Igreja para os anos seguintes residia em atrair novamente os estudantes para suas pastorais.

Apesar da forte repressão do regime, havia em muitas cidades periféricas a participação de jovens nas ações da Igreja, sobretudo na Pastoral da Juventude. Contudo, essa participação não se estendia aos meios universitários devido a severa vigilância ideológica e policial imposta pelo regime militar.

Do ponto de vista do imaginário corrente no meio universitário no pós-64 prevalecia as promessas de rápida ascensão social da classe média diplomada nas faculdades brasileiras, alavancado pelo que se costumou a chamar de “milagre brasileiro”, fato este que, em muito, dificultava o trabalho da Igreja no interior deste segmento. Neste sentido, corroborou para a veracidade de tal assertiva o resultado de pesquisa realizada pela Pastoral da Juventude de São Paulo, a qual constatou que dos 1800 jovens que participavam da pastoral,

⁵¹ Neste sentido, como coloca ORO (2006, p. 93-94), especial destaque deve ser dado ao padre Dom Diogo Feijó que entre os anos de 1835 e 1837 ocupou a condição de regente imperial e, ao fato de que, na atualidade, estes, ainda se fazem presentes na disputa política como candidatos a diferentes cargos eletivos, dos quais, muitos obtêm êxito, enquanto outros, não.

41% eram universitários. Porém, entre eles a sua condição universitária não era tema de reflexão e, muito menos, a universidade era eleita como um campo de ação para a atuação cristã (BEOZZO, 1984).

É com base nestes múltiplos esforços da Igreja que lentamente vai se criando espaço novamente para o ressurgimento da Pastoral Universitária em âmbito nacional, a tal ponto que em 1979 é criada uma secretaria nacional destinada a coordenar esse movimento de retomada das pastorais universitárias. Ela se encarregou, a partir dos anos de 1980, de fomentar a formação de grupos universitários cristãos, com a sua participação nos movimentos estudantis e na sociedade, especialmente junto aos movimentos populares, entrando em contato, em alguns casos, com a militância partidária⁵².

Assim, termina o ano de 1980 com a refundação da Pastoral Universitária, que a partir de então se organizou através de cinco coordenações regionais, a saber: a do Norte e parte do Nordeste (Ceará, Piauí, Maranhão, Pará e Amapá); a do Nordeste (Bahia, Sergipe, Alagoas, Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte); a do Leste-Centro-Oeste (Espírito Santo, Minas Gerais, Goiás, Mato Grosso e Acre); do Sudeste (São Paulo, Mato Grosso do Sul e Rio de Janeiro); e, do Sul (Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul). Do ponto de vista do imaginário corrente no meio católico a partir da refundação das pastorais universitárias esta assume, a partir do referencial da teologia da libertação, a opção pelos pobres. Neste sentido, a Universidade e a Pastoral Universitária são vistas pelos seus membros como inserida nesse processo de libertação do povo.

Aos poucos, a inserção da Igreja na sociedade e nos movimentos sociais foi sendo retomada através do contato com partidos políticos e sindicatos ao mesmo tempo em que atua tanto no campo como na cidade através das pastorais da terra e da juventude por meio de projetos culturais e ações de alfabetização. Isso, pouco a pouco, fez com que houvesse uma reaproximação com a política e uma crescente participação dos católicos na política, como documenta ORO (2006), entre outros.

É o caso, por exemplo, das eleições proporcionais de 2000, onde, segundo estudo do Setor de Vocações e de Ministérios da CNBB, constatou-se aumento de candidaturas religiosas católicas a cargos públicos, ou, ainda, de

⁵² O que culminou na participação da Igreja, junto aos sindicatos e partidos políticos, nas grandes greves do ABC paulista no início dos anos de 1980.

estudo realizado por MOREIRA DE OLIVEIRA junto a 176 dioceses brasileiras, ocasião em que constatou que a quantidade de padres que se apresentaram como candidatos havia chegado a casa dos três dígitos. De acordo com o referido autor (MOREIRA DE OLIVEIRA, 2002) cerca de 70% deles concorreram a prefeito, seguido das candidaturas a vice-prefeito e vereador. O seu partido preferencial foi o PT (41%) seguido do PMDB (12%) e do PSDB (9%). Além disso, cabe destacar, como coloca o referido autor, que destes, 44,77% obtiveram êxito em seu empreendimento e lograram sua eleição a algum dos referidos cargos.

Já no que se refere ao caso específico do Rio Grande do Sul, ORO (2006) aponta que alguns sacerdotes se destacaram no executivo, dentre eles: o padre Eugênio Giordani, que durante oito anos atuou como vereador no município de Caxias do Sul; o padre João Aloysio Konzen, que foi o primeiro prefeito eleito, em 1991, no município de Vitória das Missões; e, o padre Nestor Moroni que, em 1996, elegeu-se prefeito do município de Entre Rios do Sul. No Legislativo, o destaque foi o padre Roque Graziotin, eleito no ano de 1998 para a Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul com 29.113 votos e que em 2002 ficou para a segunda suplência pelo Partido dos Trabalhadores. Partido este, pelo qual concorreu outro sacerdote, o Frei Sérgio Goergen, ligado a Ordem dos Frades Menores da Província do Rio Grande do Sul, eleito, no ano de 2002, com 44.633 votos⁵³.

Em 2004, por sua vez, a participação deste setor se mostrou mais tímida de modo que, institucionalmente, a Igreja Católica optou por não disputar cargos políticos e/ou apoiar/indicar algum candidato a qualquer nível de governo. Contudo, isso não significa que ela tenha se eximido do processo e/ou de participar dele. Pelo contrário, institucionalmente optaram por orientar publicamente o voto de seus fiéis através do lançamento de documentos oficiais e/ou de inserções pontuais na mídia impressa e televisiva⁵⁴.

Neste sentido, e a partir do que já foi constatado por ORO (2006; 2001),

⁵³ Cabe lembrar ainda que, este, também durante o governo de Olívio Dutra, esteve inserido no Executivo Estadual e ocupou, durante dois anos, a Secretária da Agricultura como Coordenador da Reforma Agrária.

⁵⁴ Como é o caso, por exemplo, de texto publicado no jornal “A Folha de São Paulo” no dia 03/10/2004, dia da eleição, por Dom Geraldo Majella Agnello, onde, este, chama a atenção dos fiéis para a importância de se escolher “um bom candidato” e sugere alguns critérios que devem ser observados. Outro exemplo, vêm do Rio Grande do Sul, onde, em julho de 2004, Dom Dadeus Grings, então arcebispo coadjutor da Arquidiocese de Porto Alegre, publica a cartilha “Política – Eleições 2004” que, em suas 44 páginas, tenta orientar seus fiéis a observarem “valores cristãos” quando da escolha do candidato.

parece que também no ano de 2008 prevaleceu o já observado em anos anteriores, a saber, uma certa resistência no meio católico à inserção de membros da hierarquia católica na política. Já nas eleições majoritárias de 2010, segundo ORO & MARIANO (2010), essa situação se mostrou um pouco diferente devido, sobretudo, a mobilização católica e evangélica no referido pleito; mas no campo da eleições proporcionais a situação se manteve a mesma⁵⁵. Contudo, como coloca MENDONÇA (2003, p. 152), apesar de o catolicismo não ser mais a religião do Estado ele

Continua se pronunciando como autoridade em questões de seu interesse na vida nacional, sejam políticas econômicas ou éticas, tendo seus prelados presença livre em atos cívicos, assim como a presença de governantes e outras autoridades em atos religiosos de relevância nacional.

Assim, podemos dizer que existem no mínimo três apreciações analíticas deste processo e é com elas que encerramos o presente item.

A primeira, proposta por OLIVEIRA (1986), que distingue, no período de transição da sociedade brasileira para a democracia, pelo menos duas posições entre os setores progressistas da Igreja Católica brasileira⁵⁶. Uma formada por largos setores do clero e por bispos que ocupavam cargos na CNBB, a qual defendia o envolvimento direto da igreja nas lutas sociais e políticas com vistas a fazer-se respeitar os direitos humanos, e outra, formada por um outro grupo de clérigos influentes ligados as pastorais populares que exigia da igreja o apoio aos movimentos populares, sobretudo de

⁵⁵ Onde, para deputado federal se apresentaram cinco candidaturas evangélicas, a saber, Waldir Canal, pastor da Igreja Universal do Reino de Deus que obteve 64.732 votos pelo PRB, Ronaldo Nogueira, pastor da Assembleia de Deus que obteve 59.379 votos pelo PTB, Gauchinho de Deus, músico gospel ligado a Igreja Internacional da Graça de Deus que obteve 48.791 votos pelo PSC, Getulio Vargas, pastor da Igreja Batista Betel que obteve 17.057 votos pelo PSC, e Elias Vidal da Igreja Adventista que, pelo PPS, 11.368 votos, dos quais nenhum foi eleito. Já entre aqueles que se lançaram a deputado estadual temos que dos 10 candidatos que se apresentaram somente um obteve êxito em seu empreendimento, a saber, o pastor Carlos Gomes da Igreja Universal do Reino de Deus que pelo PRB obteve 59.144 votos, dos demais temos que: Jurandir Maciel, pastor da Assembleia de Deus, obteve 29.564 votos pelo PTB; Oseas Costa, pastor da Assembleia de Deus, obteve 15.851 votos pelo PTB; Elizabete Vargas, fiel da Assembleia de Deus, obteve 13.186 votos pelo PMDB; João de Deus, pastor da Assembleia de Deus, obteve 8.993 pelo PR; João Ferreira, pastor da Assembleia de Deus, obteve 8.597 votos pelo PDT; Ricardo Melo, pastor da Assembleia de Deus, obteve 1.953 votos pelo PTB; Celso Moraes Filho, pastor da Igreja do Evangelho Quadrangular, obteve 26.495 votos pelo PTB; Claudio Conceição, fiel da Batista Filadélfia, obteve 9.059 votos pelo DEM; e, Paulo Moreira, pastor da Igreja Mundial do Poder de Deus, que obteve 8040 votos. A estes seguem-se, também, os candidatos espíritas e afro-brasileiros que também não se elegeram, a saber: Marlon Santos, médium espírita, que obteve 33.174 votos pelo PDT, os pais-de-santo Pedro de Oxum que obteve 14.006 votos pelo PTB e Tony de Oxalá que obteve meros 540 votos, também, pelo PTB, e Vera Soares, mãe-de-santo, que pelo PT obteve 2.530 votos.

⁵⁶ Do ponto de vista prático existia ainda uma terceira posição composta pelos setores integristas e conservadores, mas que, em suas posições se colocavam ao lado dos militares e, também, como “guardiães da ordem estabelecida”.

redemocratização, que destas emergiam.

A segunda, proposta por SEIBLITZ (1990), que, analisando a campanha presidencial de 1989 detectou, no interior da Igreja Católica, pelo menos quatro tendências políticas, cada uma delas com posicionamento diferenciado em relação ao campo político, a saber: 1) uma primeira tendência que defendia a participação do clero na política eleitoral indicando e apoiando candidatos, posição esta comum àqueles ligados à teologia da libertação; 2) uma segunda tendência que colocava a igreja fora das questões políticas e se opunha ao ateísmo, ao fim da propriedade privada e a reforma agrária, posição esta, assumida por grupos mais tradicionais e conservadores; 3) uma terceira tendência que não tomava posição política, mas que investia e apostava no voto religioso, ligado a valores cristãos, posição esta ligada sobretudo aos setores clericais ligados a CNBB; e, por fim, 4) uma quarta tendência que colocava a Igreja Católica fora e acima dos partidos políticos e que tinha como foco a crítica aos defensores da primeira corrente.

Enfim, a terceira, proposta por WEFFORT (1977), que, a luz de uma análise do caminho histórico seguido pela Igreja Católica, a colocava entre dois marcos distintos. Um que ia do religioso ao social e que teve seu ápice antes dos anos de 1960, e outro que vai do social ao político e sustentava, sobretudo, uma atitude de defesa dos direitos humanos e de questionamento do regime ditatorial.

Nota-se, portanto, como sublinha ORO (2006, p. 101) que, ao que parece, a Igreja Católica tende, pelo menos nos últimos anos, a comparecer mais diretamente na cena pública quando surge a figura de um outrem, real ou imaginário, que se institui como um possível oponente e/ou defensor(a) de interesses diversos aos seus. É o caso, por exemplo, do comunismo e das “seitas” evangélicas.

2.1.2. Os evangélicos e a política no Brasil

Embora o segmento evangélico já participe há algum tempo da vida pública nacional, sua presença na política propriamente dita é, contudo, um pouco mais recente e data de meados dos anos de 1930⁵⁷, tendo como um dos motes preferenciais reagir contra a pretensão católica, real ou imaginada, de recatolizar o Estado. Neste sentido, o primeiro político a ser eleito a partir de uma mobilização efetivamente evangélica foi Guaracy Silveira⁵⁸, eleito deputado constituinte em 1934 e que, anos mais tarde, em 1945, retornaria ao parlamento, desta vez, eleito como deputado federal, mas também sendo, neste ano, o único evangélico eleito.

Por ocasião das eleições de 1947, muitos evangélicos se apresentaram como candidatos a deputado estadual e a vereador e alguns obtiveram êxito em seu empreendimento. Dentre eles, Ruy Ramos, eleito para a Câmara Federal em 1951, sendo o primeiro político evangélico eleito deputado federal pelo Rio Grande do Sul. Nas décadas seguintes, todavia, depois da eleição de cinco evangélicos para a legislatura de 1951 a 1955, o número de evangélicos eleitos nos pleitos seguintes permanecerá praticamente o mesmo, variando entre seis e doze como coloca ORO (2006, p. 105) até 1982, quando elegeram-se somente três evangélicos para o legislativo federal⁵⁹.

Contudo, para a Assembleia Constituinte de 1986 serão eleitos trinta e três deputados, número este igual ao constatado entre aqueles que mantinham vínculos explícitos com o segmento católico (FREESTON, 1993). Outrossim, no que se refere a presença política dos evangélicos no período de 1964 a 1985 tem-se que, de início, o posicionamento majoritário das igrejas evangélicas foi semelhante aquele observado entre o segmento católico, qual seja, de apoio ao *status quo* estabelecido. Todavia, enquanto, em 1968, os católicos retiram

⁵⁷Todavia não deve-se desconsiderar o trabalho assistencial e educacional, assim como, sua participação na vida pública nacional antes dos anos de 1930, uma vez que, estes, já se faziam presentes no Brasil já no início do século XIX. Neste sentido, cabe destacar que é somente com o advento da Primeira República (1889-1930) que, estes, se farão presentes na política nacional. Contudo, sua participação é quase nula como coloca FREESTON (1993) restringindo-se neste período a alguns casos em municípios e estados isoladamente, e, a três senadores, a saber: 1) o paulista Alfredo Ellis que representava aqueles ligados ao protestantismo de imigração; 2) o carioca Érico Coelho ligado a Igreja Presbiteriana; e, 3) o baiano Joaquim Nogueira Paranaguá, este, membro da Igreja Batista.

⁵⁸ Um pastor metodista que se dizia socialista cristão, eleito por São Paulo, e que, defendia principalmente o estado laico, o divórcio, a livre sindicalização, o salário mínimo e a nacionalização das jazidas minerais.

⁵⁹São eles: José Fernandes (PDT-AM) ligado a Assembleia de Deus, Mário de Oliveira (PMDB-MG) ligado a Igreja do Evangelho Quadrangular, e, de Daso Coimbra (PMDB-RJ) ligado a Congregação Cristã.

seu apoio ao regime e começam a se posicionar de forma crítica, os evangélicos, a exceção daqueles ligados a Igreja Luterana, em sua maioria optam por ficar ao lado dos militares⁶⁰. Contudo, tal apoio dos evangélicos ao regime ditatorial, como vimos, não resultou em uma maior representação parlamentar deste segmento durante todo o regime militar. Será somente a partir da Assembleia Constituinte de 1986 que estes adentraram em maior número a cena pública e nela adquirirão maior visibilidade.

Apesar da bancada evangélica⁶¹ não se diferenciar muito de seus colegas parlamentares, como coloca FRESTON (1993) – no que se refere a sua faixa etária, composição sócio-profissional, origem econômica, fidelidade partidária e apetite fisiológico – em sua atuação constituinte (1986-1988) guardaram certas especificidades⁶². Em especial, destaca-se o fato de atuarem como um bloco corporativo que assumiu posição contrária ao aborto, a liberação do jogo, ao homossexualismo e a pornografia. Ou seja, colocaram-se como uma “reserva moral da sociedade”, posição esta bastante próxima daquela assumida por aqueles que compunham a chamada bancada católica, como coloca FRESTON (1993). Todavia, no âmbito mais geral, contrários a posição católica, os constituintes evangélicos pouco se ocuparam das questões sociais.

Porém, algumas mudanças no perfil dos representantes evangélicos na política devem ser assinaladas, sobretudo no que tange ao ingresso pentecostal. A primeira delas se refere a mudança de representatividade regional dos parlamentares no Congresso Nacional que se deslocam das regiões Sudeste e Sul⁶³ para as regiões Norte, Nordeste e Centro-oeste⁶⁴ do

⁶⁰Todavia, um nome que defendia posição contrária a esta deve ser lembrado, e o caso de Jaime Wright, missionário presbiteriano que, ao lado de Dom Paulo Evaristo Arns, atuou durante todo o regime na defesa dos direitos humanos.

⁶¹É uma bancada pluripartidária composta por 33 membros criada no ano de 1986 no Congresso Nacional, dos quais, 18 pentecostais pertencem ao ramo pentecostal, principalmente a Assembleia de Deus que dentre estes, totalizava 14 membros.

⁶²No que se refere a Assembleia Constituinte de 1986 devemos assinalar como exposto por ORO (2006, p. 110) “que a presença evangélica no Congresso Nacional se modificou com o ingresso de representantes de igrejas pentecostais que abandonaram os slogans 'tu não participarás' e 'crente não se mete em política', e assumiram os slogans 'irmão vota em irmão' e 'um crente vota em um crente', os quais se tornaram importantes palavras de ordem utilizadas nas eleições a partir de então”. Neste sentido, como coloca FRESTON (2001) temos que essa mudança se deu, em especial, no período que antecedeu a Constituinte quando, principalmente a Assembleia de Deus começou a mobilizar-se em função de um boato que corria no meio evangélico, segundo o qual, a Igreja Católica estaria a articular a sua volta como “religião do estado”.

⁶³Em sua maioria ligado a igrejas evangélicas históricas e de migração.

⁶⁴Em sua maioria ligados a igrejas pentecostais, sobretudo, no que tange a representação parlamentar obtida por candidatos ligados a Assembleia de Deus e a Igreja do Evangelho Quadrangular.

país. A segunda é que, diferentemente do que se observava em relação aos candidatos ligados a igrejas evangélicas históricas, entre os pentecostais, cerca da metade deles, como coloca ORO (2006), concorreram como candidatos oficiais de suas igrejas, a saber, da Assembleia de Deus (AD) e da Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ). E, por fim, também foi alterado o perfil sócio-econômico dos representantes parlamentares que compunham esse segmento que, a partir de então, passou a se caracterizar pela presença cada vez maior de representantes parlamentares provindos de classes sociais menos favorecidas.

Neste sentido, dadas as peculiaridades acima mencionadas que se fizeram presentes com o ingresso dos pentecostais na política, nota-se que quantitativamente foi a Assembleia de Deus a igreja que mais contribuiu para essa mudança passando de apenas 1 representante no parlamento na legislatura de 1983 à 1986 para 13 na legislatura seguinte (1986 à 1990). Em segundo lugar figuram aqueles ligados a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) que, na Assembleia Constituinte possuíam apenas 1 representante parlamentar e que, na legislatura de 1990 à 1994 passaram para 3, depois para 6, de 1994 à 1998, chegando a 17 entre 1998 e 2002 quando, na legislatura de 2002 à 2006 perderam 1 cadeira no parlamento, totalizando 16 parlamentares a ela ligados. Neste sentido, destaca-se ainda que no pleito de 2010, se comparado a 2006, subiram de 40 para 63 o número de deputados evangélicos ligados aos mais diferentes partidos.

Paralelamente ao observado no Congresso Nacional, com as primeiras eleições presidenciais de voto direto, realizadas no ano de 1989, houve uma tentativa no interior deste segmento de se buscar uma união que lhes permitisse lançar um candidato deste segmento a Presidência da República. É pensando nisso que durante as prévias internas do Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB), foi aventado o nome do então ministro da agricultura do governo Sarney, Íris Rezende, ligado a Igreja Evangélica Cristã de Goiás, tendo sido ele o primeiro evangélico a governar um estado da federação. Contudo, apesar do apoio explícito recebido por sua candidatura de parte de diversas igrejas evangélicas, em especial da Assembleia de Deus, na convenção nacional do Partido, Rezende foi derrotado em favor da candidatura a Presidência de Ulisses Guimarães. Neste sentido, como bem coloca ORO (2006, p. 112),

As manifestações das igrejas evangélicas históricas tenderam, de forma semelhante ao que faz a CNBB, a expressar princípios e posicionamentos, mais do que indicar apoio explícito a determinado candidato. Já as igrejas pentecostais como a Assembleia de Deus e a Igreja do Evangelho Quadrangular, embora não tivessem apoiado explicitamente nenhum candidato no primeiro turno, inclinaram-se a apoiar Fernando Collor de Mello no segundo.

Já a Universal e a Casa da Bênção estiveram desde o primeiro turno ligadas à candidatura Collor. Contudo, não foi só Collor que contou com o apoio deste segmento, uma vez que tanto Luís Inácio LULA da Silva (PT) como Leonel de Moura BRIZOLA (PDT) também tiveram neste segmento apoios significativos. O primeiro por parte do segmento histórico e que contou com 18 comitês pró-LULA, ligados a setores progressistas, em todo o território nacional. O segundo, por parte dos pentecostais da Assembleia de Deus, em especial, do tele-evangelista Silas Malafaia.

Neste sentido, deve-se a denúncias de corrupção e ao envolvimento de alguns dos 33 deputados evangélicos eleitos em 1986 que, em 1990, o número de eleitos se reduz para 22. Quem mais perde com isso é a Assembleia de Deus que dos 12 deputados oficiais eleitos em 1986 reelege somente 5 em 1990, aos quais agregam-se mais 4 que assumem mais tarde como suplentes. Outra igreja que perde representação parlamentar neste mesmo ano é a Igreja do Evangelho Quadrangular que vê o número de deputados a ela ligados reduzir-se em cerca de 30%. Quem ganha? Os recém chegados iurdianos que passam de 1 deputado eleito em 1986 para 3 em 1990.

É somente a partir de 1989 que os evangélicos vão se engajar de fato nas eleições majoritárias com vistas a construção de uma candidatura única do segmento, realidade esta bem diferente daquela que observamos nas eleições proporcionais, uma vez que já havia a pré-candidatura de Íris Rezende sendo construída no interior do PMDB. Todavia, tal candidatura não conseguiu passar na convenção nacional do partido, perda esta que deixou marcas fortes no interior deste segmento, levando-os a diferentes tomadas de posição acerca de sua relação com o político, a saber: a) uma, defendida pelas igrejas evangélicas históricas, que tenderam, de forma semelhante a CNBB, a apenas expressar princípios e posicionamentos mais do que dar apoio explícito a uma ou outra candidatura; b) outra, que prevaleceu entre os pentecostais que sustentavam a necessidade de se colocar na política; foi o que fizeram as

igrejas do Evangelho Quadrangular e Assembleia de Deus, dando seu apoio a Fernando Collor de Mello embora somente no segundo turno; e c) uma terceira, composta pelas igrejas Universal e Casa da Benção que já no primeiro turno de 1989 declararam seu apoio a Fernando Collor⁶⁵.

Para além do exposto, importa frisar que no ano de 1990 surge no meio evangélico um movimento progressista que tinha como objetivo principal mudar o perfil político do evangélico. Trata-se de um movimento que, como coloca FRESTON (1993), se quer evangélico (conservador na teologia, afirmando a bíblia, a evangelização e a conversão), progressista (comprometido com mudanças estruturais) e suprapartidário (uma associação informal). Contudo, tal modelo proposto não deu certo e acabou sendo marginalizado, a exemplo dos movimentos ecumênicos dos anos de 1960 e, também, como a igreja popular dos anos de 1970.

Mas, em 1994, ano de eleições gerais, surge no meio evangélico a figura de Caio Fábio de Araújo Filho, pastor presbiteriano e presidente da Associação Evangélica Brasileira (AEVB), que liderou diversas campanhas cívicas e de obras sociais no Rio de Janeiro. Ainda neste ano duas outras entidades reivindicam falar em nome dos evangélicos, a saber: a Confederação Evangélica do Brasil, fundada em 1934 e transformada em Associação Evangélica Brasileira em 1991; e o Conselho Nacional dos Pastores do Brasil (CNPB), fundado em 1996, com o apoio da Universal e da ala dissidente da Assembleia de Deus Madureira, e que, mais tarde, recebeu o apoio de outras igrejas, dentre elas a Casa da Benção, a Igreja do Evangelho Quadrangular, a Igreja Internacional da Graça de Deus, a Convenção Batista Nacional e a Renascer em Cristo.

Será por ocasião das eleições presidenciais de 1994 que a cisão entre as duas entidades virá à tona quando, a AEVB, dirigida por Caio Fábio lança um documento intitulado “dez mandamentos do voto ético”, onde apregoava que *“nenhum eleitor evangélico deveria se sentir culpado por ter posições políticas diferentes de seu pastor, cuja opinião deveria ser considerada como a de um cidadão comum e não como profecias divinas”* (ORO, 2006, p. 115). Por seu turno, a CNPB contra-ataca reafirmando *“o direito de o pastor adotar posições políticas e indicar candidatos aos seus fiéis”* (Id. Ibid.). Contudo, nos

⁶⁵Grupo este formado, segundo FRESTON (1992), sobretudo, por lideranças eclesiásticas, e não, formado somente de líderes cidadãos comuns, como no caso Movimento Evangélico pró-Lula que também contou com o apoio deste segmento em sua campanha.

anos seguintes, ambas as associações se esvaziaram, a AEVB devido a uma série de incidentes envolvendo seu líder, Caio Fábio, o CNPB devido ao abandono da Universal que ao ampliar sua força política não viu mais necessidade, como coloca FRESTON (2001), de continuar servindo de base de sustentação, de pilar a esta entidade.

Será também no ano de 1994 que a Universal verá sua força política ampliada, quando reforça a presença no campo político do segmento evangélico pentecostal e, em particular, de candidatos ligados a Igreja que, neste momento, já contava com uma *“bem montada rede midiática e de recursos financeiros”* (ORO, 2006, p. 115). Todavia, nesse ano pouco mudou em relação a 1989 e o apoio dos setores evangélicos aos então presidenciais, Fernando Henrique Cardoso e Luís Inácio LULA da Silva, continuou relativamente tímido. É, também, neste mesmo ano, que o número de deputados evangélicos volta a crescer, passando dos 22 eleitos em 1990, para 31 em 1994, 19 deles pertencentes ao segmento pentecostal e, destes, 6 da Igreja Universal do Reino de Deus. Nesta eleição, também foram eleitos dois senadores evangélicos, a saber, Íris Rezende (PMDB-GO) e Benedita da Silva (PT-RJ).

Quatro anos depois, em 1998, por ocasião das eleições presidenciais, se apresentaram como principais candidatos, novamente, Fernando Henrique Cardoso e Luís Inácio LULA da Silva sendo o primeiro reconduzido ao exercício de mais um mandato de quatro anos na Presidência da República. Contudo, diferentemente do observado em eleições anteriores, nesta, a IURD, se mostra menos resiliente a candidatura de LULA, publicando inclusive, entrevistas e frases favoráveis ao candidato do PT, em seu jornal *“Folha Universal”*, que pela terceira vez concorria a Presidência da República.

Contudo, no que tange as eleições executivas de 1998, o caso mais emblemático do *“poder de fogo evangélico”* se fez presente no Rio de Janeiro que elegeu Anthony Garotinho e Benedita da Silva para o Governo Estadual, ambos, membros da Igreja Presbiteriana. É ainda nesta eleição que foi eleita a maior bancada evangélica de toda a história da participação deste segmento na política, composta por 59 deputados ligados a 13 igrejas diferentes, além de 4 senadores. No que se refere a Igreja Universal em específico, cabe notar, como coloca ORO (2006, p. 119), que *“do total de deputados evangélicos referidos, 17 são pastores e bispos da Igreja Universal, egressos de distintas*

unidades da federativas e 3 foram apoiados por esta Igreja que obteve cerca de 1.400.000 votos". Ainda nesta direção temos que, neste ano, a IURD elegeu, também, 20 deputados estaduais em 18 estados diferentes⁶⁶.

Mas na eleição presidencial de 2002, Anthony Garotinho, candidato evangélico não contou com o apoio unânime deste segmento de modo que, logo no início do segundo turno, tanto o ex-governador do Rio como políticos evangélicos e lideranças da IURD, declararam seu apoio a candidatura LULA. Todavia, LULA não foi o único a contar com apoio evangélico. Seu oponente, José Serra também se mobilizou para este fim, recebendo apoio da Convenção Nacional de Assembleias de Deus (CONADE), no dia 10 de outubro, da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (CGADB), no dia 16 de outubro, e da Igreja do Evangelho Quadrangular, como noticiou a Folha On-line do dia 18/10/2002.

Em 2004, novas eleições, agora para os legislativos municipais, onde só a Igreja Universal elegeu 70 vereadores a ela ligados, número este cerca de 70% menor daquele observado no pleito de 2000, quando havia eleito 360 vereadores em todas as unidades da federação. Em 2005, a IURD é peça fundamental para o surgimento do Partido Republicano Brasileiro (PRB), fato este que deixa clara a existência de “uma fronteira muito tênue entre igreja, enquanto instituição, e políticos ligados a igreja” (ORO, 2006, p. 131).

Neste sentido, como já dissemos antes, a Igreja Universal do Reino de Deus é, dentro do segmento evangélico um ente institucional dotado de grande força política e poder que, grosso modo, tende a desequilibrar as relações de forças existentes no interior deste segmento específico. Devemos assim recordar que o primeiro ingresso da Igreja Universal do Reino de Deus na política se deu efetivamente no ano de 1986 quando elegeu 1 deputado federal para a Assembleia Constituinte. Quatro anos mais tarde, em 1990, elege 3 deputados federais e 6 deputados estaduais. Em 1994 novo crescimento elegendo 6 deputados federais e 8 deputados estaduais. Em 1998, continua o crescimento e são eleitos 26 deputados estaduais ligados a 18 estados da federação e, mais, 17 deputados federais⁶⁷. Em 2000, elege 16

⁶⁶Analisando o êxito político da Universal, Paul Freston, já em 1998 alertava-nos para o fato de que a Universal é uma força que desequilibra o meio evangélico e começa a polarizá-lo, de modo que, esta, deve, ser sempre levada em consideração quando se discute a relação entre protestantismo e política (ORO, 2006, p. 119).

⁶⁷Dos quais quatorze pertenciam a membresia desta igreja em diferentes estados da federação e 3 (três) ligados a outros partidos mas que contaram com o apoio Universal no decorrer de sua campanha ao

deputados federais vinculados a própria igreja, ou seja, dois a mais do que no pleito anterior, e 19 deputados estaduais distribuídos em 10 estados da federação.

Será ainda nesse ano que a Universal irá eleger seu primeiro senador, o bispo Marcelo Crivella pelo Partido Liberal (PL), do Rio de Janeiro, com 3.235.570 de votos, votação esta superior a obtida por outros políticos tradicionais. No entanto, foi no ano de 2004 que a Universal teve o seu primeiro revés político quando, nas eleições proporcionais elegeu somente 70 vereadores em todo o Brasil, ou seja, um pouco mais de um sexto dos 360 que haviam conseguido eleger em 2000. Mas, como coloca ORO, tal êxito, obtido por cerca de 15 anos, se deve

[...] em grande medida ao fato de a Universal ter adotado, tal como já o fizera a Assembleia de Deus, o modelo corporativo da “candidatura oficial”. [Onde] Seus representantes são escolhidos entre os fiéis pela cúpula dirigente da igreja, não havendo nenhuma consulta às “bases”. Uma vez lançados os candidatos a IURD usa dos cultos, das concentrações massivas e da mídia própria (televisão, rádio, jornal) – de acordo com a legislação eleitoral – para fazer publicidade dos mesmos. [...] Além disso, a Universal distribui os seus candidatos segundo os bairros, cidades ou regiões, para serem apoiados separadamente pelas igrejas locais. (ORO, 2006, p. 126)

Vale recordar que não é qualquer membro ou pastor da IURD que pode se colocar no pleito com apoio da mesma. Seu perfil preferencial é voltado a pastores que atuam na mídia, ou seja, daqueles que não seriam recém chegados a igreja ou totalmente desconhecidos dos fiéis. Todavia, tal requisito não é suficiente para garantir a sua eleição, uma vez que, segundo ORO (2006, p. 127) *a votação que recebem resulta, em última instância, sobretudo do fato de terem sido escolhidos, indicados e/ou apoiados pelos dirigentes da Igreja enquanto “homens de Deus” em favor dos quais é usada a máquina iurdiana.*

E neste sentido torna-se muito importante para o eleitor o carisma institucional, o qual tem sua origem na estrutura eclesial iurdiana, sendo esta carismática, centralizadora e não participativa⁶⁸. Mas, também que, esse carisma institucional da igreja não se dá de forma opressiva sobre os fiéis pois seu êxito relaciona-se a mobilização de vários elementos práticos e simbólicos que são evocados por seus candidatos no momento eleitoral. Ou seja, ao

Congresso Nacional.

⁶⁸Para maiores detalhes acerca da noção de carisma que aqui me refiro, ver ORO (2003).

mesmo tempo que por um lado faz uso de sua bem montada rede midiática, impressa e eletrônica, além de sua rede de assistência através da Associação Beneficente Cristã (ABC), criada em 1994, que mantém os diversos projetos assistenciais da igreja, por outro traz para o campo político e para a construção de sua representação política elementos doutrinários e discursivos próprios do campo religioso, os quais visam religiosizar o político⁶⁹. Assim sendo, como bem colocam SEMÁN (2001) e ORO (2006), a Universal acaba por mobilizar na esfera política práticas assistenciais, crenças, valores e símbolos que são ressemantizados no voto e inscritas na perspectiva cosmológica da guerra santa, uma vez que a motivação profunda da participação no político radica no rechaço do mal que nela prevalece para em seu lugar fazer aparecer o bem, através da presença de “homens de Deus”⁷⁰.

2.1.3. Os afro-brasileiros e a política no Brasil

Como coloca ORO (2006, p. 132), entre os três segmentos com os quais me ocupo nesse trabalho, os afro-brasileiros são os que possuem a menor presença eleitoral, sendo eles também os que mais recentemente adentraram na cena pública. Neste sentido, o primeiro registro de candidaturas ligadas a esse segmento data do final dos anos de 1950 no Rio de Janeiro⁷¹ quando, em 1958, Atila Nunes foi eleito deputado estadual e, dois anos depois, no Rio Grande do Sul, Moab Caldas é eleito, em 1960, para a Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul. Já em São Paulo como apontam CONCONE &

⁶⁹Para maiores detalhes acerca da forma como se deu atuação política da ABC, enquanto braço político da IURD, assim como, a forma como os candidatos eram apresentados e trabalhados no jornal Folha Universal ver CONRADO (2001).

⁷⁰ Acerca da forma como se deu essa inserção na política e as percepções dos evangélicos no que se refere a sua inserção no campo político no Rio Grande do Sul, especial referência deve ser feita a Tese de Doutorado em Antropologia Social de Valdir Pedde intitulada “Cabeças, sim; cauda não!: estudo antropológico sobre os evangélicos na Assembléia Legislativa do Rio Grande do Sul” e outro artigo posterior publicado na revista Debates do NER, onde, o referido autor trabalha de forma pormenorizada essas percepções existentes no interior do campo evangélico rio-grandense (PEDDE, 2004).

⁷¹Neste sentido devemos lembrar como coloca Diana Brown (1985, p. 19) que os esforços da Umbanda em proteger os seus praticantes já os tinham levado desde o ano de 1939, por ocasião União Espírita da Umbanda do Brasil (UEUB), a organizar-se em federações com vistas a protegerem-se da perseguição policial do Estado Novo de modo que, a política, sua participação no processo político e a proximidade dos políticos, servia a estes, como uma forma de ampliação de sua legitimidade e, também, como uma forma de legitimar a ação deste segmento religioso junto a outras esferas e segmentos da vida social. Fato este, que resultou no interesse de muitos políticos que dela se aproximaram, ajudando assim, a Umbanda, a legitimar-se socialmente, obter espaço na mídia e ampliar, também, o número de adeptos a ela ligados. Outrossim, ainda como coloca a referida autora (BROWN, 1985, p. 22) temos que a alta frequência de envolvimento das lideranças dessas federações com a política sugere, que por trás desta disputa por espaço, havia ambições políticas.

NEGRÃO (1985), as relações entre a umbanda, a política e o Estado não foram homogêneas, sendo essa religião primeiro alvo de perseguição até o golpe de 1964, e depois, aliada política deste até o ano de 1982, quando, novamente, voltará a se envolver na política partidária por ocasião das eleições estaduais deste estado, uma vez que se vislumbrava uma possível vitória dos opositores do Partido Democrático Social (PDS), então detentor do governo do Estado de São Paulo.

Assim, após o início do processo de redemocratização do país, a cada nova eleição e nos principais estados brasileiros, começou a haver o comparecimento de alguns agentes das religiões afro-brasileiras como candidatos, seja pelo seu capital religioso enquanto líder religioso, seja por seu capital político enquanto presidente ou líder de alguma federação. Todavia, são poucos os que se pautando exclusivamente na questão religiosa logram êxito em seu empreendimento político. Na realidade, seu sucesso se dá mais no âmbito dos municípios donde residem e de suas respectivas câmaras de vereadores do que no âmbito das assembleias legislativas de seus respectivos estados.

Neste sentido, talvez o caso mais conhecido seja o de Sebastião de Jesus Costa, também conhecido como Sebastião do Coroadó, o qual elegeu-se pela primeira vez a Câmara de Vereadores de São Luiz, no Maranhão, no início dos anos de 1980 e que, a cada nova eleição tem conseguido se reeleger para o mesmo cargo, a exceção dos anos 1998 e 2002 quando tentou concorrer a uma vaga na Assembleia Legislativa de seu estado sem, contudo, obter êxito em seu empreendimento político. No caso de Porto Alegre, à exceção de Moab Caldas, nenhum outro líder religioso conseguiu obter sucesso em sua candidatura tanto aos legislativos municipais⁷² como aos estaduais⁷³.

Em relação a Porto Alegre, nas eleições de 2000 foram cinco os candidatos que, de alguma forma, mostraram ter vínculo com as religiões afro-brasileiras, quatro deles se dizendo publicamente pais-de-santo. Contudo, nenhum deles foi eleito e sua votação conjunta somou exatos 5.643 votos, número este bem mais alto do que os 2.730 votos obtidos por dois pais-de-santo e uma mãe-de-santo nas eleições de 2004. Esses números baixos

⁷² Como é o caso, por exemplo, de Vera Soares, Jorge Verardi e Angel da Oxum.

⁷³ Como é o caso, por exemplo, de Jorge Verardi e de Ailton Albuquerque nos anos de 1990 e 1994, e, de Pedro de Oxum Docô no ano de 2010.

devem-se, sobretudo, a forma de organização que vigora neste meio religioso onde os laços entre os diferentes grupos religiosos se mostram frágeis e circunstanciais, mesmo entre indivíduos que possuem relações de parentesco iniciático definido (PRANDI, 2003; ORO, 2002).

A exemplo dos católicos e dos evangélicos, cada um a seu tempo, é fato que também os afro-brasileiros adentram na política em função de um outro que o ameaça. No caso dos afros, são os neopentecostais que, como mostram ORO (2005) e AVILA (2006), relativamente ao Rio Grande do Sul, tentaram promover uma “lei do sacrifício de animais”, na Assembleia Legislativa do Estado. Assim, as candidaturas baseavam seus discursos na necessidade de o povo-de-santo eleger um representante seu a algum cargo político para fazer frente aos neopentecostais, sobretudo à Igreja Universal do Reino de Deus. Mesmo assim, os afro-religiosos não conseguiram obter êxito político elegendo seus candidatos.

Porém, não é somente em Porto Alegre que tal segmento religioso não consegue mobilizar votos suficientes tanto para os legislativos municipais quanto para os estaduais. Trata-se de uma recorrência comum a quase todas as cidades brasileiras e isto se deve, em grande medida, como vimos, à forma de organização institucional deste meio religioso, que assegura autonomia a cada líder religioso, que não é detentor de relação subserviente a outros humanos, e sim, somente a entidades sobrenaturais.

Seja como for, no Rio Grande do Sul e em outros estados da federação, nota-se, de certa forma, uma maior aproximação dos afro-brasileiros com o campo político, onde eles tem se colocado, desde algum tempo, com certo sucesso no atendimento de algumas de suas demandas, sem contudo, obterem, com isto ganhos eleitorais significativos⁷⁴ (ORO, 2002). Ilustra o exposto, no Rio Grande do Sul, a obtenção de financiamento público para a realização de eventos específicos como a Semana da Umbanda e dos Cultos Afro-Brasileiros, e o Seminário Cultural e Teológico da Umbanda e dos Cultos Afro-Brasileiros, ambos realizados anualmente, o primeiro no Largo Glênio Peres, o segundo, na Assembleia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul.

Igualmente, outro ponto de destaque reside nas diversas homenagens

⁷⁴Da mesma maneira, vale lembrar, como coloca PRANDI (1996, p. 62) que diferenças sociais no que tange a estrutura de classes, de gênero, de idade e escolaridade se fazem presentes no momento eleitoral e na definição do voto no Brasil de modo que, manifestas, essas diferenças acabam indicando, muitas vezes, o quanto determinado grupo se interessa pela política e/ou adere a candidatos e campanhas específicas, antes mesmo, da própria definição de seu voto.

concedidas tanto pelo Governo do Estado como pelo Legislativo e Executivo municipais que, desde algum tempo, homenageiam lideranças religiosas desse segmento e os convocam por ocasião da realização de celebrações ecumênicas. Em Porto Alegre, além disso, foi incluído no calendário litúrgico da cidade a Festa de Oxum, comemorada e realizada na Praia de Ipanema, às margens do Guaíba, desde 1996, no dia 8 de dezembro, onde é realizada diante da imagem deste orixá existente no local uma sessão religiosa em homenagem à deusa das águas doces.

Uma visão de conjunto da realidade brasileira acerca da relação entre religião e política mostra, portanto, que a igreja católica participou da cena pública na maior parte da história da nação mas que, há algumas décadas, não é mais a única expressão religiosa a interagir na política. Os evangélicos se afirmaram como força religiosa que atua na esfera pública, inclusive na política, sendo esta uma situação que a instância política não pode mais desconsiderar, como temos visto nas últimas eleições presidenciais. Enfim, os afro-religiosos também constituem uma expressão religiosa que tenta marcar presença na esfera pública. Porém, diante de resistências históricas e atuais que enfrentam e, também, em vista da própria organização interna a este meio religioso, até o presente momento suas tentativas não foram exitosas se comparadas com as demais forças religiosas que procuram marcar seu lugar no espaço público brasileiro.

2.1.4. Os católicos e a política na Argentina

Na Argentina, as relações entre a Igreja Católica e o Estado vêm há muito tempo sendo tema de debates acadêmicos, sobretudo no que se refere a um jogo de legitimações mútuas entre líderes religiosos e políticos, neste país em que o catolicismo é a religião oficial do Estado.

Para ilustrar o exposto basta nos determos num breve passeio pela capital argentina, por seus metrô, praças e monumentos históricos, para constatar uma série de marcas que se encontram incrustadas na paisagem buenarense e que mostram a proximidade desta relação. São imagens de santos e santas nos terminais de metrô, militares enterrados em igrejas e igrejas por todos os lados.

Isto não significa que essa relação tenha sido tecida somente de rosas e

devoção, pois muitos foram os conflitos existentes entre interesses do Estado e da Igreja, os quais marcam grande parte da história Argentina. Todavia, apesar dos conflitos inerentes a essa relação, a catolicidade foi e ainda é parte integrante daquilo que se considera ser argentino, de algo que historiadores e sociólogos denominam como elemento constituinte da identidade argentina, a argentinidade⁷⁵. Assim, a Catolicidade é tida como elemento constituinte da própria ideia de nação, que, aliada ao exército, outro pilar dessa identidade, tornou-se elemento aglutinador de posições políticas diversas, convertendo-se em pilar da identidade nacional⁷⁶. Trata-se, neste sentido, como coloca SEMÁN & MARTIN (2006, p. 34), de um catolicismo integral na medida em que é

...uma espécie de catolicismo que propõe uma forte unidade entre Igreja e Estado. Voltado ao militarismo preconiza a catolização do Estado como meio para, em seguida, imbuir a sociedade de valores cristãos. É anti-moderno, anticomunista, antiliberal. Nasce em setores das classes médias e altas, contrapondo-se ao modelo de Estado liberal e também aqueles setores do catolicismo que pretendiam contemporizar com ele.

Igualmente, será dessa época e dessa aliança da Igreja Católica com os militares que se consolidará o vínculo entre essas duas esferas, entre a religião e a política, entre a Igreja e o Estado, relação esta alimentada por um projeto de reformulação da identidade nacional que tinha o catolicismo como elemento fundante desse processo de construção do que é ser argentino (ESQUIVEL, 2003). É, portanto, no decorrer deste processo que o catolicismo começa a ter maior força e envolvimento com o político sendo, como coloca SEMÁN & MARTIN (2006, p. 35), considerado como *um ator político e social legítimo*⁷⁷. Neste sentido, segundo ESQUIVEL (2003 p. 200), a Igreja na Argentina detinha um papel decisivo na coesão cultural da população, constituindo-se,

⁷⁵ Contudo, como coloca FRIGERIO (2005, p. 230) tem-se que um indivíduo pode ter um habitus católico sem necessariamente se identificar como tal, ou ainda, que este pode reivindicar uma identidade católica sem mostrar nenhuma evidência semelhante aqueles que possuem um habitus católico. Neste sentido, uma similar descontinuidade pode ser observada entre os fiéis da IURD na Argentina, onde, estes se usam de um sistema de crenças e práticas do catolicismo popular e dos afro-umbandistas, sem com isso, reivindicar para si uma identidade ou habitus católico.

⁷⁶ Outrossim, como sugere FRIGERIO (2005) tem-se que as crenças e práticas religiosas dos indivíduos nem sempre correspondem, necessariamente, com suas construções identitárias e/ou seus atos de identificação, sendo esta, uma bricolagem produzida a partir de fragmentos dispersos de crenças existentes no interior de diversos sistemas religiosos e esquemas simbólicos a que este possui acesso, a partir da qual, este, constrói uma teia de significados coerente com o ethos a que pertence.

⁷⁷ Neste caso, como coloca SEMÁN & MARTIN (2006, p. 35), não estamos falando do catolicismo como um todo, mas sim, de uma corrente específica, a integralista, que desde o início do século XX tentou se colocar como portadora de uma “grande matriz cultural de sustentação da nacionalidade, símbolo de argentinidade e de autêntico “catolicismo”.

assim, num bem apreciado pelas elites políticas e pelas autoridades governamentais que buscavam, ao associar-se a ela, aumentar seu reconhecimento e legitimidade diante da população.

No intuito de levar a cabo esse projeto de construção de uma identidade fortemente marcada pela catolicidade surge um canal comum, o Justicialismo, que irá marcar desde o início dos anos de 1930, uma forte aliança entre a Igreja e o Exército, este último, como colocamos acima, tido como outro pilar da argentinidade. E será sobre essa bandeira, do Justicialismo, que nas décadas seguintes operar-se-á a catolicização da sociedade a partir do próprio Estado sendo, durante muito tempo, as Forças Armadas, o braço de ferro do catolicismo⁷⁸. De modo que, segundo ZANNATA (2005, p. 12),

Este corpus ideológico, que se reconhece en diferentes contextos fuertemente confesionales, desde España hasta Polônia, de la Argentina al Portugal, se construye sobre la base de la superposición de “catolicidad” y “nacionalidad”, de la identidad entre confesión religiosa y ciudadanía. En otras palabras, representa la prolongación de un factor confesional de unidad e identidade en una arena pública en la que se multiplican los actores y los intereses. Y a tal punto que la vida política resulta imbuída de valores y comportamientos de naturaleza religiosa.

Mas, tal aliança entre estes dois pilares da argentinidade, o catolicismo e o exército, não foi gratuita e contou com uma série de concessões por parte do Estado argentino, entre elas a inclusão do ensino religioso nas escolas públicas e a criação do Registro de Cultos Não-Católicos, em 1943, além do reconhecimento formal do Catolicismo como religião oficial do Estado, a partir da Constituição de 1949. Mas, quando Perón assumiu como presidente, em 1946, contando com o apoio da hierarquia eclesial, as coisas se sucederam de forma um pouco diversa do que era esperado e, em meados de 1950, este inicia um processo de afastamento do Estado da Igreja pondo fim ao regime de concessões para a Igreja Católica iniciado nos anos de 1930 e busca assumir os espaços por esta ocupados no interior da sociedade civil, fato este gerador de um grande descontentamento tanto entre os militares quanto entre os religiosos.

Tal descontentamento deu base para a acolhida da Igreja Católica à Revolução Libertadora que tiraria Perón do poder, em 1955⁷⁹. Assim, depois do

⁷⁸ Para maiores detalhes acerca deste processo que inicia-se no início dos anos de 1930 e estende-se até meados dos anos de 1940, ver ZANNATA (2005), .

⁷⁹ Sobretudo, temos que a derrocada de Perón do poder deveu-se em parte a dois fatores primordiais,

golpe se (re)estabeleceriam as relações entre Igreja e Estado. Fortificado com a queda de Perón, o catolicismo volta à seara do poder muito mais forte e consciente de sua força e poder no seio da sociedade argentina. Estava selada a união entre a cruz e a espada. Seu “dote” foi a criação do Vicariato Castrense⁸⁰, em julho de 1957.

No decorrer dos anos seguintes essa união se tornou cada vez mais estável e a Igreja contou com o apoio do Estado na criação de novas dioceses e na elevação de outras, apesar de haver no interior do Estado apoio de partidários do governo ao ensino livre que afrontava a criação de universidades católicas. Contudo, dada a *“infidelidade do Estado aos interesses eclesiais”* e *“as divergências no interior da hierarquia católica no que tange as interpretações possíveis do Concílio de Vaticano II”*, surge um problema de certa forma irreconciliável que exigia da Igreja assumir de vez uma posição, qual seja, ou ela se assumia enquanto catolicismo romanizado e, deste modo, aliava-se aos círculos de poder, ou ela se atualizava e se comprometia com os pobres.

Porém, quando, em 1976, assumem o poder os militares, o mesmo setor eclesial que anteriormente apoiou a deposição de Perón irá dar sustentação ao novo regime ditatorial. A Igreja que agora voltava ao poder junto com o regime militar que se instituíra estava enfraquecida e o preço a pagar por sua parcela de poder era alto e exigiu dela *“o silêncio acerca dos voos noturnos sobre o Rio da Prata”*. Com seu manto maculado, a Igreja Católica argentina vive o advento da democracia, reformula-se e no interior do campo católico surgem novas formas de comportamento que se farão presentes em grande parte das posições assumidas pelo episcopado a partir do início do governo de Raul Alfonsín, em 1983.

onde, de um lado este buscou-se afastar da tradicional política de concessões existentes entre a Igreja e o Estado argentino, e, de outro, ao governo de Perón assumir uma postura que ameaçava o espaço assumido pela Igreja Católica dentro da sociedade civil. Em especial quando entre novembro de 1954 e setembro de 1955, o Estado Peronista, inicia um recorte das atribuições da Igreja suprimindo da Direção Geral de Ensino Religioso, sancionando a Lei do Divórcio, revogando a lei 12.978 e restringindo o ensino religioso, eliminando feriados e juramentos religiosos, entre outras ações, ao mesmo tempo em que, dava a outras religiões permissões para assumirem estes serviços religiosos após a Lei 14.404 que instaurava a separação moral, econômica e de poderes entre a Igreja Católica e o Estado Nacional.

⁸⁰ O qual detinha certas peculiaridades em relação as outras dioceses, e não estava ligada a uma jurisdição territorial, ao mesmo tempo em que, seu titular devia ser nomeado a partir de um acordo entre o Papa e o Presidente, exigindo assim, uma dupla aprovação para ocupar-se o lugar de bispo, uma de parte do Estado, outra de parte da Santa Sé. Importa também destacar segundo ZANATTA (2005) que foi através deste vicariato, do trabalho do vicário geral Copello e da estrutura de apoio que este contava que a partir dos anos de 1930 a igreja católica passou a privilegiar os militares como principal veículo de recristinização nacional.

É alijada do poder e das vantagens do acordo entre cúpulas que historicamente se mostrara vantajoso para a instituição eclesial que, em 1989, numa tentativa desesperada de “reconquistar seu lugar ao sol”, e pouco antes das eleições presidenciais que elegeriam Carlos Menem, foram lançados uma série de documentos episcopais que orientavam os católicos a elegerem candidatos que defendessem valores católicos. E, neste sentido, com a vitória de Menem a Presidência, em 1989, inicia-se uma nova fase de reconciliação entre a Igreja e o Estado a partir de um velho jogo, já conhecido, de legitimações mútuas entre lideranças religiosas e políticas, o qual, segundo SEMÁN & MARTIN (2006, p. 40),

Se caracterizava não somente por um tratamento amistoso entre as cúpulas, mas também pela resolução de conflitos a portas fechadas, em ambientes informais e em reuniões de cúpula entre o presidente e o núncio apostólico, na época, monsenhor Ubaldo Calabresi.

Alie-se a isso o reconhecimento do presidente, em seus discursos oficiais, do catolicismo como religião característica da nação e a influência que a Igreja, no período de 1989 a 1995, exerceu no governo Menem, no que tange a políticas de saúde reprodutiva e educação. O imbricamento entre estas duas esferas era tão grande que, no plano local, a Cúpula Episcopal Argentina (CEA) se encontrava intimamente ligada ao governo enquanto que, no âmbito internacional, o alinhamento com as posturas do Vaticano era praticamente automático e dispensava negociações entre líderes religiosos e políticos.

Tal simbiose entre católicos e governistas continuou no segundo mandato de Menem (1995-1999), onde a hierarquia eclesial continuou a ocupar espaço privilegiado, como coloca ESQUIVEL (2004), em questões que esta considerava primordiais, em especial as ligadas à moral, à saúde reprodutiva e à educação. A crítica a política econômica levada a cabo pelo governo de Menem é difusa, mas suficiente para reforçar a ideia corrente entre muitos dirigentes de partidos políticos de que “*o poder da Igreja não pode ser cerceado sem que se arque com grandes custos políticos*”, sendo assim, “*conveniente atuar pragmaticamente diante de suas exigências (como o fez Menem)*” (SEMÁN & MARTIN, 2006, p. 41).

Contudo, tal proximidade com o Estado, aliado a uma política econômica e social ineficaz, acabou ao longo dos cerca de dez anos de governo Menem por trazer custos altos para o catolicismo em razão do aumento, cada vez

maior, dos níveis de pobreza entre as classes mais baixas, tidas como *locus* privilegiado de grande parte dos agentes católicos que desenvolviam atividades sociais. É por essa razão que no início dos anos de 1990 inicia-se no interior da hierarquia católica um movimento de desconexão lento e moderado de seus vínculos estatais, assumindo a Igreja Católica, com isso, o papel de mediadora nos conflitos sociais que começam a surgir a partir da adoção de políticas econômicas neoliberais por parte do governo de Fernando de la Rúa⁸¹, iniciado em 1989, e que irá culminar em 2001 na queda do mesmo e numa sucessão de presidentes que só se encerrará com a eleição de Eduardo Duhalde pela Assembleia Legislativa, no dia 2 de janeiro de 2002.

Com olhos no passado e na mudança de posição adotada pela hierarquia eclesial durante o governo de De la Rúa, Duhalde assume a presidência convocando uma Mesa de Diálogo Argentino⁸², que deveria apresentar ao governo uma agenda de atividades, propostas e recomendações. No dizer de SEMÁN & MARTIN (2006, p. 41) “*sua constituição refletia o êxito do deslocamento católico de uma posição estatal para outra mais ancorada em expectativas sociais*”.

Ao afastamento do menemismo que se observa nesse translocamento de posição e no ganho de confiança social obtido pela instituição eclesial agrega-se a vitória de Kirchner a presidência, em 25 de maio de 2003, que conduz a Igreja e o Estado a um processo conflitivo. Neste sentido, as críticas da Igreja ao governo Kirchner versavam, sobretudo, sobre o aumento das mazelas sociais decorrentes do crescente processo de exclusão social que as políticas de governo e a indiferença deste em relação a questão social estavam produzindo.

Some-se a isto a postura de Kirchner, semelhante a de Duhalde, que aprovou uma série de leis de saúde reprodutiva que feriam os dogmas e valores da Igreja Católica, fazendo-as cumprir em todo território nacional⁸³. Da

⁸¹ Ao descrédito do governo de Fernando de la Rúa se contrapunha os índices crescentes de confiança institucional obtidos pela Igreja, os quais totalizam, segundo ESQUIVEL (2004 APUD SEMÁN & MARTIN, 2006, p. 43), percentuais em torno de 63%.

⁸² Tal mesa era composta por 9 (nove) membros e contou com a participação de bispos representantes da Igreja Católica (composta por J. Maccarone, J. Cassareto e A. Sataffolani), da representação permanente do PNUD na Argentina (composta por Carmelo Angulo, J. Faieta e C. Sersale) e, mais três senadores (Antonio Cafiero, Juan P. Cafiero e Juan M. Diaz Bancalari).

⁸³ Neste sentido, dois episódios dão a dimensão deste afastamento e deixam em evidência o conflito de posições que estava em jogo. O primeiro deles é o da campanha levada a cabo em maio de 2005 pelo governo Kirchner que, como parte do Programa Nacional de Saúde Sexual, deu ampla mídia a Lei de Saúde Sexual e Procriação Responsável, informando, distribuindo contraceptivos não abortivos e

mesma forma, uma série de posições assumidas por diferentes atores sociais, dentre eles religiosos e laicos, vão exacerbar a tensão entre Igreja Católica e Estado, especialmente no que a imprensa Argentina chamou de “caso Baseotto⁸⁴”.

Deste embate entre e a Igreja Católica e o Estado, que assumiu proporções inesperadas e envolveu representações diplomáticas tanto do Vaticano como da Argentina, resultou a proposição da Secretaria de Cultos, à época dirigida por Guillermo Olivieri, de se revisar a necessidade e a utilidade de se manter o Vicariato Castrense, uma vez que este afrontava a autonomia que devia existir entre o Estado e a Igreja. O resultado disso é que “*no tratamento com a Igreja prioriza-se, mais do que a relação com o episcopado, a fluidez das relações entre os Estados*” de modo que “*a ênfase na liberdade de cultos como direito constitucional*” acabava por colocar “*a Igreja no espaço das religiões, equiparando-a a outros cultos e reduzia, de algum modo, sua preponderância histórica como outorgadora de identidade nacional*” (SEMÁN & MARTIN, 2006, p. 63).

Porém, ao longo dos cerca de três meses que decorrem da carta de Baseotto até a celebração de 25 de maio em Santiago del Estero, o presidente Kirchner se ocupa de uma série de atos conciliatórios com os setores mais progressistas do catolicismo argentino deixando de lado aqueles ligados ao integrista castrense. Prova disso é a mudança do local da celebração do “25 de maio”, que marca o início do processo de independência argentino da Espanha, tido hoje como uma das maiores comemorações cívicas da cidade de Buenos Aires para Santiago del Estero. Esta transferência colocou de vez uma interrogação sobre a simbiose construída historicamente entre a comemoração cívica e o catolicismo, redesenhando daqui para diante o tom e a forma como o estado argentino se ocupará desta relação conflituosa entre

preservativos em hospitais públicos, treinando médicos, enfermeiros e pessoal de apoio para o atendimento de emergência a procedimentos abortivos mal realizados em hospitais, etc. – tudo isso, segundo o monsenhor Aguer, ferindo valores e princípios cristãos. O segundo, e não menos importante, é a adoção de uma posição de “não envolvimento” em questões que colocavam em jogo a defesa e preservação dos interesses católicos na medida em que, no ano de 2005, este, nomeou para a Secretaria de Cultos e das Relações com o Vaticano pessoas sem vínculos católicos, como era de costume, a saber, Guillermo Olivieri para a Secretaria de Cultos e Carlos Custer para a Chancelaria do Vaticano. Fato este que, segundo especialistas, representava uma tentativa quase infantil do Estado argentino de, tentar deixar evidente, a autonomia dos poderes estabelecidos.

⁸⁴ Neste sentido, como bem documenta SEMÁN & MARTIN (2006, p. 53 e Ss.), ficou clara a perspectiva que estava por trás do governo Kirchner, qual seja, de tornar o catolicismo apenas um segmento do campo religioso, ao invés de, aceitá-lo passivamente como uma instituição constituinte da Nação, como este, pretendia-se firmar já desde os anos de 1930.

“a cruz e a espada”, entre “a cadeira do presidente e o púlpito do bispo”.

Deixemos agora de lado o catolicismo e nos ocupemos do segmento evangélico e dos afro-brasileiros e a forma como estes se relacionam com a política na Argentina.

2.1.5. Os evangélicos e os afro-brasileiros e a política na Argentina

Diferentemente dos católicos, na Argentina tanto os evangélicos como os afro-brasileiros nunca estiveram muito perto da seara do poder. De modo que, as tentativas de ingresso dos evangélicos na política na Argentina ocorreu de forma diversa à brasileira. A escala dos acontecimentos observados são bem menores e sua ocorrência no tempo mais esparsa. Assim, algumas peculiaridades do caso argentino devem ser observadas, como lembra MAROSTICA (2000).

A primeira delas reside no fato de que, na Argentina, malgrado o observado em outros países latino-americanos, os evangélicos gozam de uma certa unidade, incomum a esse segmento religioso de um modo geral. Neste sentido, a existência desta “unidade evangélica argentina” acaba por facilitar a identificação das principais lideranças e, também, visualizar de forma mais transparente o modo como diferentes estratégias de mobilização política são empregadas no momento em que estes se inserem na política.

A segunda, no fato de que essas lideranças religiosas, para conseguirem mobilizar um grande número de fiéis, necessitam operar câmbios interpretativos do que é ser evangélico na Argentina, sobretudo no que tange ao caráter apolítico, típico destas religiões oriundas da reforma protestante, assim como de suas vertentes mais modernas ligadas ao segmento pentecostal e neopentecostal. Trata-se de novas formas de interpretar o real que são construídas e alocadas no interior do imaginário evangélico com vistas ao fomento de posturas intervencionistas deste segmento na política nacional de modo que seja colocado em derrocada o apoliticismo de outrora, tão caro a esse segmento. Neste sentido, a ideia de um “complô católico”, como sugere MAROSTICA (2000), serve muito bem aos evangélicos como forma de motivar a ação política de seus membros.

Contudo, antes de nos ocuparmos da ideia do complô católico e a forma como este serve, de certa forma, como um marco interpretativo do real, que

encontra no meio evangélico pentecostal terreno fértil através da construção de um inimigo comum, devemos lembrar o que já mostraram ORO (1997a) e MARIZ (1994 APUD MAROSTICA, 2000) acerca do pentecostalismo brasileiro e sua luta contra o mal. Ou seja, que qualquer iniciativa que vise motivar os evangélicos a ação política deve ter claro o caráter extremamente belicoso que a “ideia de Guerra Santa” evoca no interior deste segmento. Em especial, me refiro, apoiado nestes dois autores, a força que possui no imaginário deste segmento específico “a figura do diabo” e “a existência de uma conspiração por este articulada contra o povo de Deus”.

Neste sentido, mais do que a “figura do diabo” e “sua personificação”, a ideia de uma conspiração se mostra bastante eficaz, como diagnostica MAROSTICA, ao “financiar” todo um empreendimento político de certas lideranças evangélicas que buscam inculcar na cabeça de seus fiéis a existência de um complô católico contra o povo de Deus. Trata-se de um “complô” armado pela Igreja Católica através do Estado para barrar o crescimento do segmento evangélico na Argentina. Contudo, extraído do contexto em que está inserido, somente a ideia de um complô católico não seria suficiente para se obter uma mobilização política no interior deste segmento, como bem coloca MAROSTICA (2000, p. 18 e Ss.), no que se refere a campanha anti-seita, levada a cabo pela Igreja Católica no início de 1986, e que colocava os pentecostais como ligados a “um movimento religioso invasor que veio para destruir a solidariedade argentina e seduzir os setores mais populares da população com promessas de saúde e riqueza”.

Mas, quando se vincula a ideia de um complô católico a um conjunto de experiências vividas pela comunidade evangélica argentina nos últimos anos, produzem-se no interior deste segmento um conjunto de receptáculos ligados a sua experiência que permitem o uso de novos referentes interpretativos, em que pelo menos três pontos fundamentais que lhe dão força. O primeiro vincula-se a posição marginal que este segmento e seus membros ocupam na sociedade argentina, enquanto pessoas provenientes sobretudo dos meios populares. O segundo consiste na existência de um imaginário comum, em virtude de suas experiências enquanto igrejas de migração e de missão, de que o mundo está em constante conspiração contra o seu trabalho, dado o histórico de lutas e perseguições que este segmento tem passado desde o início dos primeiros movimentos reformadores, ainda no século XVI, com

Martin Lutero. O terceiro consiste no fato de que no interior da cultura argentina a ideia de “um complô de gente poderosa contra os interesses do povo” encontra grande ressonância na medida em que, como sugere SHUMWAY e também ELOY MARTINEZ (APUD MAROSTICA 2000, p. 14), os argentinos de hoje compreendem grande parte dos problemas sociais, políticos e econômicos como ligados a “*los ingleses, los yankees, la CIA, el Vaticano, las multinacionales, y la Trilateral Comission*”, ou, ainda, a “*un enorme secreto que solo un puñado de personas conoce pero que nadie revela, porque del silencio depende su fuerza*”.

Desta maneira, os líderes evangélicos argentinos, ao invocarem a ideia de complô, estão, antes de mais nada, evocando um inimigo invisível e recorrente na história argentina, a de “um inimigo do povo”, o qual é ressignificado dentro da dicotomia Igreja/Estado. Ao primeiro vinculam-se os interesses do “povo de Deus”, os evangélicos, e, ao segundo, interesses dos grandes, da Igreja Católica que, desde muito, ronda os círculos de poder de modo que, nas palavras de MAROSTICA (2000, p. 15),

Todo esto indica que el marco interpretativo del complot tiene bases sólidas dentro de movimiento evangélico. Pero el uso del complot para fines directamente políticos es un fenómeno que aparece en argentina solamente después de 1992.

Neste sentido, a eficácia do marco interpretativo “del complot católico” se fez presente em diversos momentos da história argentina recente quando lideranças evangélicas nacionais convocaram pastores locais a mobilizarem seus fiéis de suas igrejas contra a Lei de Liberdade Religiosas (1993), ou, quando, em 1999, cerca de 250.000 evangélicos ocuparam o obelisco, maior símbolo da nação argentina, visando mostrar sua força e presença no interior da sociedade argentina. Contudo, como lembra MAROSTICA, apesar deste segmento compor quase 10% da população do país, poucas foram às vezes que usaram sua força demográfica para fins políticos e sociais.

Se isso é válido para o âmbito nacional e mobilizações de grande escala, no contexto local outros estudos tem mostrado que em bairros com forte presença evangélica, estes se fazem presentes em diversas instâncias: nas associações, no desenvolvimento de trabalho assistencial e voluntário, entre outros, sobretudo no que se refere a políticas de assistência e interesses específicos destes grupos. Neste sentido, tais estudos apontam que a ideia de

um complô católico é de pouca valia no que se refere ao nível local, uma vez que ali a participação no político está muito mais ligada a questões concretas relacionadas as atividades desenvolvidas por suas comunidades religiosas como as que constam no projeto político de Anabella Schiaffino, candidata a deputada nacional, pela lista 179, a qual conta com forte base eleitoral na Congregação Batista da qual faz parte, do que, a existência de um inimigo abstrato (el complot católico).

Ainda nesta direção, WYNARCZYK (2009) nos brinda com um exaustivo mapeamento acerca da forma como se deu a entrada de diversos grupos evangélicos conservadores na arena pública argentina em função da garantia de igualdade e liberdade de culto num país que constitucionalmente se declara oficialmente católico. Sobretudo, o que o referido autor busca em seu trabalho é responder a duas questões fundamentais: a primeira que visa mapear/compreender as razões/elementos que levaram esses grupos, notadamente alheios a arena pública, a abandonar seu isolamento ascético dado por seus sistemas de crença e ingressar na esfera pública; e, a segunda, que busca determinar, no tempo e no espaço, o momento em que efetivamente se dá o abandono dessa conduta pietista e passam efetivamente a participar da esfera pública em função de interesses que, no limite, podem chegar ao ideário de construção e formação de um partido político evangélico.

No que se refere especificamente a tentativa protestante de formação de um partido evangélico, nota-se que este foi um movimento que se observou no início dos anos de 1990, quando grupos conservadores evangélicos bíblicos protagonizaram uma entrada na cena pública e civil da sociedade argentina a partir de duas frentes específicas: uma que tinha como bandeira a liberdade e igualdade de culto e, outra que visava a formação de um partido político. Neste sentido, os grupos conservadores bíblicos que levaram adiante este projeto eram todos herdeiros de uma visão de mundo que associava a política com o mal (WYNARCZYK, 1995) e que adentram na arena pública na esteira da ideia de uma guerra espiritual semelhante aquela com a qual se ocupa ORO (1997a), só que nesta guerra por eles travada contra o mal, os antípodas são outros.

Além disso, a exemplo do que se observa no Brasil, na Argentina o campo evangélico também se caracteriza por ser um campo de disputa que se usa de diversos capitais, aqui usando-se a acepção de Bourdieu, que buscam

reconhecimento no campo local ou internacional⁸⁵. Neste sentido, se pensarmos em termos da noção de campo proposta por BOURDIEU (2007), a exemplo do que se observa dentro do campo católico, o evangélico também se apresenta como um campo em disputa de forças que a exemplo do que se observa entre católicos, evangélicos e afro-brasileiros, tanto no Brasil como na Argentina, tende a se tornar coeso em suas posições e trabalhar em conjunto quando surge um outro que o ameaça, como é o caso deste segmento que aqui nos ocupamos.

Tais conservadores bíblicos aqui nominados como batistas, irmãos livres e pentecostais, compõem cerca de 90% dos 10 a 13% que se declararam evangélicos no último levantamento estatístico feito na Argentina (WYNARCZYK, 2009), sendo que destes, 60% são tidos como ligados a alguma denominação pentecostal, percentual semelhante ao observado em outros países latino-americanos. Neste sentido, vale lembrar ainda o fato de que o número de cultos não católicos na província de Buenos Aires, a qual inclui o conurbado buenarense, totaliza 52% do total de registros; quando nos referimos a própria Capital Federal esse número chega a 71% dos registros feitos na Secretária de Cultos.

Outrossim, se quisermos compreender a forma como se deu a formação dos primeiros partidos evangélicos na Argentina, devemos ter claro antes o tipo de visão que possuem estes grupos acerca da relação entre o céu e terra, uma vez que uns tem seu substrato teológico orientado a uma fuga do mundo e se orientam a objetivos específicos mantendo-se longe do campo político, e outros, adotam posição contrária e veem o avanço sobre a política como um projeto de construção do Reino dos Céus aqui na terra. É com os que compartilham dessa segunda posição que nos ocuparemos agora.

Tendo como base o exposto por WYNARCZYK (2006, p. 17 e Ss.), dividimos esse processo em duas etapas sucessivas que se decompõem em diferentes fases. Uma primeira, tida como o momento de mobilização de interesses entre diferentes atores evangélicos “demoliberais”, que se espalha sobretudo entre as classes médias e outros setores ligados a profissões liberais e a universidade, oriundos sobretudo de duas igrejas: a Batista e os Hermanos Livres, ambos da Capital Federal Argentina. Neste sentido, essa

⁸⁵ Como por exemplo, a realização de eventos de grande envergadura que reúnem anualmente lideranças evangélicas vindas de diversos lugares do mundo como aquela que observamos nos anos de 2008 e 2009 por ocasião do Breakthrough promovido pela Igreja Rey Del Reys.

etapa se divide em três momentos distintos, a saber: 1) a formação da Alianza Evangélica Argentina (ALEVA); 2) o surgimento do grupo Civismo en Acción (CEA); e, 3) a formação do Grupo Rochester.

Já na segunda etapa, onde há um maior predomínio pentecostal, há uma forte ênfase no justicialismo e no populismo em razão de grande parte de seus membros serem oriundos do conurbado buenarense. Tal etapa esta dividida em quatro fases distintas, a saber: 1) o surgimento do Movimiento Cristiano Independiente; 2) a formação do Movimento Reformador; 3) a constituição de uma frente evangélica junto a Democracia Cristiana; e 4) a integração temporária da Democracia Cristiana ao Pólo Social liderado pelo padre Luis Farinello.

Neste sentido, tem-se que essa primeira etapa inicia-se já no início da década de 1980 com uma série de mobilizações sociais que envolveram diversos grupos evangélicos que, com a abertura política iniciada em 1976 e a consequente crise por que passava o país, entenderam que era um momento oportuno para que os evangélicos, ligados essencialmente as congregações batistas e aos hermanos livres, pudessem ocupar espaços na sociedade civil e na arena pública em função da democracia representativa que nesse momento começava a se instaurar na Argentina. É nesse contexto que no ano de 1981 é criada a ALEVA, uma iniciativa demoliberal de um grupo de advogados e empresários pertencentes as igrejas supracitadas que buscavam atrair para a arena política jovens entusiastas das duas congregações que compunham esse movimento, a saber, os batistas e os hermanos livres. Todavia, tanto entre os batistas como entre os hermanos livres houve pouca ressonância já que não ocorreu, entre seus quadros, uma participação efetiva das lideranças religiosas dessas congregações, como os pastores, por exemplo.

Já num segundo momento, no ano de 1982, houve a criação da CEA. A exemplo da iniciativa anterior, esta teve uma sobrevivência de pouco mais de um ano. Contudo, durante a sua breve existência a CEA foi capaz de estabelecer um novo marco interpretativo que foi capaz de aproximar os evangélicos da política através de debates e conversas com políticos convidados a participar de suas reuniões que ocorriam sempre em clubes e hotéis, longe dos templos. Neste sentido, graças a essas conversas com os políticos muitos integrantes da CEA passaram a militar dentro de alguns partidos políticos, a saber: o Partido Demócrata Progressista e o Partido Socialista Democrático. A escolha

destes partidos, contudo, não foi ao acaso, pois possuíam com eles afinidades eletivas ligadas a ideia de separação entre a Igreja e o Estado e, também, uma aversão forte ao peronismo, já em evidência no campo evangélico desde os anos de 1940.

Tal ingresso nos partidos rendeu uma candidatura a deputado nacional por parte dos batistas. Porém, não obtiveram êxito em seu empreendimento de modo que, daqui para diante, estes se caracterizaram por um trânsito intenso por diversos partidos minoritários que lhe darão espaço, mas que, devido ao contexto local, não conseguiram obter êxito em seu empreendimento, salvo raras exceções. A este momento histórico segue-se, nove anos depois, a fase das chamadas reuniões do grupo Rochester. Essas reuniões promovidas por aqueles que participaram dos dois empreendimentos anteriores tinha o objetivo específico de fomentar a entrada dos evangélicos na arena pública, uma vez que já vinham de um processo anterior que indicava haver no interior de alguns grupos organizados o desejo de mostrar sua cara e sua intenção de criar um partido evangélico, como ocorria em alguns outros países do continente⁸⁶.

Diferentemente dos dois empreendimentos anteriores, este, ligado ao polo conservador bíblico, a saber, os batistas e os hermanos livres, contou também com o apoio de vários grupos pentecostais pertencentes ao conurbado buenarense e que haviam respondido positivamente ao convite para participar das reuniões do Hotel Rochester. Foi um avanço significativo uma vez que, segundo os dados da Secretaria de Cultos, esse era um segmento em franca expansão que não poderia ser desconsiderado. Todavia, a intenção de formar um partido político – um ponto de pauta importante nas reuniões – não vinha dos batistas e dos hermanos livres mas sim dos recém-chegados pentecostais do conurbado buenarense que tinham no caso peruano o fiel da balança de sua estratégia política.

Tais acontecimentos deixavam claro, segundo WYNARCZYK, algumas contradições existentes entre aqueles ligados ao polo conservador bíblico (os batistas e hermanos livres) e os recém chegados pentecostais (do conurbado buenarense), no que tange a origem social de cada um destes grupos e suas respectivas estratégias de inserção no campo político, na medida em que

Los pentecostales por su parte, eran para los evangelicales, politicamente ingenuos (creían que podían ter éxito con un partido

⁸⁶ Como foi o caso do Peru e dos Estados Unidos, segundo WYNARCZYK (2006).

exclusivamente de evangélicos), de escasa instrucción, ambiciosos y autoritarios, orientados hacia la política de masas, decididos a utilizar las congregaciones para conseguir poder. (WYNARCZYK, 2006, p. 23)

Tal tensão fez com que muitos daqueles ligados ao polo conservador abandonassem as reuniões, mas alguns permaneceram e as reuniões do Hotel Rochester tornaram-se a base para um outro momento, onde os pentecostais assumiriam a frente dessa entrada na política dos evangélicos. Do interior do grupo do Hotel Rochester surge o Movimiento Cristiano Independiente (MCI). Assim, é com base nos integrantes do grupo ampliado do Hotel Rochester que se decide levar a cabo a formação de um partido político evangélico na Argentina, nos moldes do chamado “Cambio 90” do Peru: surge então o MCI. Seu lançamento público foi feito em La Federación de Box, um espaço utilizado para shows e reuniões de grupos neopentecostais (WYNARCZYK, 2006, p. 24).

Feito isto, o passo seguinte foi dividir o coletivo na execução de diferentes tarefas, umas de recrutamento, outras de mobilização, divididas entre dois distritos, a província e a capital federal, onde província significava mobilizar pessoas em todo o conurbado buenarense e capital aqueles ligados as reuniões do Grupo Rochester. Desde modo, a partir deste momento os responsáveis pelos diretórios tanto da capital como da província seguiram reunindo-se, os primeiros no Hotel Rochester, os segundos em La Matanza, no conurbado buenarense. Contudo, em finais de 1992 somente o diretório da província havia conseguido número suficiente de assinaturas para fundar o partido na província de Buenos Aires. Na capital federal isto não ocorreu uma vez que são jurisdições diferentes. Já na província de Córdoba adotaram um nome diferente em função da existência ali de um partido com o nome de Democracia Cristiana. Adotaram, então, o nome de Movimiento Reformador Independiente (MRI).

Mas isto foi, de certa forma, um duro golpe nos evangélicos, uma vez que haviam conseguido obter o registro em duas províncias, um grande passo para obter presença nacional que exigia a presença do partido em pelo menos cinco províncias. Contudo, teria dois nomes diferentes, fato que poderia de certa forma ser um problema. Mas, o grupo geral acreditava que ia conseguir essa representação nacional. E foi com esse intuito que em 1993 se lançaram nas eleições para o parlamento nacional. Com os olhos no crescimento do

partido e na sua expansão, o MCI se apresentou em 21% dos distritos eleitorais da Província de Buenos Aires com a “Lista 78”, a qual obteve 44.540 votos, enquanto em Córdoba o MRI obteve 12.854 votos⁸⁷.

Neste sentido, as estatísticas eleitorais mostram que, dados os resultados obtidos nesta eleição, de uma maneira geral, cerca de 90% do eleitorado evangélico dissocia seu pertencimento religioso de sua preferência política de modo que o MCI, em suas duas variantes, não logrou êxito em seu empreendimento político, posto que não elegeu nenhum de seus candidatos. Isto irá se repetir novamente em 1994 por ocasião da eleição para a Assembleia Constituinte, onde, na Província de Buenos Aires, o MCI obteve 85.182 votos através de um realinhamento de suas bandeiras políticas com a luta contra a intolerância religiosa e a incorporação de pastores pentecostais de prestígio a seus quadros políticos e em suas listas de candidatos. Mas, novamente, o número de votos obtidos será insuficiente para eleger seus candidatos tanto na Província de Buenos Aires, onde estavam organizados em 26 distritos (cerca de 20% do total), como em Córdoba.

Porém, se, por um lado, os pentecostais, herdeiros do Grupo Rochester, não obtiveram sucesso em seu empreendimento político, por outro, os evangélicos, ligados ao polo bíblico conservador, formado pelos batistas e hermanos livres, lograram, nesta mesma eleição, através do Movimiento Ecueménico por los Derechos Humanos (MEDH) – uma organização de centro-esquerda interessada na reforma da Constituição Nacional⁸⁸ prevista para os eleitos – eleger o teólogo liberal José Miguez Bonino, pastor evangélico. Mas o MCI estava no fim e depois de dois resultados negativos em 1995, Bonino se apresentou novamente as eleições, mas, agora, não contando mais com muitos de seus quadros partidários de modo que, obteve, na Província de Buenos Aires, apenas 8.535 votos (cerca de 0,14% do total de votos) e, em Córdoba, 5.403 votos, ou seja, 0.36% do total de votos. Era a saída dos evangélicos da política partidária argentina.

Mas, onde estariam as causas do fracasso? Sobretudo em duas questões fundamentais e muito caras aos evangélicos, quais sejam: o carisma

⁸⁷ É interessante destacar, contudo, que em torno de 7% do eleitorado evangélico da Província de Buenos Aires votou no MCI lhe colocando em sétimo lugar no ranking geral. Já em Córdoba, o voto religioso rendeu ao MRI, variante local do MCI, a sexta posição no ranking geral.

⁸⁸ De fato, uma das maiores vitórias obtidas pelo MEDH foi a retirada da Constituição Nacional argentina uma cláusula que impunha a necessidade de se ser católico para que se pudesse aceder a presidência do país.

das lideranças e o embate de interesses entre pastores e lideranças políticas evangélicas. Porém, como coloca WYNARCZYK (2006, p. 27),

No obstante, los conflictos que se suscitaron dentro del campo de fuerza constituido por las Iglesias evangélicas en El fenómeno bajo estudio tienen su origen en conflictos de intereses, y no en conflictos en la arena de debate teológica.

E acrescenta:

[...] La posición conservadora de los emprendedores del MCI tenía otras consecuencias sociológicas, eminentemente prácticas y negativas para ellos, porque la inextricable entre política de evangélicos y religión significaba en el terreno de la micromovilización que las congregaciones se deberían constituir en el campo de acción del movimiento. A partir de semejante convergencia, competían con la autoridad carismática de los pastores, cuya mediación era necesaria para el reclutamiento de votantes a través de los templos.

Neste sentido, como sustenta o referido autor, grande parte dos problemas enfrentados pelo MCI no que se refere aos seus objetivos políticos residia sobretudo na dinâmica inerente ao campo religioso evangélico, a qual se mostra recorrente em outros países, conforme mostram outros trabalhos que se ocupam da referida temática, tanto no campo da sociologia como da antropologia da religião na América Latina. Outrossim, no âmbito das federações evangélicas observa-se o mesmo que no campo afro-brasileiro, ou seja, a existência de disputas de prestígio que impedem a canalização de esforços em prol do segmento como um todo.

Sobremaneira, depois de várias tentativas infrutíferas de eleger representantes do segmento, no ano de 1995 o MCI perde a sua personalidade jurídica e deixa de concorrer nas eleições tendo que, assim, integrar-se a outros partidos políticos com vistas a manutenção de seus objetivos primeiros. Surge paralelamente ao MCI, o Movimiento Reformador (MR), o qual, mais tarde, por não possuir personalidade jurídica própria, passará a integrar a Frente País Solidario (Frepaso), com vistas a sua participação nas eleições presidenciais que ocorreriam neste mesmo ano.

Todavía, a adoção do conceito de aliança e o fato de passar a integrar um outro partido exigia que o MR adotasse um discurso mais universalista e efetivamente político, deslocando, assim, sua formação discursiva do âmbito específico sobre o qual havia até então se constituído, qual seja, de porta voz do segmento evangélico, pelo menos, em tese (WYNARCZYK, 2006). A isto

seguiu-se uma série de alianças e costuras políticas em função das quais o MR passou a integrar a Frepaso e depois a Democracia Cristiana de modo que:

Para las elecciones presidenciales de 24 de octubre de 1999, el proceso de inclusiones partidarias sucesivas como en un sistema de embudos había avanzado todavía más. La fracción evangélica del MR estaba incluida en la Democracia Cristiana. La Democracia Cristiana a su vez se incluyó en el Frepaso. Y el Frepaso se incluyó en la Alianza, con la Unión Cívica Radical que formaba parte del sistema bipartidarista de hecho existente en el país. [...] La Alianza ganó las elecciones, el abogado Fernando de la Rúa, de la Unión Cívica Radical, fue investido presidente de la nación en el 10 de diciembre, y a su lado fue de vice-presidente el "Chacho" Alvarez, justicialista disidente ético del Frepaso (WYNARCZYK, 2006, p. 32).

Mas, essa vitória da Alianza não rendeu grandes frutos para a Democracia Cristiana, muito menos para os evangélicos. E novamente, em um último suspiro e encantados pelo canto da sereia, tanto os evangélicos como aqueles ligados a Democracia Cristiana se alinharam a um movimento chamado Polo Social, o qual não chegava a se constituir em um partido político, mas que buscava um líder carismático ao qual ancorar-se e, então, passam a apoiar o Padre Luis Farinello nas eleições de 2001 para o senado. Mesmo com este apoio o sacerdote católico não obtêm êxito em sua eleição. Quanto aos evangélicos, reduzidos e desmobilizados deixam de vez o campo político reduzindo-se, assim, nas eleições subsequentes a movimentos e candidaturas esparsas, como é o caso de Anabella Schiaffino, escritora evangélica e candidata a deputada nacional junto com outros pastores pela Lista 179, em Buenos Aires, e, de outros, menos conhecidos, que intentaram, também, um mandato eletivo por alguns distritos do conurbado buenarense, conforme explicita CARBONELLI (2009).

Já no caso dos afro-brasileiros argentinos, há entre eles posições e atitudes semelhantes aquelas observadas em terras brasileiras, uma vez que, em entrevistas realizadas com alguns pais-de-santo de Buenos Aires quando de sua estada em terreiros de Porto Alegre para cumprimento de obrigações religiosas, relataram a existência de um campo de disputa semelhante ao que existe por aqui no âmbito das diversas federações que tentam, lá também, buscar legitimidade entre os membros deste segmento.

Mas algo que pode ser estranho a partir das especificidades locais passa, quando vista da ótica transnacional e da forma como ao longo dos últimos cinquenta anos esse campo se constituiu, a adquirir outras matizes. De

fato, uma série de trabalhos escritos por vários autores ao longo dos últimos quinze anos têm mostrado a importância de diversos pais-de-santo gaúchos, sul-brasileiros, porto-alegrenses e fronteiriços, na difusão desse sistema religioso tanto no Uruguai como na Argentina (ORO, 1999; SEGATO, 1998; DE BEM, 2007, 2008, 2009).

Assim, no plano político o que se observa é que essas redes constituídas entre os afro-religiosos se mostram, em grande parte, sobrepostas a religiosa, uma vez que esta se relaciona, sobretudo, à garantia de direitos constitucionais ligados à liberdade de culto, à formação de entidades representativas diversas e a lutas históricas do movimento negro. Todavia, essas bandeiras de luta estão muito mais ligadas a uma disputa entre lideranças que buscam ocupar lugar de prestígio no meio do qual fazem parte, do que a uma luta por direitos históricos, de modo que, em torno de associações e movimentos políticos pontuais, é comum que se façam presentes uma rede de relações entre pessoas que não difere em muito daquela que se observa no plano religioso, a qual está, na maioria das vezes, ligada a certa descendência-de-santo e/ou à vínculos fraternais entre pessoas que dela participam⁸⁹. Algo não muito diferente do que observamos no caso dos afro-brasileiros e dos evangélicos também no Uruguai.

2.1.6. Os católicos, os evangélicos, os afro-brasileiros e a política no Uruguai

Na contramão do observado no Brasil e na Argentina, no Uruguai a questão da religião e da política representam um caso a parte apesar de, no interior do campo religioso, neste país, observar-se formas de organização política semelhantes aquelas típicas do campo religioso evangélico e afro-brasileiro de seus dois países vizinhos. Neste sentido, como afirma GUIGOU (2006, p. 157), no âmbito do estudos acadêmicos o religioso e o político não são campos afins e não se juntam, sendo, portanto, campos de estudos diferenciados entre aqueles que deles se ocupam. Em termos práticos, a política é tida como um campo nobre de estudos enquanto que a religião nada mais é do que um aspecto interessante de diferentes formas de manifestação cultural que se fazem presentes no interior de diferentes grupos sociais.

⁸⁹ Neste sentido, a imagem que prevalece no campo religioso argentino, segundo FRIGERIO (2005) é aquela que o percebe como a-histórica, a-étnica e quase exclusivamente moderna.

Assim, será no interior dos estudos políticos que surgirá o conceito de religião civil⁹⁰, o qual visa dar conta de um certo conjunto de significações e práticas comuns ao campo político uruguaio onde tanto o Parlamento como a democracia em determinados períodos da história política uruguaia se revestem de um manto de sacralidade que envolve determinados personagens históricos a ela ligados. E foi com base nisto que no âmbito acadêmico uruguaio ocorreu uma articulação semântica entre a religião e a política que se manifesta na cristalização de uma racionalidade instrumental que se constitui como elemento fundante de um conjunto de relações sócio-históricas que se estabeleceram no Uruguai ao longo dos últimos dois séculos entre esses dois campos, o político e o religioso. Ou, dito de outra maneira,

A privatização do religioso no Uruguai – parte dos efeitos de um radical processo de secularização e laicização – e a elaboração de uma religião civil “jacobina” e substituta, engendra, sem dúvida, a conformação da nação. Esta situação histórica que se moldou em matriz cultural – tão importante quanto o fundamento religioso brasileiro ou a importância do “catolicismo do Estado” na Argentina a partir da década de 30 – não pode nos fazer esquecer que estas matrizes não somente se atualizam, mas que também mudam no marco de profundas transformações culturais (GUIGOU, 2006, p. 159).

Mas, embora a noção de uma religião civil tenha significado historicamente, também, uma privatização do religioso, isto não quer dizer que essa desapareceu completamente do espaço público nem que, na contemporaneidade uruguaia, ela deixe de ocupar um lugar de destaque⁹¹. Ainda mais quando falamos do público e do privado, posto que religião e política não se conformam em compartimentos fechados e estanques e sim em dois campos dotados de fronteiras bastante fluidas e porosas. Mas, em geral, como coloca GUIGOU (2006, p. 160), no caso uruguaio,

[...] Estamos muito mais dispostos a aceitar como dado o jacobinismo do Estado do que, por exemplo, a influência da religião nas elites políticas, ou a importância de partidos políticos com uma relevante matriz religiosa na cena nacional, ou, enfim, a influência de diferentes correntes de fé na constituição de movimentos sociais, ou, ainda, algumas correlações entre opções religiosas e políticas.

⁹⁰ Para maiores detalhes acerca do referido conceito e todo o debate teórico que cerca a ideia de uma religião civil, ver GUIGOU (2000), o qual realiza uma riquíssima discussão acerca do mesmo e sua aplicabilidade ao caso uruguaio.

⁹¹ Como é o caso, por exemplo da Igreja Católica que deste os anos de 1960 se articulou em torno de questões sociais. Todavia, diferentemente da Argentina e do Brasil, o ser católico não é parte da construção identitária do Uruguai, mas sim, de seu reconhecimento como estado laico (DA COSTA, 1999).

De modo que,

[...] Muitas vezes, escapa a análise o papel que algumas religiões – especialmente a Igreja Católica – têm tido na arena política através de um processo complexo de elaboração de uma suprapoliticidade, que bem poderíamos chamar de suprapoliticidade transcendente.

Assim, tem-se que o religioso, ao se inscrever no político, acaba por reconstruir seu duplo, ressignificando e ressemantizando estratégias de pertencimento político e religioso em função de lutas políticas internas e inerentes a cada um destes campos. Neste sentido, a laicidade é parte constituinte do que GUIGOU chama de religião civil uruguaia e serve para conceitualizar como um *locus* privilegiado em que determinadas narrativas e representações da nação uruguaia são construídas, reconstruídas e vividas.

Se, de fato, o Estado não foi o único gestor deste modelo de nação laica, mas contou com o apoio de diversos setores sociais⁹², convém esclarecer que, apesar disso, trouxe para si essa representação de totalidade e procurou a partir dela propor um novo ordenamento semântico que tinha como base um laicismo beligerante e combativo, de caráter secularizador, que chocava-se diretamente com os interesses da Igreja Católica que, até 1917, era tida como a religião oficial do Estado. Enfim, nesse processo fundante de uma nação laica, o que se observa é um Estado de pretensões totalizantes que transcende a esfera burocrática e busca trazer para si o controle de outros campos além do político, até então delegados a outros setores da sociedade, em especial aqueles que estavam sob o jugo da Igreja.

Desta forma, a ausência de sua presença no seio da sociedade, assim como o pouco peso que a Igreja Católica possuía na sociedade uruguaia, fizeram com que houvesse entre ela e o Estado pouca identificação ou união no trato de questões de interesse comum de modo que a Igreja, apesar de cumprir com certo esforço o conjunto de atividades a ela delegadas, tais como a realização de casamentos, o registro de nascimentos e óbitos etc. foi incapaz de, no interior da sociedade uruguaia, matriciar uma cultura católica. É emblemática dessa pouca força que possuía a Igreja Católica o fato de que já desde 1843, ou seja, treze anos após a independência que colocava o

⁹² Nomeadamente nos referimos aos liberais, deístas, espiritualistas, positivistas, socialistas, católicos livre-pensadores, entre outros, apontados por GUIGOU (2006).

catolicismo como religião oficial, haver, em Montevideu, outras denominações protestantes que não sofreram, segundo Barrán (APUD GUIGOU 2006), restrições teológicas por parte da primeira.

Sendo assim, tem-se que de uma maneira geral esse catolicismo liberal, alheio a problemática religiosa, teve que enfrentar um Estado totalizante que buscava firmar espaços no interior de sua área de influência oferecendo pouca ou nenhuma resistência, como é caso, por exemplo, da contenda que envolveu a secularização dos cemitérios. Nesse sentido, o catolicismo será visto, tanto por intelectuais como pelo Estado, como sendo uma interferência espúria ao desenvolvimento social⁹³.

Foi também na esteira desse processo que o ensino foi tornado público, obrigatório e gratuito, deixando de fora a potestade da Igreja e a obrigatoriedade da educação religiosa tornada opcional até a sua completa exclusão dos currículos escolares no ano de 1909, quando, nas escolas públicas, sua prédica passa a ser proibida. É ainda com base nesse impulso laicista beligerante que, em 1879, a chamada Ley de Registro Civil retira da Igreja o poder legal que esta detinha de inscrever nascimentos, matrimônios e óbitos, assim como a Ley de Matrimonio Civil Obligatorio que estabelecia que o único vínculo com efeitos legais era aquele realizando perante autoridades competentes, o qual, deveria ter lugar antes do eventual casamento religioso. Neste sentido,

Perante esse anti-clericalismo, proveniente de várias frentes e que sem dúvida penetrava fundo em boa parte da população, a Igreja Católica assumirá duas posturas: proteger-se enquanto igreja “cercada” (no sentido em que sua incidência vai sendo progressivamente reduzida e diretamente atacada), e participar – permeada também pela “racionalidade” que supostamente guardava a religião civil – de uma secularização interna (GUIGOU, 2006, p. 184).

Assim sendo, a Igreja Católica uruguaia, diante dos ataques secularizantes, vai preferir, através do associativismo e dos centros de educação, manter um vínculo com sua freguesia e o mundo, servindo como fonte de valores para um mundo já não muito católico. Neste contexto, o Estado e seu laicismo beligerante vencerá a contenda e a Igreja se recolherá sobre si mesma, seguindo a risca o que há muito tempo predicara o jacobinismo battlista, qual seja, de erradicar totalmente a igreja do âmbito

⁹³ Como é o caso da contenda que levou a estatização dos cemitérios e a expulsão dos jesuítas do território uruguaio em 1869 pela chamada “Lei dos Conventos”.

público.

A isto segue-se a mudança dos nomes dos feriados católicos, como mostra a Tabela 4. Agrega-se, também, que durante esse período trocaram-se o nome de mais de trinta cidades e povoados que possuíam nomes de santos, conforme mostra DA COSTA (1997):

Tabela 4: Feriados católicos que tornados cívicos no Uruguai:

Data	Antigo nome do Feriado Religioso	Novo nome do Feriado Cívico
6 de Janeiro	Dia de Reis	Dia das Crianças
13 e 14 de Abril	Semana Santa	Semana do Turismo
1 de Maio	Festa de San Felipe y Santiago	Festa do Trabalho
14 de Julho	Corpus Christi	Revolução Francesa
12 de Outubro	Festa de Assunção	Descobrimento da América
8 de Dezembro	Dia da Virgem	Dia das Praias
25 de Dezembro	Natal	Dia da Família

Fonte: GUIGOU (2000); Compilação de dados: Mauro Meirelles

E, assim, a religião civil, agora implantada, era professada em seus templos, as escolas, onde a forte presença institucional do Estado deixava naqueles que a frequentavam as marcas simbólicas e não simbólicas do estado-nação. Nasce assim o ideal da nação laica onde,

La aspiración a conformar una sociedad nacional homogénea, concebida como crisol de razas bajo la égida de un proyecto político unificante e democratizador, que automáticamente possibilitara la absorción de las particularidades subculturales en la emergencia de una nacionalidad moderna de país (PORZECANSKI, 1992, p. 52)

A escola pública uruguaia assume, então, para si o papel de construção de uma nação depois da reforma feita por Varela, onde símbolos e significantes da identidade nacional são socializados. A escola pública será daqui para adiante o *locus* privilegiado de produção e circulação da religião civil na medida em que é nela que se dará a construção identitária do cidadão a partir de um conjunto de valores outorgados pelo Estado (tais como a cidadania, a democracia, a igualdade, etc.) em detrimento de outras particularidades (a do gaúcho, a do afro-uruguaio, a do europeu, etc.). Desta forma, como coloca GUIGOU (2006, p. 200),

[...] As heterogeneidades culturais (o gaúcho, o índio, o afro-uruguaio), tentarão ser absorvidas pela via do seu desaparecimento, ou, então, por meio de sua colocação em um ponto inferior dentro do esquema hierárquico de evolução em direção à uma cidadania plena

(com toda discriminação e racismo que isto supõe). O único outro aceito será o imigrante europeu, através de sua “nacionalização” (ou seja, “uruguaicização”).

A isto soma-se o progressivo desaparecimento dos símbolos e crenças católicas das escolas e em seu lugar a elaboração de mitos fundantes que buscam produzir uma história sacra da nação em que os elementos religiosos e culturais são relegados a um segundo plano. E assim, depois de uma guetização da Igreja Católica, esta somente voltará a cena política ao longo dos anos de 1960 quando, com base na teologia da libertação, ela e outras denominações protestantes, passarão a ganhar nova visibilidade em razão de sua ocupação com os excluídos sociais.

Neste processo de “desguetização” vivido pela Igreja Católica a partir de meados de 1960 e do Concílio de Vaticano II, o catolicismo junto com suas preocupações sociais e a busca de uma sociedade mais justa e igualitária irá aderir, também, a alguns projetos eleitorais de esquerda. E a partir deste movimento observar-se-á, segundo GUIGOU (2006, p. 203), que

Parte importante dos cristãos (católicos e não católicos) ingressará nas fileiras dos movimentos sociais, sindicais, estudantis e, inclusive, nos movimentos guerrilheiros, enquanto outros, se colocarão em posições francamente conservadoras.

Mas essas duas décadas de intensa movimentação política no Uruguai (os anos 60 e 70) não afetarão somente a Igreja mas, também, os partidos políticos de modo que, da antiga “União Cívica”, tradicional reduto político católico, surgirão diversos movimentos e partidos que tentarão atualizar os valores cristãos no interior de novas coordenadas políticas, como é o caso, por exemplo, do exitoso Partido Democrata Cristão, que se apresentará a partir das eleições de 1962 como um partido independente que, mais tarde, viria a fazer parte da construção de uma grande coalizão de esquerda, a “Frente Ampla”.

No que se refere ao período militar por que passou o Uruguai, entre os anos de 1973 e 1985, sabe-se que neste país, diferentemente de outros países latino-americanos, os militares não contaram com o apoio religioso, muito menos, de parte da Igreja Católica, como se observou tanto no Brasil como quanto na Argentina. Sabe-se, também, que a ditadura uruguaia foi muito dura com todas as religiões, sem exceção, de modo que pouco ou nenhum diálogo

houve entre elas e os militares⁹⁴. Neste sentido, a censura aos católicos e suas publicações foi grande, bem como a invasão de terreiros, a destruição de imagens e esculturas ligadas aos cultos afro-brasileiros, especialmente entre os anos de 1973 e 1985, como coloca PI HUGARTE (1998).

Ao fim da ditadura no Uruguai seguiu-se um período de profundas reformas políticas tanto no sistema eleitoral como nas forças políticas existentes até então que, a partir da abertura democrática, sofreram realinhamentos que visavam, sobretudo, dois objetivos específicos. A direita, de manter sua parcela de poder e, a esquerda, de conquistar seu espaço no novo cenário político. Sobremaneira, na esteira do observado por CAETANO (2005), podemos identificar nesses 20 anos de democracia pelos quais passou o Uruguai, no mínimo três momentos distintos.

Um primeiro período de transição democrática (1985-1989) que se caracterizou por um monopólio nas tarefas do governo e no fortalecimento das instituições democráticas. Um segundo, de profundas reformas político-institucionais (1990-1999) que se caracterizou por um período de grandes reformas e enfrentamento das crises econômicas, políticas e sociais que afetavam o país. E, um terceiro, de enfrentamento da recessão e reativação da economia (1999-2005) que se configurou como o fim de um período de reestruturação econômica e política que permitiu ao Uruguai sair da crise, em especial, dando espaço para a chegada da Frente Ampla ao poder através dos governos de Tabaré Vasquez (2005-2010) e de José Mujica, iniciado no ano de 2010.

Será somente com a volta da democracia a partir de meados dos anos de 1980 que as religiões no Uruguai voltarão a ocupar algum espaço na cena pública com o ingresso de algumas igrejas pentecostais, assim como, a partir deste momento, vai se observar uma maior visibilidade das correntes afro-brasileiras naquilo que GUIGOU nomina como explosão religiosa. O que, nas palavras do próprio autor, significou:

Em parte, uma maior pluralidade de opções religiosas marcadas por certo “ar” pós-político, mas também, e fundamentalmente, uma problematização do horizonte laicizador que seguia pensando o espaço público em termos de homogeneidade (GUIGOU, 2006, p. 208)

⁹⁴ Lembremos que, a exemplo do observado em outros países latino-americanos, no Uruguai, durante esse período abrir um templo era caso de polícia e exigia que esses estivessem registrados junto ao Estado, o qual, mantinha estrito controle sobre as atividades destes.

Essa homogeneidade supunha não a diminuição das singularidades políticas, mas sim a privatização do religioso. Porém, a chegada dos pentecostais e dos afro-brasileiros veio mudar esse cenário, ocupando antigos cinemas, praças e ginásios esportivos em suas campanhas religiosas, tomando assim um espaço importante da cena pública que durante muito tempo o estado laicizador tentou descaracterizar. No espaço da *ágora*, o Uruguai viverá nos anos pós-ditadura a monumentalização do religioso⁹⁵ que chegará para interpelar a religião civil sobre o espaço que pretende tomar para si no interior da sociedade uruguaia.

Tal monumentalização do religioso acaba por trazer à tona algumas questões problemáticas relativas a luta pelo espaço público por diferentes denominações religiosas. Além disso, vai se reproduzir no Uruguai a guerra santa entre pentecostais e afro-brasileiros. No campo religioso em particular, tal confronto toma a cena política e algumas lideranças religiosas do campo afro-brasileiro abrem espaço para essa discussão e tornam a questão da intolerância religiosa uma bandeira de luta.

Neste sentido, como coloca DA COSTA (2005), são dois os aspectos relativos ao campo religioso que caracterizam essas pouco mais de duas décadas que se seguiram ao fim da ditadura, a saber: o retorno do religioso à esfera pública e, também, a pluralização do espaço religioso através da chegada de novas denominações pentecostais e neopentecostais em terras uruguaias. Segundo o referido autor,

Quando nos referimos al retorno do religioso estamos señalando la reaparición del fenómeno em el seno de nuestra sociedad, con fuerza nova y visibilidad pública. Hemos visto en estos años que la expresión de lo religioso se extiende y manifiesta de formas diversas en las experiencias de religiosidad popular masivas, como San Cono, San Pancraccio, la Gruta de Lourdes, San Caetano o Iemanjá (DA COSTA, 2005, p. 350).

Assim sendo,

Este retorno do religioso no se circunscribe a las experiencias masivas de religiosidad popular, sino que involucra a las instituciones religiosas más tradicionales junto con las más nuevas. Pero implica también una nueva forma de vivir y expresar lo religioso por parte de

⁹⁵ São exemplos desse movimento de monumentalização do religioso: a cruz do papa, erguida em 1987 em Tres Cruces por ocasião da visita de João Paulo II ao Uruguai; e a estátua de Yemanjá erguida nos anos 90 nas proximidades da Praya de Ramirez, em Montevideú.

Isso que se observa não se relaciona somente ao fato de terem chegado ao Uruguai novas denominações que impingiram novas dinâmicas ao campo religioso, mas, especialmente, que havia no seio da sociedade uruguaia uma certa demanda latente por esses tipos de serviços espirituais. E será, em virtude desse campo aberto de possibilidades que se dará a ampliação e pluralização do espaço religioso uruguaio através da chegada e instalação no espaço público de diversas manifestações pentecostais e de outras origens culturais como a hindu, a persa, a afro-brasileira, etc. como veremos mais adiante.

É neste pano de fundo que surge em cena pública a Lista Atabaque 7777, liderada por Pai Júlio Kronberg e Mãe Susana Andrade, ambos editores do jornal Atabaque e empreendedores de importante campanha midiática que tomou espaço tanto na mídia impressa como eletrônica e visava rebater os ataques de diferentes grupos pentecostais como citamos anteriormente. Em sua maioria, os integrantes desta Lista, que mais tarde viria a compor a Frente Ampla, eram membros da “religião”, a saber, batuqueiros, umbandistas e quimbandeiros, e, entre todos, Julio Kronberg e Susana Andrade tornaram-se os porta-vozes autorizados no que tange a parte afro-religiosa do conflito.

Os conflitos referidos se deram tanto na mídia como nos tribunais, em especial com a Igreja Universal do Reino de Deus. Todavia, se, por um lado, pouco ou nenhum êxito logrou-se do ponto de vista de resolver o conflito, por outro, muito se ganhou em projeção deste grupo religioso uma vez que, pela primeira vez na história política do Uruguai, uma agremiação umbandista, a Lista Atabaque 7777, ingressa de forma explícita na política, trasladando a este espaço bandeiras religiosas.

Já os católicos e os evangélicos iurdianos, cada um a sua maneira, seguem fazendo pequenas incursões na mídia e na política tentando conquistar o espaço perdido. Os primeiros se posicionando acerca de questões sociais e políticas, os segundos, se organizando em torno de agremiações com vistas a lançarem uma lista própria como nos asseverou um dos pastores da Igreja Universal do Reino de Deus em Montevidéu. Os batistas, por sua vez, já mais organizados, como veremos mais adiante, participam de algumas listas, como nos relatou Olmir Alves, pastor desta igreja, ao mesmo tempo em que,

por outro lado, outros, como os adeptos da Deus é Amor, se mantêm fora da política por opção, como nos foi relatado pelo coordenador nacional da referida igreja em entrevista realizada na cidade de Montevideu.

No próximo capítulo retornaremos ao cenário brasileiro para expor diferentes observações etnográficas acerca da aproximação entre religião e política registradas na cidade de Porto Alegre.

CAPÍTULO 3. CENAS BRASILEIRAS DAS RELAÇÕES ENTRE RELIGIÃO E POLÍTICA

3.1. Os Católicos e a política em Porto Alegre: uma etnografia da Procissão de Nossa Senhora dos Navegantes

Estamos em fevereiro de 2008. É um ano de eleição e no dia 2 de fevereiro tem lugar a primeira procissão religiosa do ano em Porto Alegre, a 133ª Procissão de Nossa Senhora dos Navegantes. Estimativas da Brigada Militar sugerem a presença de cerca de 100.000 pessoas, conforme informado pelo 9º Batalhão da Brigada Militar, responsável pelo policiamento na área. O que nos chama especial atenção na procissão é a participação de autoridades políticas e a forma como estas, no decorrer da mesma, desempenhavam o papel a eles atribuído.

Neste sentido, alguns fatos despontam: 1) a participação conjunta de políticos conhecidos notadamente por suas rivalidades partidárias mas que, no dia da procissão, andavam lado a lado, diante do povo e das câmeras da televisão; 2) a ausência do vice-prefeito de Porto Alegre, o Sr. Eliseu Santos, declaradamente evangélico pentecostal, mas que no uso de suas atribuições legais, esperava-se que se fizesse presente ao evento; e, 3) o embate político religioso que parece cercar a procissão no que tange ao sincretismo e a presença de afro-brasileiros na mesma.

Para a análise deste evento-chave e as imbricações entre religião e política utilizo de três cenas etnográficas, a partir das quais busco explorar, em diálogo com a literatura pertinente ao tema, a forma como religião e política têm se misturado em diversos momentos, principalmente em anos eleitorais e em eventos religiosos que mobilizam um grande número de pessoas. Estarei, portanto, cruzando dados etnográficos colhidos junto à referida procissão com pesquisas levadas a cabo por outros pesquisadores do tema e apresentadas em artigos publicados na Revista Debates do NER que, tradicionalmente, dedica, a cada dois anos, um número ao estudo das imbricações entre o político e o religioso.

3.1.1. Primeiro ato: O religioso e a rua como espaço de religiosidade

Cena 1: Na Igreja do Rosário estavam presentes no momento da missa, a governadora do Estado Yeda Crusius e a Deputada Federal Maria do Rosário. Do lado de fora da mesma encontrava-se o presidente estadual do PT, Olívio Dutra que conversava com populares. Ao longo do caminho carros de som da rádio Aliança conclamam os fiéis a entoarem cânticos a Maria [...] Durante todo o trajeto os religiosos ligados à organização da procissão distribuem material com os cânticos aos populares, os quais, quando convocados entoam os cânticos solicitados pela equipe de som da rádio.

Tradicionalmente a rua é tida como o espaço do público, em oposição ao espaço da casa, do privado, como já preconizava DA MATTA (1981; 1991). Todavia, há momentos em que determinados grupos de pessoas se apropriam de espaços públicos para fins privados, um deles é quando a rua é palco para procissões e romarias religiosas. Quando isto acontece, a esfera do privado transcende para o espaço público e milhares de pessoas se reúnem nas ruas com um fim comum: o de professar sua fé, demonstrar sua devoção. Na procissão de Nossa Senhora dos Navegantes isso não foi diferente.

Há, na cidade de Porto Alegre, contudo, outros momentos em que isso também é manifesto por ocasião de festividades religiosas ligadas a diversas denominações religiosas quando, por exemplo, os evangélicos ocupam com Silas Malafaia o entorno da Usina do Gasômetro⁹⁶; os afro-brasileiros a orla do Guaíba na praia de Ipanema para celebrar a Festa de Oxum e/ou na procissão de São Jorge/Ogum; os pentecostais da Deus é Amor se concentram no parque da Harmonia, entre outras tantas. Mas, também, temos manifestações desta ocupação que não são tão grandiosas – e que não nos chamam tanta atenção – quando, por exemplo, a esquina recebe *ebós* e obrigações de afro-brasileiros, ou cinemas e teatros, que outrora tinham outras funções, agora, se transformam em templos religiosos de denominações pentecostais.

No contexto da cidade, tais “pedaços” (MAGNANI, 1994; MAGNANI, 2000) são recortados por esses grupos e tornam-se espaços urbanos de religiosidade, formando, no cotidiano dos grandes centros urbanos, pequenos fragmentos de um grande caleidoscópio que ora podemos visualizar em sua unicidade, ora transbordar para outras esferas da vida social.

Existem, também, muitas formas de expressão religiosa e muitos são os modos pelos quais as pessoas expressam sua religiosidade e contato com o

⁹⁶ Realizado nos dias 18 e 19 de Maio de 2007.

sagrado. Tais mudanças na forma como indivíduos expressam sua devoção e buscam o contato com o sagrado geraram, muitas vezes, na história das religiões, cisões, das quais emergem novas denominações religiosas tidas como mais eficazes e detentoras de maior “credibilidade” entre aqueles que buscam uma forma mais fervorosa de expressar/animar sua fé.

Experiência semelhante também é levada a cabo quando a Igreja Católica volta seus esforços de evangelização para romarias e procissões, ambas ligadas a santas e santos oriundos do catolicismo popular e/ou de crenças produzidas por determinadas comunidades que alçam pessoas que participaram durante muitos anos da vida da comunidade a condição de beato ou santo, como, atestam as canonizações recentes de Frei Galvão e Madre Paulina.

Neste sentido, e aqui voltamos para a Festa de Nossa Senhora dos Navegantes, esta, como outras celebrações semelhantes, supõem a participação do fiel e seu sacrifício físico. Sacrificar o corpo através de uma caminhada extenuante imposta por uma romaria ou da realização de um trajeto de 4 km sobre o asfalto da Igreja do Rosário até Igreja de Nossa Senhora dos Navegantes é, para essas pessoas, sinal de fé, de gratidão, de agradecimento por graças recebidas, mas, sobretudo, uma forma delas se aproximarem e estarem no espaço do sagrado⁹⁷.

⁹⁷ No que se refere as devoções populares e as diversas mudanças observadas no cristianismo contemporâneo, assim como, a forma como as pessoas se relacionam com santos e imagens do catolicismo popular ver LOPES (2008; 2010).

Foto 1: Nossa Senhora de Navegantes da saída da Igreja do Rosário em Porto Alegre



Fonte: Acervo pessoal de Mauro Meirelles

E assim, no momento em que a imagem de Nossa Senhora dos Navegantes sai da Igreja do Rosário e desloca-se para a Igreja de Navegantes, torna o mundo em sagrado e a rua em um espaço, onde, neste dia, a religiosidade é manifesta. Ou, ainda, como no dia anterior à procissão quando, no Mercado Público de Porto Alegre, afro-brasileiros viveram algo semelhante àquilo que observamos entre os católicos, ao venerar a imagem de Iemanjá e de Nossa Senhora dos Navegantes⁹⁸.

⁹⁸ Cabe lembrar ainda que, no dia primeiro de fevereiro quando eu e Rosilene Schoenfelder estávamos nos direcionando à universidade e resolvemos entrar no mercado, casualmente, nos demos diante de um barco com a imagem de Iemanjá bem no centro do Mercado Público. Em torno da imagem havia umas 20 pessoas, além dos encarregados religiosos que gerenciavam o contato com as pessoas, edavam “banho de ervas”, colocavam documentos e flores dentro do barco – algo semelhante ao que observamos na Igreja do Rosário no dia seguinte. Além destes havia, uma fila de cerca de 40 pessoas que aguardavam para tomar “passes” ministrados por uma religiosa que estava ali para isso e aspergia sobre os religiosos um chumaço de folhas que eram para a limpeza de energias negativas.

Foto 2: Iemanjá e Nossa Senhora dos Navegantes ocupando o mesmo marco no Mercado Público de Porto Alegre.



Fonte: Acervo pessoal de Mauro Meirelles

O que se constata a partir do exposto e da figura acima é um duplo movimento que, ao mesmo tempo em que mostra o forte sincretismo entre os afro-religiosos que trazem para seu panteão de crenças imagens e restrições inerentes a sua relação histórica com o catolicismo, também, com o fim da procissão fluvial na capital, reinventam a tradição e buscam novas maneiras de expressar sua devoção a Iemanjá, não somente na praia, *locus* primeiro, mas também no Mercado Público, vinculando-a à imagem de Nossa Senhora de Navegantes, na noite do dia anterior à procissão católica.

3.1.2. Segundo Ato: O político e a rua como o espaço da política

Cena 2: São quase nove horas da manhã e a poucos minutos a imagem de Nossa Senhora dos Navegantes saiu da Igreja do Rosário. Estamos neste momento vindo pela Mauá em direção a Rodoviária de Porto Alegre quando olhamos para trás e vemos a comitiva de autoridades ali presentes caminhando lado a lado com a comitiva de religiosos encarregados de conduzir a imagem a Igreja de Navegantes. Na comitiva composta por autoridades estão: Yeda Crusius (Governadora do Estado), José Fogaça (Prefeito de Porto Alegre), Olivio Dutra (Presidente estadual do PT) e Maria do Rosário (Deputada Federal pelo PT).

Como já escrevi em outro lugar (MEIRELLES, 2006), muitas coisas mudaram no mundo da política nos últimos anos em razão da nova lei eleitoral, mas também no que tange a um próprio amadurecimento do eleitor brasileiro nestes quase 20 anos de democracia inaugurada com o processo de abertura política e a Constituição de 1988. A chuva de papéis, descrita por BARREIRA (1998), já não faz parte do cotidiano eleitoral, da mesma forma que, como observam muitos autores, ao que parece, o estilo de fazer política tem se pautado muito mais num trabalho de longo prazo e no estabelecimento de uma relação direta com o eleitor e com segmentos específicos da sociedade⁹⁹.

Neste sentido, já nas eleições municipais de 2004, tanto SANTOS & SCHWEIG (2004) quanto MEIRELLES & DI FRANCO (2004), mostravam que a forma de fazer campanha e ocupar o espaço público havia mudado, o que talvez indicasse um novo modo de fazer política. Ao observarmos mais detidamente o cenário político e a forma como as coisas acontecem nos anos em que há eleição, notamos que o embate corpo a corpo e a estratégia do estar lá se faz presente entre a maioria daqueles que se candidatam a algum cargo eletivo, levando-os a estarem na maioria dos eventos em que há um grande número de pessoas, como por exemplo, a presença de candidatos (ou possíveis proponentes a cargos eletivos) em eventos religiosos das mais diversas denominações.

Não se torna difícil, assim, lembrarmos que Maria do Rosário estava, há dois anos atrás, em um culto evangélico e lá buscava apoio para sua candidatura entre esse segmento¹⁰⁰ e que, na procissão de Navegantes, ela também estava lá no “corpo a corpo”, fazendo uso da estratégia do “estar lá”,

⁹⁹Como atesta, por exemplo, a eleição da Deputada Federal Manuela d’Avila pelo segmento jovem, a eleição do Senador Marcelo Crivella pelo segmento evangélico, e, o apoio religioso a candidatura de Lula e de seu vice, José Alencar, declaradamente, reconhecido no meio evangélico, entre outros.

¹⁰⁰ Para maiores detalhes ver SANTOS & SCHWEIG (2004).

do “aparecer para não perecer”.

Mas há outras autoridades políticas que caminham lado a lado na procissão: o ex-Ministro das Cidades, ex-Governador e candidato a reeleição para o governo do Estado do Rio Grande do Sul, em 2006, Olívio Dutra (PT); Yeda Crusius (PSDB), à época, Governadora do Estado do Rio Grande do Sul; José Fogaça (PPS), então Prefeito e, até aquele momento, possível candidato à reeleição pelo mesmo partido. Estão todos lá, vivendo a maturidade da democracia brasileira.

3.1.3. Terceiro Ato: Religioso e Político se misturam

Cena 3: São quase 11 horas da manhã e a imagem chega a Igreja de Navegantes, no local um palco montado a frente da Igreja. Nele a esfera do sagrado e do mundano separadas, de um lado a comitiva de religiosos conduz o evento e de outro as autoridades assistem e acompanham os cânticos. A tônica dos cânticos entoados remetem a ideia de mudança e o discurso do orador religioso (Dom Dadeus Grings) evoca a V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe, realizada em Aparecida em 2007. Os valores religiosos são evocados diversas vezes como a forma de se produzir tal mudança – há um reforço à religiosidade popular e a força de sua ação evangelizadora – na “nossa cidade”, no “nosso país”, no “nosso continente”.

No que se refere às relações entre o campo político e religioso e ao debate que envolve o tema da secularização/desseccularização da sociedade moderna, existem diferentes perspectivas teóricas. Contudo, apesar das múltiplas perspectivas existentes no âmbito daqueles que se ocupam desta relação, há pelo menos três que, de certa maneira, balizam e sintetizam as diferentes compreensões dos cientistas sociais sobre aquilo que se convencionou chamar de processo de desencantamento/encantamento do mundo, segundo a perspectiva weberiana.

Dentre essas três perspectivas de análise há dois movimentos distintos, um que se pauta na existência de um processo de esvaziamento do religioso e outro, na sua retomada, chamada “revanche de Deus”. E um terceiro que busca sua síntese na tese de que estaríamos diante de um processo de reorganização e recomposição do campo religioso no contexto da modernidade (HERVIEU-LÉGER, 2005).

Não nos interessa aqui discutir as diferenças que existem entre essas diferentes perspectivas de análise, mas sim, tentarmos, na medida do possível, dar conta dessas relações que se estabelecem entre o campo político e religioso, sobretudo a partir da perspectiva apresentada por HERVIEU-LÉGER. Neste sentido, tomamos como ponto de partida a *cena três* que, a nosso ver, apesar de se referir a um espaço de tempo bastante curto se comparado ao tempo do evento como um todo. Contudo, ele sintetiza os propósitos para os quais cada um estava lá.

Os da política para se ungirem do sagrado e desfazer a imagem belicosa e negativa que tem assolado o campo político e o imaginário das pessoas nos últimos anos acerca daqueles que vivem da política. Os católicos para retomarem o espaço que é seu e que, cada vez mais, é tomado pelo

Estado no que se refere a políticas de assistência. E pelos pentecostais que, a cada dia, tomam do catolicismo através da reinvenção da vivência religiosa e do estabelecimento de uma relação direta com o sagrado, adeptos desta que já foi a religião nacional durante os tempos do Império, sendo o Rei a maior autoridade político-religiosa de outrora. Mas nem sempre a política está onde esperamos que esteja.

Foto 3: Autoridades políticas e religiosas presentes na procissão de Navegantes.



Fonte: Acervo pessoal de Mauro Meirelles

O religioso sacraliza aqueles provindos do profano que entoam cânticos e seguem a liturgia diante do olhar atento de milhares de fiéis. O político profaniza aqueles provindos do campo do sagrado que, em seu discurso litúrgico, evocam a mudança e a transformação social como base para a retomada do processo de evangelização e a reconquista do espaço perdido junto à sociedade – hoje, ocupado por outras religiões ou pelo próprio Estado.

Foto 4: Dom Dadeus Grings fala ao público sobre as proposições da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe.



Fonte: Acervo pessoal de Mauro Meirelles

Seria de se esperar, portanto, dado que a política pertence à esfera do profano, que encontrássemos entre as autoridades políticas forte viés político em sua ação. Mas, antes disso, eles se fizeram presentes, estavam lá, enquanto fiéis e leigos, participando da liturgia como qualquer outro fiel.

Mas isto não significa que a dimensão política não seja acionada no ritual religioso. E cabe a Dom Dadeus Grings trazê-la à cena, recordando a todos as proposições da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, evento marcadamente político em suas propostas para a retomada do Catolicismo na América Latina.

3.1.4. O que devemos guardar disso

Como dissemos anteriormente, na modernidade, o político e o religioso são percebidos como instâncias separadas e que pertencem a campos diferenciados. Contudo, há momentos e situações em que se torna difícil separar o político do religioso, ou, mais, especificamente, em que o político e o religioso se aproximam e se encontram. É o que observamos na procissão de Nossa Senhora dos Navegantes onde as fronteiras entre o que é político e o que é religioso são fluídas posto que, ambos, se usam de seu duplo como forma de intervir no mundo e de legitimar sua ação. Os provindos da política sacralizam-se através da construção de um imaginário de *pax política* e os provindos do campo religioso, mundanizam seu discurso através da retórica política para retomar o seu espaço de outrora através do processo de evangelização e transformação do mundo. Há, portanto, a partir do exposto, uma reorganização e recomposição daquilo que se entende por religioso e por político através de uma bricolagem de valores que são tornados evidentes na atuação de lideranças políticas e/ou religiosas.

Para além do político e do religioso, cabe frisar a forma como o imaginário político de luta, de criar estratégias, de ocupar espaços, de dissimular, se faz presente no religioso através de Dom Dadeus Grings, assim como, do outro lado, entre os políticos, se faz presente a defesa da *pax universal*, algo que era de se esperar muito mais do religioso do que do político. Semelhantes observações serão feitas para o caso uruguaio dos eventos que acompanhamos durante as prévias para presidente que se realizaram no dia 28 de julho de 2010.

Portanto, a relação entre religião e política na procissão do dia 2 de fevereiro se expressou ao longo de todo o trajeto, posto que os políticos presentes, da governadora aos vereadores, passando pelos deputados e líderes de partidos, efetuaram a caminhada conduzindo-se num misto de devoção religiosa e atendimento aos olhares e curiosidades dos fiéis. Ao término da procissão, na praça da Igreja de Nossa Senhora dos Navegantes, participaram de uma missa solene conduzida pelo cardeal de Porto Alegre, Dom Dadeus Grings. Neste momento, todas as autoridades religiosas foram posicionadas num palco paralelo ao palco em que as autoridades religiosas celebraram a missa. Ou seja, se durante a procissão as autoridades políticas e

religiosas misturaram-se ao povo, agora, no momento mais solene do ritual, ocuparam os seus lugares de distinção, mostrando-se ao povo, ao lado do clero e da imagem da Nossa Senhora dos Navegantes.

Assim, em Porto Alegre, a Festa de Nossa Senhora dos Navegantes constitui historicamente um lugar de encontro do político e do religioso. Isto ocorre desde o período dos governadores Getúlio Vargas e Leonel Brizola. Praticamente todos os últimos governadores do Estado e importantes lideranças políticas se põem como obrigação de Estado participar deste evento religioso. Igualmente, o clero e seus colaboradores na organização da festa e procissão de Navegantes dispensam às autoridades políticas uma atenção especial, entendendo que elas são parte constitutivas da referida Festa.

3.2. Os evangélicos e a política em Porto Alegre: O Partido Republicano do Brasil e seus candidatos

Neste ítem, opto por utilizar dos recursos da fotoetnografia para mostrar a forma como, no tempo da política, os evangélicos vivem a política. Sendo assim, utilizarei aqui do recurso fotográfico e de excertos de algumas falas realizadas por Maria do Rosário para tecer algumas considerações acerca do objeto com o qual me ocupo nesta tese.

Cabe lembrar, contudo, que a opção por tal suporte se deu em função de duas razões distintas. A primeira reside na riqueza do registro e o fato dele ser capaz de expressar mais do que a palavra escrita. A segunda, na oportunidade que tive de contar com o apoio do professor ACHUTTI que, durante o semestre de 2008-2, ministrou a disciplina de Fotoetnografia, e orientou meu olhar para a realização da presente série fotoetnográfica.

Porém, antes de passar para a referida série, realizo um breve histórico do PRB e de seus candidatos para, em seguida, realizar algumas considerações acerca do evento específico que tive a oportunidade de acompanhar.

3.2.1. O Partido Republicano do Brasil e seus candidatos: Um breve histórico

O Partido Republicano do Brasil (PRB), antes denominado de Partido Municipalista Renovador (PMR), surge em 2005, em torno das figuras públicas do então vice-presidente da República, José Alencar, falecido recentemente, e do senador e bispo da Igreja Universal do Reino de Deus, Marcelo Crivella, e teve como inspiração o estatuto do Partido Liberal (PL) para criar sua legenda (SALAS, 2008). Como assinala PEDDE (2005), o PL mantinha, neste momento, fortes vínculos com a Igreja Universal do Reino Deus e dentre seus quadros contava com Marcelo Crivella, sobrinho de Edir Macedo e senador da República, o qual após a criação do novo partido migrou para a nova legenda, de modo que é reconhecido tanto a nível nacional como local o vínculo deste partido com o setor evangélico, fato que em nenhum momento foi negado por aqueles que trabalham no PRB e que também têm sua pertença religiosa ligada a Igreja Universal do Reino de Deus.

Segundo falas dos próprios dirigentes do Partido, como destaca SALAS (2008), o PRB é um partido laico e os princípios religiosos não fazem diferença na prática política, uma vez que há pessoas que não são evangélicas e que realizam um bom trabalho político. Neste sentido, nos detendo exclusivamente ao caso de Porto Alegre, tem-se que sua estréia na cena política gaúcha se deu no ano de 2008 por ocasião das eleições municipais, apesar de seu pouco tempo de existência no Rio Grande do Sul.

Todavia, apesar do curto tempo de existência na política gaúcha, o PRB apresenta uma estrutura organizacional e material eficiente. Mesmo antes do próprio período eleitoral, já contava com farto material contendo propaganda do partido. No que se refere a sua forma de organização, se caracteriza por ser setorizada, dentre as quais se destacam as seguintes frentes de trabalho: o PRB-Afro, o PRB-Jovem, o PRB-Melhor Idade, o PRB-Mulher, o PRB-Trabalhador, o PRB-Verde, o PRB-Tchê e o PRB-Comunitário, sendo este último a principal frente de trabalho do Partido e onde o vínculo com o religioso se faz mais presente.

No que se refere ao campo das estratégias políticas a serem assumidas pelo partido no estado, já em janeiro de 2008 era consenso no interior do mesmo que não iriam lançar candidato próprio a prefeito e que buscariam compor com outros partidos na composição de uma frente de trabalho político.

E de fato foi o que realmente ocorreu quando, em maio, foi anunciada a entrada do PRB na Frente Popular, em função de uma certa afinidade dos correligionários do PRB com as ideias e propostas da então candidata a prefeita do PT, Maria do Rosário, muito mais que baseados em acordos meramente políticos¹⁰¹.

Definida a forma como se colocariam no campo das eleições majoritárias, era hora de se pensar nas eleições proporcionais, onde, após discussões internas, optou-se por lançar quatro candidatos, dois com vínculos claros com a IURD (Valdir Canal e José Freitas) e dois sem vinculação religiosa implícita ou explícita manifesta (Barros e Paulo Sérgio). Somente os dois primeiros, ligados a IURD, lograram êxito em sua empreitada à Câmara Municipal de Vereadores de Porto Alegre.

Tal êxito se deu, sobretudo, em função da estratégia bastante eficaz adotada pela Universal desde 2004, qual seja, de dividir a cidade em função de seus candidatos (SANTOS, 2005). E no que se refere a esse ponto específico, especial destaque deve ser dado a forma como a campanha é feita, como coloca um de meus interlocutores, Giovani Maciel, ligado ao Templo da IURD do bairro Cristo Redentor em Porto Alegre. Eis o diálogo que travei com ele:

Mauro: Bem, como tu falou, tu já está lá faz uns oito meses, desde março e, tu pegou bem o início do período eleitoral e tal. E assim, como foi esse trabalho durante o período eleitoral? Como é que era? Pois tinha os candidatos da Igreja.../

Giovani: Sim, sim. Isso aí é o seguinte: basicamente, tu saí é na panfletagem. E, agora, foi o Valdir Canal, né.

Mauro: E o José Freitas.../

Giovani: É, mas aqui na zona norte era mais o Valdir Canal e, o José Freitas, ficou lá do outro lado, na zona sul. E, daí, então, como ele é pastor e ele já tinha estado aqui no Cristo Redentor, passou na Bom Jesus, passou na Nazaré, então, foi aonde a gente canalizou os focos para levar.../ A gente ia com carro de som, com bandeira, com santinho.../ Mas, aí, não tinha nada de evangelização, nada de palavra. Tu só ia para fazer o trabalho de distribuição do material mesmo, panfletagem.../ Entendeu? Ia de casa em casa, dava os panfletos e o pessoal da comunidade já sabia, porque conheciam ele, ele era pastor lá e, então, ficou mais fácil, né. Tanto que ele foi eleito com uma boa margem.../

Confirmamos, assim, o exposto por SANTOS (2005), de que há uma divisão da cidade e uma mobilização de membresia, no caso os evangelistas, para tal fim.

¹⁰¹ Contudo, como lembrou-me Rosilene Schoenfelder, em sua leitura do presente texto, devo recordar que, em março, quando chegamos ao PRB está quase tudo certo para Valdir Canal ser vice da Maria do Rosário, mas o PRB, por motivos que não ficaram claros a nós, mudou de ideia em cima da hora e resolveu lançar o mesmo como candidato a vereador pela referida sigla.

Algo semelhante observamos, também, no dia do comício de apoio do PRB a candidatura de Maria do Rosário, onde os apoiadores, com suas típicas camisas azuis com os dizeres “evangelização”, se fizeram presentes em grande número, que distribuía farto material dos dois candidatos da igreja e/ou empunhavam bandeiras e/ou orientavam os participantes que ali se fizeram presentes, como veremos no ítem seguinte, onde apresento a referida série fotoetnográfica.

3.2.2. Um fotoetnografia do tempo da política: o comício de apoio do PRB a candidatura de Maria do Rosário

Fotos 4: Caminhão de som no largo a frente da sede do Partido Republicano do Brasil, situado na avenida Máua em Porto Alegre, próxima a Catedral da Fé.



Fonte: Acervo pessoal de Mauro Meirelles

Fotos 5: Militantes do Partido Republicano do Brasil, no largo a frente da sede do partido, arrumando o caminhão de som.



Fonte: Acervo pessoal de Mauro Meirelles

Foto 6: Militantes do Partido Republicano do Brasil e evangelizadores da Igreja Universal do Reino de Deus ocupam a calçada em frente da sede do Partido.



Fonte: Acervo pessoal de Mauro Meirelles

Foto 7: Militantes começam a ocupar o entorno do largo em frente a sede do Partido Republicano do Brasil com bandeiras e camisetas.



Fonte: Acervo pessoal de Mauro Meirelles

Foto 8: Evangelista da Igreja Universal do Reino de Deus com a bandeira de Waldir Canal, candidato do Partido Republicano do Brasil a vereador, na esquina da avenida Mauá, em frente a sede do partido.



Fonte: Acervo pessoal de Mauro Meirelles

Foto 9: Fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus saem da Catedral da Fé, atravessam a rua e aglomeram-se no largo em frente a sede do Partido Republicano do Brasil para o ato político que ocorrerá em seguida.



Fonte: Acervo pessoal de Mauro Meirelles

Foto 10: Fiéis saem da igreja e começam a ocupar o largo em frente a sede do Partido Republicano do Brasil com balões e bandeiras com as cores do partido.



Fonte: Acervo pessoal de Mauro Meirelles

Foto 11: Aos poucos o espaço vai se enchendo de gente, ganhando as cores e os tons do partido, o cinza do calçamento vai pouco a pouco desaparecendo.



Fonte: Acervo pessoal de Mauro Meirelles

Foto 12: Aos poucos a rua vai se tornando o espaço da política, jovens, adultos e idosos cada um a sua maneira vive esse momento da política.



Fonte: Acervo pessoal de Mauro Meirelles

Foto 13: Religião e política se misturam e jovens que fazem o trabalho de evangelização da Igreja Universal do Reino de Deus, agora empunham as bandeiras do Partido Republicano do Brasil e tomam as ruas.



Fonte: Acervo pessoal de Mauro Meirelles

Foto 14: Conforme os jovens vão chegando o clima de festa e as bandeiras que vão sendo entregues pelos militantes do partido que estavam a sua espera tomam conta do largo em frente ao partido.



Fonte: Acervo pessoal de Mauro Meirelles

Foto 15: O clima é de festa e os ali presentes se fazem notar com suas bandeiras e as cores do partido, mostrando uma face extremamente jovem do Partido Republicano Brasil.



Fonte: Acervo pessoal de Mauro Meirelles

Foto 16: Os jovens continuam a chegar com tambores e bandeiras na medida em que vão saindo da Catedral da Fé e atravessam a rua para chegar ao largo em frente a sede do Partido Republicano do Brasil.



Fonte: Acervo pessoal de Mauro Meirelles

Foto 17: No corpo, as cores do Partido Republicano do Brasil, no tambor o adesivo do candidato do partido da Zona Norte da cidade, Waldir Canal.



Fonte: Acervo pessoal de Mauro Meirelles

Foto 18: Aos poucos, jovens da Zona Sul da cidade vão chegando com banners e bandeiras de José Freitas, o outro candidato a vereador do Partido Republicano do Brasil.



Fonte: Acervo pessoal de Mauro Meirelles

Foto 19: O público presente começa a lotar o largo e bandeiras do Partido Republicano do Brasil e do Partido dos Trabalhadores dividem o espaço.



Fonte: Acervo pessoal de Mauro Meirelles

Foto 20: Militantes, tanto do Partido Republicano do Brasil como do Partido dos Trabalhadores, dividem o mesmo espaço a espera de Maria do Rosário, Marcelo Daneris, Waldir Canal e de José Freitas.



Fonte: Acervo pessoal de Mauro Meirelles

Foto 21: Com o passar do tempo o largo ganha cores e é ocupado com as cores do Partido Republicano do Brasil que, neste dia, declarou o seu apoio a candidatura de Maria do Rosário a Prefeita de Porto Alegre.



Fonte: Acervo pessoal de Mauro Meirelles

Foto 22: Waldir Canal sobe no caminhão e fala aos presentes sobre o momento que estão vivendo e a importância de estarem ali.



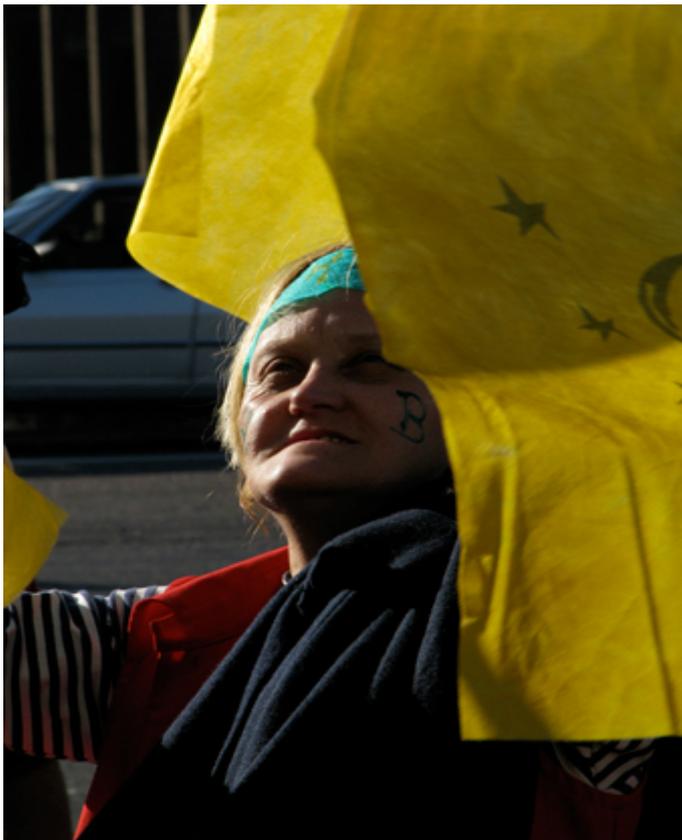
Fonte: Acervo pessoal de Mauro Meirelles

Foto 23: No métier da política, Waldir Canal aponta para o público e fala da importância do Partido Republicano do Brasil estar participando e demarcando seu espaço.



Fonte: Acervo pessoal de Mauro Meirelles

Foto 24: Idosa com as cores e a bandeira do partido, olhando e ouvindo atentamente a fala de Waldir Canal.



Fonte: Acervo pessoal de Mauro Meirelles

Foto 25: O público, em grande parte formado por jovens, escuta atento as colocações feitas por Waldir Canal.



Fonte: Acervo pessoal de Mauro Meirelles

Foto 26: Da janela da sede do Partido Republicano do Brasil, funcionários olham atentos para o ato político que está acontecendo em frente a sua sede.



Fonte: Acervo pessoal de Mauro Meirelles

Foto 27: Em cima do caminhão de som, Maria do Rosário fala ao público após ter se dirigido a um pastor da Igreja na sede do Partido Republicano do Brasil pedindo-lhe que orasse para que Deus lhe concedesse o poder de governar pelos justos.



Fonte: Acervo pessoal de Mauro Meirelles

Foto 28: É a vez de Marcelo Daneris, vice de Maria do Rosário, falar ao público, principalmente aos jovens.



Fonte: Acervo pessoal de Mauro Meirelles

Foto 29: Maria do Rosário e Marcelo Daneris se dão as mãos e as erguem como símbolo da vitória.



Fonte: Acervo pessoal de Mauro Meirelles

Foto 30: Marcelo Daneris, Maria do Rosário, Waldir Canal e outros se abraçam e festejam a aliança ali construída entre os dois partidos.



Fonte: Acervo pessoal de Mauro Meirelles

Foto 31: O público presente festeja a aliança de seus candidatos a vereador com a candidatura de Maria do Rosário à Prefeita de Porto Alegre.



Fonte: Acervo pessoal de Mauro Meirelles

3.2.3. O caso do PRB: algumas considerações

Assim como em outros eventos-chave com os quais me ocuparei a seguir, Maria do Rosário irá modular seu discurso a um campo de contingência específico que desde 2004 vem aproximando o PT dos partidos cristãos, a partir da defesa de um histórico de luta e ética na política. Neste sentido, a exemplo do que fez entre aqueles ligados as religiões de matriz afro-brasileiras, como será exposto a seguir Maria do Rosário, irá transcorrer acerca de uma conversa tida com o Pastor no dia anterior e destacará em sua fala a ideia de um governo dos justos, inclusivo e para todos e citará um passagem de Salomão, onde este pede a Deus não para obter o poder mas para ser justo ao governar o povo de Deus.

Em sua fala, Maria do Rosário, como em outros eventos-chave, deixa clara a sobreposição por ela operada entre o político e o religioso, onde, através deste subterfúgio coloca-se em igualdade com os ali presentes, pedindo a todos o seu apoio. Mostra, também, que conhece a história dos que ali estão e que ali se encontra como alguém que pode levar a justiça social para a política, garantindo aos evangélicos o seu espaço na cena pública.

Ao olhar e se dirigir aos candidatos e pastores Waldir Canal e José Freitas, Maria do Rosário diz ter certeza que eles irão se eleger¹⁰² e a sua fala segue-se um estouro de palmas do público. Isto feito, abraça-se com os pastores e fica de costas para o público, simbolizando ali uma clara aliança e apoio, visto que essa forma de proceder, abraçar e erguer as mãos, é típica do universo evangélico.

Estava, neste momento, para os fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus, Maria do Rosário eleita como aquela que levaria a prefeitura de Porto Alegre o projeto dos homens e mulheres de Deus ali presentes.

Passemos agora ao caso do Partido Social Cristão (PSC), outro partido que mostrou ter vínculos religiosos claramente definidos.

3.2.4. O Partido Social Cristão e seus candidatos

Diferentemente da estrutura organizacional e política que apresenta o PRB e de seu caráter a primeira vista eminentemente laico, o Partido Social

¹⁰² E de fato foi o que ocorreu, tendo Waldir Canal se eleito com 7046 votos para a Câmara de Vereadores de Porto Alegre, ficando José Freitas como suplente da sigla com 4946 votos.

Cristão se apresenta como uma partido confessional desde a sua fundação, em 1985, por Victor Nösseis, ao qual se juntaram vários agentes religiosos de pertença católica.

Segundo informações contidas no site nacional do Partido¹⁰³, o PSC tem em seu nome os dizeres “Social Cristão” por acreditar ser o cristianismo mais que uma religião. Estaria ligado a um estado de espírito inclusivo, independentemente do credo professado por aqueles que dele participam, ou que com ele simpatizam.

Porém, apesar dos seus quase 20 anos de história, foi somente em 2003 que o partido recebeu o ingresso de algumas pessoas reconhecidas no meio político, tais como o ex-governador do Rio de Janeiro Anthony Garotinho. Sua simbologia, também cristã, se utiliza de um peixe que, segundo a teoria êmica, é um elemento emblemático e rico em tradições milenares que estiveram ligadas à fartura, à multiplicação e à trajetória do cristianismo.

Já no que se refere ao caso específico de Porto Alegre, deve-se observar que, diferentemente do PRB, o PSC possui cerca de 18 anos de história, tendo sido em 1992 a sua última participação nas eleições majoritárias. Devemos lembrar também que, nas últimas duas eleições municipais, o PSC apresentou-se apenas com um candidato a vereador, a saber, João Caetano, membro da Igreja Adventista e que, segundo ORO (2004), obteve somente 254 votos.

Em 2007, devido a um escândalo de corrupção envolvendo um membro da antiga Diretoria do Partido no Rio Grande do Sul, esta foi trocada pela Diretoria Nacional, assumindo a direção atual do partido lideranças políticas ligadas a diversas igrejas evangélicas da capital, entre eles, o ex-deputado Federal João de Deus Antunes, evangelista da Assembleia de Deus, a presidência Estadual do Partido e a Getúlio Vargas, pastor da Igreja Batista Betel, a presidência da seccional Metropolitana da região de Porto Alegre.

3.2.5. O Partido Social Cristão e as Eleições Municipais de 2008 em Porto Alegre

Diferentemente do PRB, com o qual tive desde do início um diálogo mais formal, com o PSC tudo foi diferente e as primeiras amarrações de campo

¹⁰³ Disponíveis em: <http://www.psc.org.br>.

surgem de um evento promovido pela Assembleia de Deus (AD), para seus pastores, no prédio 40 da PUC, ao qual compareceram as três bolsistas de Iniciação Científica do professor Ari Pedro Oro, com as quais trabalhei junto na pesquisa, a saber, Rosilene Schoenfelder, Joana Morato e Eleana Paola Catacoras Salas. A este encontro sucederam-se outros, dos quais sempre participei e realizei observações etnográficas.

Contudo, somente fomos encontrar as lideranças do PSC presentes neste evento – a saber, João de Deus Antunes, presidente estadual do partido, e Getúlio Vargas, presidente metropolitano, no início do mês de março, quando fomos formalmente apresentados à equipe diretiva do partido como “pesquisadores da UFRGS” e com isto participamos de todas as reuniões em que nos era permitido acesso, desde a primeira, que aconteceu na Assembleia Legislativa do Estado no início de março, até a última, realizada no dia 12 de outubro de 2008, agora na sede própria do Partido.

É importante salientar que apesar de optarem por não lançarem candidatos para as eleições majoritárias, concorreram coligados com o DEM e a candidatura de Onix Lorenzoni. Nas eleições proporcionais concorreram com quinze candidatos¹⁰⁴, mas nenhum deles logrou êxito em seu empreendimento, apesar de terem obtido no conjunto cerca de nove mil votos e terem tido um crescimento de mais de 1000% em relação ao ano de 2004. Contudo, cabe destacar algumas questões importantes.

A primeira delas diz respeito ao pertencimento religioso de seus membros, que nunca foi negado e sempre foi manifesto nas reuniões com o uso de cumprimentos e chavões típicos do campo evangélico como quando no início das reuniões éramos incitados pelo presidente estadual, João de Deus Antunes, ou por seu correligionário, Getúlio Vargas, a nos virarmos para o colega do lado e dizer “que bom que você veio!”. Ou, ainda, quando ao fim de reuniões políticas, éramos convocados a orar um “pai nosso” de mãos dadas com todos os que ali se encontravam.

A segunda aponta para o fato de que apesar desse vínculo evangélico explícito, não foram todos os candidatos que fizeram uso de sua identidade ou *ethos* evangélico em sua campanha. Isto ocorreu somente com Gauchinho de

¹⁰⁴ A saber: Adail Silva Cordeiro, Atila Correa da Silveira, Moacir Fischmann, Luiz Amara Prestes de Oliveira, Luiz Claudio Gomes de Souza, Jaires Maciel, Jorge Mansur, Pedro Oliveira Antunes, Jorge Luiz Lopes, José de Valladares, Marco Polo Camargo, Rui da Silva, Miguel Duarte, Bello e Paulo Rosa.

Deus,¹⁰⁵ que contou com o apoio formal da Igreja Internacional da Graça de Deus¹⁰⁶.

A terceira diz respeito ao uso que fez Onix Lorenzoni do imaginário religioso presente entre os correligionários do PSC, que, a exemplo de Maria do Rosário, buscou no PSC apoio para consagrar seu fim último e trazê-lo para a coligação “Porto Futuro Alegre”, dizendo estar muito feliz em fazer a coligação com um partido cristão. A isto, bem ao estilo PSC, seguiu-se uma oração feita a pedido de Onix, a qual, presidida por Getúlio Vargas e por João de Deus Antunes, emocionou muitos dos que ali se faziam presentes.

A quarta é aquela que diz respeito a realização de um “Culto Crioulo”, realizado no Parque da Harmonia, onde o PSC havia montado um piquete e no dia 14 de Setembro, levou “Os Gauchinhos de Deus” e alguns pastores para fazer uma celebração religiosa que ficou a cargo do Pastor Mauro, da Assembleia de Deus de Cachoeirinha, que começou o culto campestre perguntando: com quem Jesus tomaria chimarrão? Ao que, passado alguns minutos, ele mesmo responde: com gente simples como os que aqui se fazem presentes¹⁰⁷. E assim, as coisas se sucederam até o dia da eleição, a todo tempo misturando as coisas dos homens com as coisas de Deus. E o político foi assim encantado e vivido dentro do PSC como um projeto dos homens de Deus que se puseram na política.

Apesar de todos os esforços nem a coligação referida nem o candidato a vereador foram vencedores. Porém, o partido continuou a trabalhar, preparando-se, agora, para as eleições de 2010.

¹⁰⁵ Cantor gospel, bastante conhecido no meio evangélico regional e que se utilizou desse seu capital anterior para buscar votos nesse segmento.

¹⁰⁶ O qual, foi formalmente apresentado como candidato da IIGD pelo bispo Alcides Ademar Bayer, responsável pela cidade de Porto Alegre, em evento promovido pelo PSC para este fim no dia 29 de Abril de 2008 e que contou ainda com jovens ligados ao PDSC e a Bola de Neve Church.

¹⁰⁷ Pois, segundo a passagem por ele referida (JOÃO 4: 1-30), Jesus iniciara a sua evangelização pedindo a uma samaritana próxima a uma cidade que lhe servisse um pouco de água.

3.3. Os afro-brasileiros e a política em Porto Alegre

3.3.1. O deslocamento de sentido da ação e a práxis estruturada das religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul

No sistema de numeração dos antigos lorubás, 301 é o número do incontável. Inumeráveis também são as questões com as quais poderíamos nos ocupar no que se refere as relações que o campo afro-brasileiro mantém com o político, ora ligada a questões religiosas, como por exemplo, a polêmica que cercou a chamada Lei do Sacrifício de Animais (ORO, 2005), ora a existência de projetos políticos em Federações (ÁVILA, 2008) no que se refere a garantia de liberdades constitucionais e políticas de governo. Este último constitui uma prática realizada a cada seis meses pelo pai Áureo de Ogum, em frente ao Mercado Público de Porto Alegre. Para este evento, bem como para a Semana Afro-Umbandista, este babalorixá convida uma série de personagens ligados a cena pública rio-grandense¹⁰⁸.

Também, sentido semelhante pode ser observado na forma como diferentes lideranças religiosas se articulam dentro do campo religioso afro-brasileiro no momento em que, por ocasião das eleições municipais, decidem se postular como representantes deste segmento social. Isto ocorre em razão da segmentação que se produz através das diferentes federações e de um sem número de afinidades eletivas existente hoje, no campo religioso afro-brasileiro de Porto Alegre, que conduz a uma pluralidade de postulantes a representantes majoritários desta religiosidade em específico. Porém, em suas empreitadas pelo campo político, obtêm pouco ou nenhum sucesso (ORO, 2004; DE BEM, DEROIS & ÁVILA, 2006).

Apresentamos, na sequência, a cena política e o momento político em que a candidata Maria do Rosário busca apoio dos religiosos afro-riograndenses em eventos realizados nos dias 12 e 29 de setembro de 2008.

3.3.4. O político e o religioso nas eleições de 2008 em Porto Alegre: a campanha de Maria do Rosário junto a lideranças religiosas afro-brasileiras

Começa a anoitecer no centro da cidade e descendo a avenida Borges

¹⁰⁸ Entre eles, intelectuais que se ocupam da temática das religiões, antropólogos, historiadores e advogados que dão ao público a oportunidade de discutir e debater uma série de questões ligadas as religiosidades de matriz africana e afro-brasileira.

de Medeiros rumo ao Mercado Público de Porto Alegre, uma fileira de pessoas toca atabaques trajadas com vestimentas rituais (axós) típicas da religiosidade de matriz africana. As pessoas olham para ver do que se trata e o que a primeira vista parece ser uma manifestação religiosa, na medida em que a fileira passa, mostra-se dotada de caráter político em virtude da presença de algumas lideranças reconhecidamente políticas em seu meio, além de bandeiras e adesivos do Partido dos Trabalhadores, que colorem a rua e ornem as camisetas, calças, rostos e axós.

No carro de som alguém proclama: “Maria, Maria, Maria do Rosário, é pra vencer”. Os participantes em uníssono respondem: “Com a Frente Popular!”, enquanto caminham e agitam suas bandeiras, ora do PT de Maria, ora de candidatos deste partido ligados ao campo afro, como é o caso de Vera Soares, então candidata a vereadora pelo Partido dos Trabalhadores.

Mais adiante, no Mercado o palco para receber os apoiadores da candidatura de Maria do Rosário já estava armado. Um gigantesco banner ao fundo com LULA fitando Maria do Rosário nos olhos.

Foto 32: Palco montado pelo Partido dos Trabalhadores em frente ao Mercado Público de Porto Alegre com vistas a receber os apoiadores da candidatura de Maria do Rosário em evento denominado “Axé PT”.



Fonte: Acervo pessoal de Mauro Meirelles

Foto 33: A direita do palco o PRB de Waldir Canal e José Freitas; ao fundo, o PT de Vera Soares. Entre os presentes jovens vestidos com bandeiras, rostos pintados e adornados de adesivos. Para lá e para cá evangelistas da Universal com suas camisetas azuis e religiosos com adesivos sobre suas vestes rituais.



Fonte: Acervo pessoal de Mauro Meirelles

Foto 34: Ao fundo o rufar dos tambores e sinetas com Vera Soares, mãe-de-santo e candidata do Partido dos Trabalhadores a vereadora.



Fonte: Acervo pessoal de Mauro Meirelles

Ao fundo o rufar dos tambores e sinetas. Todos delegando ali seu apoio a Maria do Rosário. A guerra santa dos templos agora deixa de existir e todos juntos aguardam a chegada daquela que os une. Seu propósito: eleger Maria do Rosário prefeita.

No palco lideranças políticas de diversos partidos que compõem a Frente Popular pedem aos seus correligionários o apoio a candidatura. Em especial Waldir Canal, que ao pegar o microfone assim se manifesta:

Aos amigos do PTC, do PSL, trago até vocês um abraço do nosso vice-presidente da República, José Alencar. Esse que tem sido, um aliado junto com o nosso presidente Lula, com 69% de aprovação de seu governo, com a marca histórica conquistada com o trabalho da Frente Popular. E, é essa Frente Popular que vai governar Porto Alegre. A prefeita, Maria do Rosário, a prefeita, a candidata do Lula, que vai mudar Porto Alegre. Quando nós andamos pelas ruas, pelas vilas, nós podemos perceber um sentimento que existe na cidade. O povo quer mudança, o povo clama por mudança. E essa mudança vai ser com Cristo.../ Concretizada a partir do dia 5 [de outubro]. Dia 5, nós estaremos ali confirmando, Maria do Rosário e Marcelo Danéris no segundo turno. E nós vamos invadir as ruas, nós vamos tomar conta desta cidade, levando para todos os cidadãos de Porto Alegre a mensagem da Frente Popular, o governo para as.../ Para todos, principalmente, para os mais humildes, os mais carentes, para todos, para todas as faixas da sociedade. Então, eu quero conclamar aqui a companheirada à nesta semana, até o dia 5, vamos para as ruas, vamos invadir, vamos mostrar para toda essa cidade que a Frente Popular está ai. [Declaração pública de Waldir Canal, realizada no dia 29/09/2008]

Apesar de ser um evento político onde era de se esperar que o religioso não estaria presente, a fala de Waldir Canal é dirigida a um público específico, seus correligionários evangélicos, que têm no vice-presidente a presença garantida no governo, assim como seus correligionários ligados tanto ao PRB como o PSL e o PTC, partidos reconhecidamente ligados ao setor evangélico. E, assim, a exemplo do que ocorre nos cultos, onde, o indivíduo é conclamado a aceitar Jesus em sua vida, no palanque, o *ethos* é coletivo, mas a construção é a mesma e vencer as eleições com Maria do Rosário é evocado por Waldir Canal como sendo o caminho por onde se deve ir, pois só Ele pode mudar e realizar a mudança e aceitar essa vitória em Cristo é, de certa forma, “sincretizada” com a vitória eleitoral, com a vitória de um projeto de mundo evangélico ligado a um determinado setor da sociedade.

Algo semelhante ao que representa José Alencar, reconhecido como um dos mais importantes políticos brasileiros, um exemplo a ser seguido por aqueles que paralelamente ao exercício religioso decidem entrar na política.

Trata-se de um ícone representativo de um projeto de vida, assim como o são LULA e Edir Macedo para as classes populares aderentes a IURD.

Porém, nem só de voto evangélico se faz uma eleição e apesar de neste evento Maria do Rosário não os ter conclamado como fez dias antes em ato em frente ao PRB citando Salomão, Waldir o fez desta vez. Contudo, os afro-brasileiros ali presentes não foram conclamados pois, Maria do Rosário, dias antes¹⁰⁹, os tinha encontrado, só que sem palco e no meio da rua, também ali, no largo ao lado do Mercado. Este lugar consiste num espaço mitológico e fundante de um mundo, um lugar onde a religiosidade afro tem no espaço público da cidade sua presença real e simbólica assegurada (ORO & ANJOS, 2007).

Neste dia, ocorreu uma mobilização semelhante a observada no dia 29, mas, desta vez, foi assegurado um espaço para as lideranças religiosas afro-brasileiras, e se fizeram presentes no evento figuras públicas bastante conhecidas, dentre elas os ex-prefeitos da cidade, Raul Pont e Olívio Dutra, o senador Paulo Paim, o pai-de-santo Baba Diba de Iemanjá e muitas lideranças e militantes do Movimento Negro. E, a exemplo do ocorrido no evento do PRB, a batuta do evento estava com os nativos e a palavra era passada aos presentes por uma militante do movimento negro que ali se fazia presente.

Raul Pont, o primeiro a fazer uso da palavra além de saudar a todos e enaltecer a luta da cidade e o sucesso do orçamento participativo encerra sua fala desejando muito axé a todos. A ele segue-se Paulo Rugowski, que publicamente declara seu apoio e destaca a necessidade de se continuar na luta com a Frente Popular. A cena estava preparada, o histórico de luta evocado no imaginário daqueles que ali se faziam presentes, seja por aquilo que representa o Mercado Público da cidade para os afro-brasileiros, seja pela forma com que eram conclamados por suas lideranças a estarem ali. Na sequência Paulo Paim - senador detentor de grande popularidade – fez uso da palavra e abriu espaço para Maria do Rosário modular seu discurso para esse público específico. Afirmou que Maria do Rosário estava do lado dos religiosos de matriz africana e que gostaria de estar ali, no dia 1 de janeiro, para a sua posse como prefeita.

Meus amigos e minhas amigas, meus irmãos, da querida cidade de Porto Alegre. Eu queria em primeiro lugar me dirigir aos meus

¹⁰⁹ No dia 12 de Setembro de 2008, em evento denominado na agenda de campanha de “Axé PT”.

companheiros das religiões de matriz africana para dizer que estarei aqui com a Maria do Rosário e que o primeiro ato da Maria do Rosário vai revogar aquela lei que discrimina aqueles que praticam as religiões de matriz africana. Quero dizer para vocês que nós também estamos enfrentando no Congresso Nacional uma luta muito grande para aprovar o Estatuto da Igualdade Racial, já aprovado no Senado, mas a Maria do Rosário já me disse, a exemplo do que foi feito no Rio de Janeiro, se aprovamos o Estatuto, aqui em Porto Alegre ela sanciona no outro dia para combater a discriminação. [...] E no dia primeiro de Janeiro, Maria do Rosário, e alguns dizem Olívio, que eu sou mais pão-duro que você, mais eu lá no Congresso Nacional, que compro terno de 200 reais, já encomendei um de 250 e dia primeiro de janeiro, estarei aqui, com ele, na posse de Maria do Rosário. O meu povo... e aqui eu já concluo, ao ver e ouvir a batida do tambor, essa batida do tambor que contagia todos nós, que traz essa energia, dessas bandeiras, desses cartazes, aos nossos companheiros que são candidatos a vereadores, eu não tenho nenhuma dúvida, que quando voltar para Brasília, vou dizer para o Presidente Lula que Porto Alegre é Maria do Rosário e Marcelo, não tem para ninguém! [Paulo Paim, 12/09/2009].

E como fazem LULA e Edir Macedo, que se colocam no lugar do povo, evocando imagens comuns a ele, Paulo Paim e Olívio Dutra também o fizeram, falando do acordar cedo, do caminhar, algo que permitiu a Maria do Rosário, minutos depois se colocar em pé de igualdade com eles, evocando ao mesmo tempo este histórico de luta, de dor e sofrimento. São imagens, como diria CORTEN, muito presentes e comuns no imaginário político religioso brasileiro e que, desde muito, mostram bom retorno eleitoral quando evocadas. Vejamos algumas destas imagens evocadas nos discursos dos políticos quando, por exemplo:

Olívio Dutra evoca o histórico de luta, inclusão, democracia e participação popular dizendo:

E, é com axé e boa luta que nós vamos eleger a Maria do Rosário prefeita e o Daneris vice. E vamos eleger, também, o povo negro! O povo de todas as etnias com representação na Câmara de Vereadores.../ É treze, é Maria do Rosário! E olha pessoal, daqui até o dia 5, não tem chuva nem vento que atrapalhe o nosso movimento. [Olívio Dutra, 12/09/2009]

A gente vai deitar tarde e levantar cedo, porque com nós não tem segredo, a gente se elege construindo a vitória da Maria do Rosário e do Daneris. [Olívio Dutra, 12/09/2009]

É o povo da periferia, é o povo dos bairros, é o povo do centro se apoderando da cidade que deve ser sempre do povo! Não só de vez em quando.../ Não é só de vez em quando que o povo tem que ser o dono da cidade, e é o povo da periferia, do bairro e do centro.../ [...] e todos eles estão incluídos no nosso programa da Frente Popular, da Maria do Rosário, do Marcelo Daneris. [Olívio Dutra, 12/09/2009]

Contra a discriminação, contra qualquer preconceito, pela igualdade,

a liberdade e a humanidade, que são valores cravados na bandeira do Rio Grande e no nosso coração.../ Então, dia 5 é 13! Maria do Rosário! [Olívio Dutra, 12/09/2009]

Já Maria do Rosário evoca a história do povo negro, o histórico de luta e a forma como o PT sempre conquistou suas vitórias, fazendo a ponte com o exposto anteriormente, usando, assim, do capital político a ela transferido, ora por Olívio, ora por Paim. Disse Maria do Rosário:

Essa é a mais linda caminhada que nós já desenvolvemos durante essa campanha. E as caminhadas são, para nós, um marco da caminhada do próprio povo, de um povo que acorda cedo como disse o Olívio Dutra, que caminha pelas ruas desta cidade tantas vezes a pé, tantas vezes pegando o ônibus superlotado, carregando os seus filhos no colo, procurando uma creche, procurando um emprego, procurando o valor humano que as pessoas têm. As nossas caminhadas representam as caminhadas da nossa gente, e porque não, obrigado povo negro! Essa caminhada representa a luta do povo negro, representa a luta das mulheres, representa o que nós queremos para Porto Alegre! [Maria do Rosário, 12/09/2009]

Maria do Rosário evoca, ainda, a ancestralidade e a religiosidade negra, mesclada à história do povo brasileiro:

Eu peço licença neste momento à vibração dos tambores e às sinetas aqui, às ancestralidades que nos abrem caminhos, porque nós aprendemos tanto com a religiosidade de matriz africana, nós aprendemos tanto na luta pela igualdade, que nos resta e é imperativo meu querido Paulo Paim, Raul Pont, Olívio Dutra, que estejamos aqui, neste círculo, nesta ciranda, para agradecer mais uma vez o trabalho, as mãos empenhadas servindo a nação, construindo a riqueza, e por tantos e tantos anos, e até os dias atuais, tendo as suas vidas marcadas pela exclusão, pela violência e pela opressão. Nós, da Frente Popular nos sentimos irmãos, nos sentimos companheiros e companheiras e o nosso programa, é um programa voltado a solidariedade, a generosidade. É um programa que se baseia no respeito às diferentes culturas, nas diferentes religiosidades. [Maria do Rosário, 12/09/2009]

Saibam meus companheiros e companheiras que a vitória de um de nós, como a 20 anos com Olívio Dutra nesta cidade, significou, para além do Olívio, a vitória de todo um povo e, é isto, que nós buscamos neste ano. Nós nos conhecemos de muitos caminhos e muitas lutas, nós nos conhecemos das portas das fábricas, das garagens de ônibus, das paradas de ônibus, dos conhecidos dos comícios, das greves gerais, das campanhas das diretas, da luta contra a ditadura, da democracia renovada que o Orçamento Participativo instituiu na nossa cidade. Nós, nos conhecemos por leis e lutas, cada uma, conquistada com sangue, suor e determinação do nosso povo. [Maria do Rosário, 12/09/2009]

Sublinha, também, o caráter transformador que deve ter esta luta que deve trazer consigo a história de um povo, manifesta sobretudo na música e na

religiosidade, símbolos de uma tradição que ali deve se fazer presente:

E se conhecemos, sabemos que a política não é para nós um lugar de vaidades, um lugar pessoal, um lugar apenas dos indivíduos.../ A ação política deve ser transformadora, deve carregar consigo.../ Companheiros e companheiras.../ Deve carregar na música, deve carregar na emoção, deve carregar no discurso político, não por palavras vazias, mas com o conteúdo do nosso coração e da nossa consciência, deve carregar consigo a semente de respeito, de transformação, de luta contra a opressão. [Maria do Rosário, 12/09/2009]

E portanto, meu querido Paulo Paim, ao lado, do teu lado, do Olívio, do Raul, do Tarso, ao lado do Paulo Paim com seu terno já encomendado, com sua fatiota, eu quero que vocês, com seus vestidos rodados, com os seus turbantes, com seus tambores e com todo o amor que tem no coração, caminhem conosco e cheguem conosco à Prefeitura, novamente, para a vitória de Porto Alegre. Muito obrigada. [Maria do Rosário, 12/09/2009]

E esta forma de fazer política se estende a todos. Disse ela:

[...] a todos e todas, que em cada comunidade, que em cada vila, que em cada pedra em que estivermos pisando ao longo dos próximos dias tenhamos a humildade de saber que é da luta que vem a vitória, mas que tenhamos, também, o espírito orgulhoso de quem sabe que representa a boa “cepa”, a boa tradição política da esquerda e dessa cidade e, acima de tudo, um povo que merece respeito e que, encontra em nós, representantes que querem respeitá-los! Axé! E até a vitória companheiros e companheiras! [Maria do Rosário, 12/09/2009].

Do exposto, pode-se depreender que, apesar de noutro dia, o político e o religioso não se fazem presentes de forma tão explícita, tanto neste dia como quando Maria do Rosário esteve junto aos apoiadores do PRB, a religião se fez presente no evento político e foi por ela utilizada como uma forma de encantar o mundo a partir da maneira como esta modulava seu discurso e se dirigia aos presentes, algo não reconhecido formalmente pela assessoria de campanha, em entrevista realizada com eles na sede do partido. O que se observa, neste caso, é uma sobreposição, um trabalho de construção de um campo de contingência específico em cada evento-chave, onde, a exemplo do jogo de xadrez, as peças são colocadas em lugares estratégicos e preparam o caminho para o grande clímax, onde, aquilo que outrora estava separado, é unido.

No tempo da política, tudo parece permitido, o sagrado se profaniza e adentra num espaço político de luta e o profano se purifica trazendo para dentro mundo dos homens o ágape divino manifesto no desejo de mudar o

mundo a partir de um projeto único, universal. Esse é o tempo da política, o tempo dos homens e dos homens de Deus.

Contudo, no que se refere a esse deslocamento de sentido de sua ação, parece-nos, a primeira vista, que os afro-brasileiros, na maioria das vezes, estão muito mais preocupados com as questões do seu terreiro e das relações que estes tecem com outros terreiros do que com problemas relacionados ao movimento negro e/ou a política como um todo. Ou seja, parece que a sua práxis política não se dá de forma consciente, mas sim a partir de esquemas simbólicos compartilhados, de um pensar e se colocar no político que invade o religioso, e de um religioso que, ao mesmo tempo, que enaltece um projeto ulterior de luta religiosa por conquista de espaço na cena pública, mas que, sobretudo há um *modus operandi* comum a cada um destes campos que estrutura a ação daqueles que neles transitam.

Diante do exposto podemos concluir que há, tanto por parte da candidata do PT como por parte dos candidatos a vereador do PRB, uma modulação discursiva em função do público cativo a que destina sua mensagem nos eventos-chave supra-referidos, mesmo que isso não seja assumido por suas assessorias de campanha como sendo uma construção discursiva tida como consciente e destinada especificamente a esses segmentos religiosos. A exceção a essa regra é o PSC, o qual, ao invés de construir um campo de contingência para sua práxis política, parte do interior do mesmo, assumindo-se, desde o início, como um partido confessional pautado em valores cristãos desde a sua fundação em 1985. Todavia, apesar de usarem duas estratégias diferentes somente aqueles ligados ao PRB obtiveram sucesso em seu empreendimento político.

CAPÍTULO 4. AS RELAÇÕES ENTRE RELIGIÃO E POLÍTICA NO URUGUAI

O presente capítulo versa sobre as redes de pastores brasileiros e uruguaios que se constituem a partir da Igreja Batista Renovada de Porto Alegre e de Montevideu, assim como de outra rede, constituída por pais e mães-de-santo umbandistas que formam a lista Atabaque 7777, como já nos referimos anteriormente. Neste sentido, depois de apresentada a rede, seus elementos constituintes e seus propósitos, realizo uma discussão sobre o lugar da religião na sociedade uruguaia e a forma como ela tem se relacionado com o político ao longo dos tempos levando, inclusive, a se repensar a ideia de laicidade, tão presente no modelo de estado uruguaio desde o início do século XX.

4.1. Etnografando redes políticas de pastores e pais-de-santo no Uruguai

Eram quase seis horas da tarde de uma noite de inverno em Porto Alegre quando, numa reunião do Partido Social Cristão, conheci Maria de Lourdes e Getúlio Vargas, ambos recém ingressos no partido e com um projeto político definido. A ideia era estruturar o partido para o lançamento da candidatura de Getúlio Vargas a deputado estadual, em 2010.

Maria de Lourdes provinha do Partido dos Trabalhadores e participava do movimento católico; Getúlio, por sua vez, era pastor da Igreja Betel de Cachoeirinha e atuava em Porto Alegre junto a Igreja Batista Renovada, onde possuía contatos fortes devido a seu trânsito no conselho de pastores da cidade, onde atuava junto com os pastores Isaias Figueiró, da igreja Encontros de Fé, e Hudson, da igreja Batista Renovada. Afora isto, eram muitos os eventos que Getúlio participava como parte interessada ou como atuante direto, por exemplo, por ocasião da vinda de Benny Hinn a Porto Alegre onde este disponibilizou todo o atendimento de saúde para o público através de uma das empresas da qual atua como empresário.

A esta reunião de que participei seguiram-se muitas outras. Nelas, eu era sempre apresentado como pós-graduando da Universidade Federal do Rio Grande do Sul que estava acompanhando a participação do Partido Social Cristão nas eleições municipais de Porto Alegre, o que era interpretado por

eles como sinal de status e importância.

Nesta condição acabei por acompanhar quase todas as reuniões políticas internas do partido durante todo o período de campanha eleitoral tanto nas eleições municipais de 2008, como naquelas para deputado estadual e federal em 2010. Nesse ínterim fiz duas idas a campo ao Uruguai e a Argentina para acompanhar as eleições nesses dois países no ano de 2008, quando no primeiro estava se organizando as eleições presidenciais que culminaram na eleição de Pepe Mujica, enquanto no segundo renovava-se um terço dos deputados nacionais.

Contudo até poucos dias antes da viagem para o Uruguai não possuía nenhum contato no Uruguai e na Argentina, tanto no âmbito religioso quanto político para realização de trabalho de campo. Todavia, dias antes de pegar o avião, estava no Campus do Vale indo para uma reunião do Núcleo de Estudos da Religião quando recebi uma ligação de Getúlio Vargas me passando o nome de um pastor uruguaio, amigo de Luis Bazerque, coordenador do trabalho de missão da igreja Batista Renovada, com quem deveria conversar acerca da forma como se dão as relações entre o político e o religioso em Montevideú.

Chegando a Montevideú fui logo conversar com ele na sede de sua igreja. Soube que acabara de retornar ao trabalho após uma cirurgia do coração. Ao iniciar a conversa, logo descobri que Omir Alves era “doble chapa”, ou seja, que havia nascido em Rivera, na fronteira do Brasil com o Uruguai, onde sua igreja também possui um templo coordenado por um amigo seu. Filho de brasileiros, Omir veio para Montevideú logo depois de ter tido contato com um pastor da Assembleia de Deus numa fazenda em Taquarembó, o qual lhe havia curado, através de orações, uma dor no braço que lhe incomodava há anos, o que o levou a ir na igreja no fim de semana seguinte em Taquarembó mesmo, tendo começado ali a sua trajetória religiosa.

Ao chegar em Montevideú, logo procurou uma Assembleia de Deus para ir com sua família. Um cunhado seu o levou a um templo no centro de Montevideú, local onde começou a estudar os ensinamentos bíblicos, fazer seminários e participar das atividades da Igreja. Nesse ínterim, Omir e sua família tiveram contato com a campanha de um pastor brasileiro, Ismael, ligado à Igreja Batista. Passaram, então, a frequentar a Igreja Batista de Montevideú no mesmo templo em que Omir hoje é pastor. Na Igreja Batista desde 1994,

começou a trabalhar como diácono, depois tesoureiro até que tornou-se pastor da mesma.

Fazia seis meses que Omir estava na Igreja quando o pastor Simonelli, responsável pela Igreja, pediu licença para ir durante três meses aos Estados Unidos, deixando a Igreja com os dois diáconos, ele e o pastor Cláudio, que hoje mora no Rio de Janeiro. Em seguida, o pastor que havia ido aos Estados Unidos retornou e ficou um tempo na Igreja, saindo de novo por um período de seis meses, que acabou sendo estendido a um ano.

Omira Alves destaca que o trabalho de evangelização no Uruguai é bastante difícil e que quando se ganha uma alma para o rebanho se festeja muito, diferentemente do que ocorre no Brasil. Em suas palavras, as pessoas no Uruguai, em especial na região em que atua, são em sua maioria de origem europeia, tem o rosto duro de pessoas sofridas que em geral não querem saber nada com Deus. Por esta razão, o foco da igreja hoje reside nos jovens, devido ao fato de hoje o Uruguai enfrentar um grande problema com a drogadição e o Estado não ter dado conta de resolver o problema. É por esse lado que o trabalho contra a drogadição está crescendo, através da atuação das igrejas. Assim, através de parcerias com o Estado a Igreja acaba chegando onde o Estado não chega.

No que se refere a atuação da igreja, esta possui uma rádio comunitária que é usada no trabalho de evangelização, mas não possui, contudo, programa na TV devido ao alto custo e a membresia insuficiente para financiar tal empreitada. No Uruguai existem somente duas igrejas que possuem programas de televisão, uma pertencente a uma igreja com estrutura congregacional semelhante a batista, e outra, da Igreja Universal do Reino de Deus, que possui dois canais de televisão. Afora isso, possuem também acesso a transmissão dos programas do missionário R. R. Soares da Igreja Internacional da Graça de Deus, que é retransmitido as cinco horas da manhã para o público uruguaio.

No tocante ao estilo de culto, destaca-se algumas diferenças fundamentais, pois no Uruguai, como relata Omira Alves, o culto “tem que ser mais pegado” e as pessoas gostam de ver as coisas acontecerem. Relata também o espanto de alguns pastores que estiveram em sua igreja quando colocaram a mão sobre uma pessoa e essa caiu, pois isso não é muito comum entre os batistas de sua congregação; mas, pouco a pouco isto passa a fazer

parte de um ethos evangélico uruguaio.

No que se refere ao seu contato com a Igreja Batista do Brasil esse se deu através da Junta Administrativa de Missões (JAMI) e do seu secretário que ali esteve, o pastor Ronald Carvalho, e com a Igreja Batista Renovada, através do contato pessoal de Luiz Bazerque e mais dois pastores que ali estiveram no inverno. Foi ainda nessa época que começou esse intercâmbio entre pastores brasileiros e uruguaios em sua igreja, uns via JAMI outros via BRASA. Já no que tange ao contato com a Argentina Omir destacou que, em outros tempos, já houve um contato maior com a Igreja Batista de lá, mas que agora está reduzido.

No que se refere exclusivamente ao movimento evangélico uruguaio, relatou sua participação em algumas campanhas de reavivamento, e que nos próximos meses estaria vindo ao Uruguai, patrocinado por um evangelista brasileiro, Isaías Figueiró, o missionário argentino Carlos Annacondia. Neste sentido, relatou o trabalho que vinha desenvolvendo para unir pastores de diversas igrejas evangélicas a participar da campanha de Carlos Annacondia e que este só realiza as campanhas quando há um consenso do conselho de pastores da cidade para a sua vinda, necessitando, assim, a mobilização de diversas igrejas que participam desses conselhos, como exposto por ALVES (2011), o qual acompanhou diretamente essa campanha realizada no Uruguai pelo evangelista argentino supracitado. Na mesma linha fala de sua participação em alguns eventos de reavivamento realizados no Brasil e, também, que muitos pastores uruguaios costumam ir a eventos realizados na Argentina, pelo casal Freidzon e na Colômbia, por Carlos Castellanos e Ricardo Rodrigues.

No tocante as imbricações entre o político e o religioso, destaca a forte separação existente no Uruguai entre essas duas esferas. Segundo ele, as coisas do Estado vão por um lado e as da Igreja por outro, de modo que a Igreja, de uma maneira geral, pouco intervêm nas coisas do Estado. Sua movimentação política, por sua vez, se dá por ocasião da vinda de missionários de outros países para eventos específicos de modo que o trânsito de pastores entre igrejas de diversas denominações é comum e baseado em redes de contatos pessoais de cada um desses pastores, além, é claro, daqueles que vêm e vão – como ele quando vai ao Brasil e predica na BRASA – através de parcerias e redes de intercâmbio internacional como a JAMI.

Porém, no Uruguai, a exemplo do Brasil, os pastores também são procurados por políticos na época das eleições e alguns levam os candidatos para dentro da sua igreja para apresentá-los aos fiéis. Tal prática é vista com bons olhos por uns, que acham importante aproximar essas duas esferas, e com maus olhos por outros, que consideram que esses dois campos devem estar separados. Neste sentido, por funcionar através do sistema de listas, muitos cristãos estão entrando em distintos partidos políticos e levando atrás de si a igreja para votar neles para que consigam acessar uma melhor posição na política visto que hoje, em Montevideu, não existe nenhum cristão na política.

Essa busca pelo segmento evangélico é algo que vem com força e está crescendo no Uruguai. Exemplo disso foi a campanha de Billy Graham em Montevideu, na qual muitos políticos estavam lá com panfletos se apresentando e apresentando suas propostas aos fiéis de diversas denominações que lá se faziam presentes. Além disso, segundo Omir Alves, nota-se que os políticos estão cada vez mais se referindo a Deus em seus atos políticos e em alguns materiais de campanha.

Neste sentido, relata sua participação e atuação junto a um partido político em que uma candidata cristã está sendo indicada para deputada e que, por ser algo que está recém começando no Uruguai, não existe uma segmentação por denominação, fato que conduz Igrejas como a sua a apoiarem candidatos que apresentem valores cristãos, independentemente da denominação a que pertençam. O que está em jogo, segundo ele, é todo um imaginário que faz parte daquilo que é ser cristão de modo que é comum fiéis de diferentes igrejas votarem em candidatos que tragam esses valores em suas campanhas ao legislativo. Exemplo disso, refere Omir,

É o edil de Canelones que estava aqui quando vocês chegaram. Ele é filiado a um partido político e está fazendo uma lista para ele, a qual, nos assinamos pois para tu se candidatar a alguma coisa aqui no Uruguai tu tem que estar numa lista e ter pelo menos cem assinaturas e ele está querendo se candidatar novamente a edil ou a deputado dependendo da quantidade de assinaturas que ele consiga na sua lista. Ele é um candidato cristão e nós estamos apoiando ele como no caso da outra advogada que está se candidatando a deputada aqui por Montevideu.[SD]

Os evangélicos não dispõem de uma lista específica mas, segundo Omir, é comum os pastores orarem pelos governadores como é o caso do

departamento de Durazno, onde cinco pastores oram constantemente pelo governador, o qual, em todos os seus pronunciamentos, fala de Deus e dos evangélicos. Também no interior há um intendente que é evangélico, um dos melhores intendentes do Uruguai, na visão de Omir, o qual, esta lá, porque possui o apoio da Igreja. No que se refere ao atual governo da Frente Ampla, conforme prometeu na campanha, este não mexeu com as igrejas e algumas vantagens que as igrejas tinham como a isenção do imposto imobiliário – equivalente ao IPTU no Brasil – continuam existindo.

Outro ponto de destaque reside no trânsito de pastores e na facilidade que os pastores provindos do Rio Grande do Sul têm em aprender o idioma, algo, segundo o pastor, facilitado em função da proximidade cultural. Já no caso daqueles provindos do Rio de Janeiro, como o pastor Cláudio tem-se que, este, predica em português, falando bem devagar para que os fiéis uruguaios possam entender já que, ele, não domina o espanhol. Neste sentido, observa também que é mais fácil os pastores brasileiros entrarem no Uruguai do que pastores uruguaios entrarem no Brasil, sobretudo pelo fato de o Brasil ter uma moeda forte e ser muito forte o trânsito de brasileiros que vão ao Uruguai fazer turismo ou nele se estabelecer. Contudo, devemos lembrar que existem diferenças fundamentais entre o estilo de culto brasileiro e o daqueles que são uruguaios e predicam por lá. Uma delas é momento de louvor que, a exemplo do que observamos na BRASA no Brasil, se prolonga por um tempo maior do que aquele comumente praticado na maioria das igrejas evangélicas, que na terminologia nativa chamam de “alabanza”.

No dia primeiro de maio de 2009, andando, em Montevideu, pela rua próximo ao hotel em que estávamos hospedados, percebi que havia uma movimentação fora do normal na 18 de julho, onde, na praça Cagancha havia um protesto de aposentados do qual participavam diversos segmentos sociais, desde sindicatos e associações patronais até partidos políticos e grupos de estudantes ligados a universidade de La República. A movimentação era intensa, muitas faixas e cartazes da Frente Ampla apoiando a causa dos pensionistas e foi com estes que fiquei sabendo de um grande ato político que haveria na semana seguinte na avenida Libertador, o qual reuniria diversos segmentos sindicais e outros grupos sociais em apoio a candidatura de Mujica.

4.2. Fotoetnografia do evento dos aposentados na praça Cagancha, em Montevideu

Foto 35: Aposentados tomam a praça em protesto contra os baixos valores e as medidas adotadas pelo governo uruguaio no que tange a esse segmento social.



Fonte: Acervo pessoal de Mauro Meirelles

Foto 36: Aos aposentados se juntam outros segmentos sociais de trabalhadores que aproveitam o espaço para trazer suas reivindicações.



Fonte: Acervo pessoal de Mauro Meirelles

Foto 37: No palco, montado no meio da praça, música e faixas de protesto.



Fonte: Acervo pessoal de Mauro Meirelles

Foto 38: Por todos os lados faixas de protesto e pessoas que transformam o espaço da praça em um espaço de luta política



Fonte: Acervo pessoal de Mauro Meirelles

Foto 39: Música e política se unem no protesto realizado na praça, bandeiras de partidos e segmentos políticos diferenciados ganham espaço na praça.



Fonte: Acervo pessoal de Mauro Meirelles

Foto 40: Partidos políticos, movimentos sociais e simpatizantes de esquerda, ocupam o espaço da praça em manifestação de apoio ao protesto realizado pelos aposentados.



Fonte: Acervo pessoal de Mauro Meirelles

Foto 41: Sindicatos e seus representantes com suas bandeiras, também se fizeram presente no evento.



Fonte: Acervo pessoal de Mauro Meirelles

Foto 42: Placas, faixas, bandeiras. No protesto dos aposentados todas as formas de manifestação tem espaço.



Fonte: Acervo pessoal de Mauro Meirelles

Dias depois, no dia seis de maio, havia, na avenida Libertador, uma concentração de pessoas que protestavam contra o projeto do governo que buscava anistiar os militares acusados de crimes contra a humanidade durante a ditadura pelo qual havia passado o Uruguai.

Em frente ao palco montado para o ato político havia um espaço para a imprensa – onde me coloquei – seguido por uma centena de cadeiras para autoridades e para os grupos ligados as vítimas da ditadura militar. Atrás deles iam se colocando os outros grupos que iam chegando, vindos do palácio do governo e do senado, onde, segundo informações, haviam se concentrado.

No decorrer do evento diversos líderes de várias seções sindicais faziam seu discurso e muitos evocavam em suas falas o caso do Brasil onde um partido de esquerda, o Partido dos Trabalhadores, havia chegado ao poder através do presidente Luis Inácio Lula da Silva, um líder sindical que, assim, mostrava ser possível também no Uruguai uma vitória política de um partido de esquerda, a Frente Ampla. No palco o estilo do discurso em muito lembrava os comícios do Partido dos Trabalhadores em Porto Alegre onde histórias de vida e histórias do povo eram trazidas para ilustrar as falas das lideranças.

Entre o público presente muita atenção e o olhar complacente daqueles que se encontram nas falas que estão sendo feitas no palanque, nos rostos transparece a esperança de todos os presentes de que uma mudança se faz necessária e que outro país, liderado por um partido de esquerda, é possível.

A mim, vinha constantemente à mente outras cenas e imagens de comícios e manifestações populares que presenciei no Brasil em anos anteriores. A sensação que tinha era de estar dentro de uma máquina do tempo e que esta havia me levado para cerca de cinco anos antes quando acompanhei as eleições presidenciais que culminaram na reeleição de Luis Inácio Lula da Silva (MEIRELLES, 2006). Semelhanças imagéticas a parte, no palanque reproduziam-se as formações discursivas de certo *ethos* de esquerda latino-americano que tinha como exemplo a trajetória política e o estilo de fazer campanha do Partido dos Trabalhadores, a qual conduziu Luis Inácio Lula da Silva, pela primeira vez, a presidência do Brasil no ano de 2002.

4.3. Fotoetnografia do evento na avenida Libertador

Foto 43: De ambos os lados da rua faixas de diversos segmentos políticos colorem a paisagem cinzenta da avenida Libertador.



Fonte: Acervo pessoal de Mauro Meirelles

Foto 44: Nas ruas bandeiras de sindicatos mostram sua cara e a força dos trabalhadores uruguaios.



Fonte: Acervo pessoal de Mauro Meirelles

Foto 45: Subindo a avenida, vindos da praça do congresso, sindicalistas, militantes de partidos políticos e simpatizantes, ocupam a Libertador.



Fonte: Acervo pessoal de Mauro Meirelles

Foto 46: Aos poucos a avenida Libertador é tomada pelas pessoas ganhando as cores da esquerda uruguaia.



Fonte: Acervo pessoal de Mauro Meirelles

Foto 47: Na rua heróis da esquerda latino-americana e políticos uruguaios dividem o mesmo espaço.



Fonte: Acervo pessoal de Mauro Meirelles

Foto 48: Nas ruas, bancas com panfletos, adesivos e botons a venda lembram os comícios do Partido dos Trabalhadores do Brasil.



Fonte: Acervo pessoal de Mauro Meirelles

Foto 49: Em frente ao palco junto a imprensa familiares de desaparecidos políticos aproveitam o momento para protestar contra a lei da caducidade em debate na época no Uruguai.



Fonte: Acervo pessoal de Mauro Meirelles

Foto 50: No palco, lideranças sindicais falam aos trabalhadores e pedem o apoio de todos a candidatura de Pepe Mujica da Frente Ampla.



Fonte: Acervo pessoal de Mauro Meirelles

No evento eminentemente político de apoio a candidatura de Pepe Mujica da Frente Ampla, muitas pessoas com bandeiras e faixas, panfletos que

apresentavam as candidaturas ligadas ao partido sendo distribuídos entre os populares que ali se faziam presentes. No chão, muitos panfletos. Entre o público, com suas faixas e bandeiras, o tom era de apoio e protesto, apoio aos candidatos de esquerda e protesto contra a lei da caducidade e a anistia aos militares que cometeram crimes contra o povo durante a ditadura.

Dias depois, outro evento político no senado uruguaio, desta vez com a presença do então candidato a presidência da Frente Ampla, Pepe Mujica. No evento, destinado aos intelectuais uruguaios, a presença de professores, escritores, jornalistas e políticos em geral, além de Susana Andrade e Júlio Kronberg, ambos, reconhecidos no meio político e religioso como fortes lideranças umbandistas ligados a Lista Atabaque 7777. Tal lista é uma agremiação política ligada ao Espacio 609 da Frente Ampla, sistema este peculiar ao Uruguai, onde, dentro dos partidos são formadas agremiações ou listas que são votadas nas eleições.

No decorrer do evento, muitas foram as falas de autoridades políticas uruguaias e apoiadores da Frente Ampla, que preparavam o terreno para a chegada do então candidato a presidência Pepe Mujica. Entre os diversos discursos proferidos, aquele que mais chamou a atenção foi o de sua assessora, que em sua fala evocava Luis Inácio da Silva e os programas governamentais de geração de renda e combate a pobreza, tidos como exemplo de sucesso no Brasil. Entre eles foram citados o Bolsa Família, o Bolsa Escola e o Fome Zero. Ao entrar no senado posicionei-me logo atrás do público para observar a cena, ao lado de Susana Andrade e Júlio Kronberg, os quais, a todo momento, cumprimentavam correligionários e lideranças políticas que ali se faziam presentes.

Tanto Júlio como Susana se iniciaram na religião afro há cerca de 30 anos. Começaram a frequentar casas de religião na região da fronteira – Livramento – e em Porto Alegre, com mãe Yeda, pai Romário, mãe Chiquita, pai Armando, pai Airton, etc. Nessas viagens faziam diários e aprendiam sobre a religião, suas práticas e ritos. Com o tempo, começaram a se envolver com questões políticas, sociais e étnicas ligadas a religião e a promover eventos para sua discussão, a exemplo do que faz pai Áureo em Porto Alegre com o qual mantiveram contato por muito tempo. Na Argentina mantêm contato com pai Hugo de Iemanjá, filho de pai Airton de Porto Alegre, com mãe Peggy e com Santiago de Ogum, que desenvolve um trabalho social e político ligado às

religiões afro na Argentina.

No Uruguai participam ativamente de atividades culturais, políticas e sociais ligadas as religiões afro-brasileiras. Possuem um diálogo estreito com a academia e alguns antropólogos que se ocupam desta temática, tais como Renzo Pi Hugarte do Uruguai, Alejandro Frigerio da Argentina e Ari Pedro Oro, do Brasil. No âmbito das religiões em geral representaram as religiões de matriz africana e afro-brasileira no diálogo inter-religioso promovido pela Conselho Latino Americano de Igrejas (CLAI), nos dias 21 e 22 de junho de 2010, no anexo do senado em Montevideu. No intercurso do diálogo discutiram-se questões relacionadas a violência doméstica, a educação e a laicidade no Uruguai.

Júlio Kronberg debutou na política em 1971, na Frente Estudantil Revolucionária (FER). Inicia-se, simultaneamente na política e na religião afro e começa a incursionar pelo Brasil no intuito de melhorar seus conhecimentos acerca da religião. Durante a ditadura uruguaia e devido as perseguições dos militares aos praticantes dos cultos afro-brasileiros, começa a engajar-se numa luta política de reconhecimento das religiões afro-brasileiras que tem seu auge no ano de 2002, quando reúne-se com o ministro do interior com vistas a buscar uma solução para as perseguições da polícia aos praticantes da religião.

Contudo, seu envolvimento formal com a política dar-se-á somente com seu ingresso na Frente Ampla, através da lista Atabaque 7777, que apoiou a candidatura de Tabaré Vasquez a Presidente da República. Seu apoio a um partido de esquerda repousa no fato de a Frente Ampla respeitar as diferenças e dar espaço aos umbandistas em sua plataforma de governo, algo diferente do que ocorrera entre os blancos e colorados, que sempre perseguiram esse segmento religioso.

Depois disso a lista Atabaque 7777 passa a integrar o Espacio 609, que reúne dentro da Frente Ampla diferentes segmentos sociais que formam uma outra lista que luta por diversas questões relacionadas a esquerda uruguaia. Neste sentido, para além da questão religiosa, a lista Atabaque 7777 passa a integrar o Espacio 609 como uma força política que luta não só pela questão religiosa mas também por outros pontos programáticos da Frente Ampla, mantendo intenso contato com outras coletividades discriminadas tais como os coletivos afro, os coletivos indígenas, os coletivos de migrantes, entre outros

setores da população que não conseguem se integrar ao estado uruguaio.

Neste sentido, do ponto de vista prático a lista Atabaque 7777 surge três meses antes das eleições nacionais do ano de 2004, com cerca de mil e quinhentas assinaturas. Assim sendo, logo de saída, obtiveram cerca de mil e quinhentos votos em todo o Uruguai para a coligação do então candidato a presidente, Tabaré Vasquez. Seis meses depois, nas eleições departamentais, conseguiram organizar a lista em seis departamentos nos quais obtiveram, em seu conjunto, cerca de três mil votos sem muita campanha, somente como um movimento em âmbito religioso.

Ainda no que se refere ao âmbito político, a lista Atabaque 7777 e o Espacio 609 estiveram envolvidos em toda a polêmica que cercou a Lei de sacrifício de animais no Uruguai, que tentava proibir o uso de animais em sacrifícios rituais. Isto posto, tem-se que depois de muita luta e esclarecimentos junto ao parlamento e a população, conseguiram alterar a referida lei permitindo que animais pudessem ser utilizados em sacrifícios rituais, algo semelhante a luta que houve no Brasil, em Porto Alegre, quando da promulgação de lei semelhante. Já no que se refere a sua prática política, Júlio Kronberg atua junto a Intendência de Montevideu num grupo que trabalha com a diversidade cultural e religiosa visando integrá-la a sociedade através de eventos culturais e políticos.

Outra conquista importante da lista Atabaque 7777 é o editorial que possui duas vezes por semana num dos principais jornais uruguaio, o La República, onde escreve sobre questões relacionadas as religiões afro-brasileiras, assim como com relação a questões políticas e sociais atuais. Neste sentido, segundo Mãe Susana, tais editoriais têm tido um grande alcance, sendo lido por políticos, deputados, senadores, antropólogos, acadêmicos e pessoas comuns que aprendem um pouco sobre o que é ser umbandista.

Neste sentido, também se mostra importante a força política da lista Atabaque 7777 quando da confecção da lista do Espacio 609, onde Mãe Susana de Andrade ocupa a décima quarta posição – logo abaixo de senadores e deputados que estão na política há muito tempo – de uma lista que traz cerca de trezentas pessoas indicadas nas convenções partidárias. Tais listas são confeccionadas a partir de convenções partidárias que ocorrem antes das eleições, as prévias, onde são indicados os nomes e a ordem

daqueles que comporão as listas, que serão eleitos em função do número de votos obtidos por cada uma das legendas. Assim, como coloca Mãe Susana de Andrade, há grande chance de mais tarde a lista Atabaque 7777 ter um lugar no parlamento em razão das eleições nacionais pois, em geral, as listas para as eleições dos departamentos costumam ser as mesmas que são usadas para as eleições para deputados nacionais e senadores.

No que se refere às imbricações entre valores políticos e religiosos, Júlio e Susana consideram-se como sendo representantes do único grupo nomeadamente religioso que está no momento se inserindo na política uruguaia, sobretudo com o objetivo de mudar o cenário de discriminação social que sofrem os umbandistas. Neste sentido, ambos ponderam acerca da participação de outros grupos religiosos e o porquê da sua não participação em listas de partidos e postulam que dentro do atual cenário político uruguaio. Há uma diferença fundamental entre os valores religiosos sobre os quais esses grupos operam e aqueles que se espera que um político defenda, uma vez que essas outras religiões nunca sofreram perseguições políticas ou sociais como a que ocorreu com os umbandistas. Por isso, estes veem a política como um espaço de luta social e conquista de direitos históricos tais como a igualdade perante o estado e a liberdade de expressão de sua fé.

Do ponto de vista prático, o apoio político que possui a lista Atabaque 7777, segundo Júlio e Susana, está muito mais assentado naqueles que simpatizam com a causa das religiões afro-umbandistas, que lutam pelas minorias e que leem sua coluna no jornal La República, do que entre os próprios membros e sacerdotes da religião, uma vez que entre estes existe uma grande luta por prestígio religioso que impede que se construa um grupo coeso de luta por direitos políticos e sociais, como é o Espacio 609 e lista Atabaque 7777. Sobremaneira, o que se observa no Uruguai assemelha-se em grande parte ao que constatamos no Brasil por ocasião da participação de diferentes candidatos religiosos afro-brasileiros nas eleições em Porto Alegre (MEIRELLES, 2008a).

No âmbito mais geral destaca-se o uso da internet enquanto ferramenta de busca de informações e divulgação da proposta da lista Atabaque 7777. Em especial, destaca-se a interação que estes possuem com outros grupos organizados no Brasil e na Argentina que lutam contra o processo de demonização das religiões afro-brasileiras por parte da Igreja Universal do

Reino de Deus. Também se utilizam da internet para divulgação da lista Atabaque 7777, do trabalho religioso desenvolvido por Susana de Andrade, de sua candidatura. Neste sentido, segundo Renzo Pi Hugarte (2010, p. 15),

Si se observan las relaciones que ha habido entre Umbanda y la política, puede anotarse que décadas atrás ha ocurrido en Brasil que pais-de-santo umbandistas han sido electos "vereadores" (ediles) y diputados estaduales, pero en ninguno de los países a los que a Umbanda se ha extendido, ha ocurrido un fenómeno como el propiciado en la actualidad por "Atabaque" que se ha venido ha constituir en un sector político.

Disto depreende-se o sucesso obtido por mãe Susana de Andrade e Júlio Kronberg frente a diferentes bandeiras de luta de diferentes minorias políticas e seu engajamento na questão afro-umbandista, através da criação da primeira federação afro-umbandista do Uruguai. Esta possui o reconhecimento do estado uruguaio e do ministério da cultura enquanto entidade jurídica, desde o ano de 1999. Desde lá seu sucesso só tem crescido na política com o número crescente de votos obtidos junto a lista Atabaque 7777 e o Espacio 609.

Ainda segundo Mãe Susana de Andrade, a aproximação de umbandistas a partidos políticos é lembrada por Gerardo Caetano, em conferência realizada na reunião do Conselho Mundial de Igrejas, intitulada "Los ghettos, las religiones y los nuevos políticos del siglo XXI". Escreveu a mãe-de-santo:

El politólogo recordó que Pedro Bordaberry proviene de una familia profundamente católica y que José Mujica ha inaugurado locales partidarios en centros umbandistas. También dijo que "vio personalmente" a Luis Alberto Lacalle persignar a niños haciéndoles la señal de la cruz en la frente, lo cual era "impensable" para un político uruguayo en el pasado (ANDRADE, 2010).

Deste modo destaca-se, de certa forma, um resgate do religioso por parte de dois candidatos a presidência do Uruguai, onde, cada um a sua maneira, busca o apoio de diferentes segmentos religiosos, Mujica dos afro-umbandistas e Lacalle dos católicos. Essa imbricação entre religião e política se mostra importante, segundo Mãe Susana de Andrade, na medida em que todos os segmentos sociais devem estar representados no parlamento, principalmente as minorias étnicas e religiosas que são muitas vezes discriminadas em algumas leis – tais como a Lei do Camdombe, a de Bemestar animal, a de Acústica – em função do desconhecimento por parte dos

parlamentares das especificidades deste segmento, no caso os afro-umbandistas. Exemplo disto é a seguinte fala de Mujica direcionada a lista Atabaque em um ato solene,

Compañeros y amigos de ATABAQUE: Tendría que estar junto a ustedes, así me lo había propuesto. Estar, es agradecer la suma en el esfuerzo de cambio en el que está empeñado nuestro Frente Amplio para con la nación toda. Estar, es ser respetuoso e integrador del máximo posible de diversidades sociales, culturales, raciales, religiosas, y recordar que lo mejor de la República es que “naides es más que naides” y por lo tanto, tampoco menos. Algunos hechos no previstos como la sequia en la cuenca lechera más otros problemas graves de índole comercial me inponen estar en Sarandi Grande y tengo que rogarles que me disculpen. Habrá, estén seguros, tiempo futuro en que pueda compartir un abrazo con ustedes, porque la vida e la lucha continúan. Queridos compañeros de Atabaque, tengan con ustedes a un compañero tal vez casi panteísta que los acompaña sin desmayo. (ANDRADE, 2010, p. 95)

Mãe Susana ainda evoca um editorial, publicado no jornal La República, de resposta a alguns ataques que a lista Atabaque vinha sofrendo por parte de outros segmentos sociais. Nele Mãe Susana relembra alguns princípios constitucionais, recorda a diversidade de crenças existentes no Uruguai e a importância histórica que esse segmento – os afro-indígenas – possui na identidade uruguaia. Afirma ela:

Somos parte de la tradición religiosa aborígen africana que por ignorância o maldad, habitualmente padece la discriminación de ser confundida con magia negra y asociada con el demônio. Defendemos la igualdad de los pueblos nativos olvidados de la modernidad, opresión histórica para los que ayudaron a forjar la patria y luego la “civilización” estatizada excluyó. Somos los que estamos del otro lado esperando la oportunidad de mostrar que formamos parte de esta sociedad aunque el sistema nos haya dejado fuera por siglos. Somos cultura afro-indígena que junto a europeos colonizadores y luego inmigrantes, hace la identidad nacional. No para dividir sino para unir en el reconocimiento de la misma dignidad humana en lo que representamos. (ANDRADE, 2010, p. 97)

Da mesma forma, a imbricação entre o político e o religioso se faz latente quando em seus editoriais escritos por Susana Andrade no jornal La República coloca que os membros da lista Atabaque 7777 são crentes afro-ameríndios e frentistas do Espacio 609 com José Mujica, ou, ainda, quando assevera sobre essa relação dizendo que não é a religião Umbanda que pertence a Frente Ampla, mas sim, que os umbandistas são frentistas e que a estes, interessa acompanhar as mudanças que a Frente Ampla propõe para o Uruguai.

Neste sentido, também importa destacar o lugar que Pepe ocupa no imaginário do povo uruguaio, quase um “salvador da pátria”, um homem santo, como diz Júlio Kronberg, quando as pessoas diziam aos militantes da lista Atabaque que faziam campanha no interior do Uruguai “Dame algo de Pepe...”, ou, ainda, a forma como as pessoas beijavam a foto de Pepe ou a carregavam consigo e pronunciavam palavras como estas, ditas por uma senhora de idade: *“Este... mi Pepito querido! Este va a me sacar del rancho podrido donde estoy... vas a ver!”*.

Mas, como coloca Mãe Susana de Andrade, essa proximidade entre religião e política não é uma novidade que vem com a lista Atabaque 7777, pois desde antes de sua existência na Frente Ampla, o Partido Demócrata Cristiano, de base católica, andava por esta seara defendendo seus interesses corporativos. Assim sendo, torna-se contundente a crítica da líder da lista Atabaque quando, esta, se refere a diáspora afro-ameríndia lembrando Marx,

Parece natural que una opción partidária con perfiles marxistas cobije a un sector religioso cristiano y ni se acuerdan del asunto del “ópio de los pueblos”. Basta que una mãe o un pai se expresen publicamente frentistas para que surjan cuestionamientos. (ANDRADE, 2010, p. 110)

Ainda importa considerar que tanto Júlio como Susana consideram que a “ferramenta partidária” é importante na luta por direitos iguais na sociedade, mas, também, que este não é o único caminho, pois esta luta deve ser levada a cabo também em outras frentes como, por exemplo, na defesa dos direitos humanos, dos desaparecidos políticos, dos direitos das minorias. Sustentam também, em seu discurso, em diversas de suas falas e em editoriais do jornal La República, que a inclusão da diversidade cultural no Parlamento só viria a enriquecer as discussões lá travadas, conduzindo o Uruguai a frente de outros países que, também, valorizam seu povo. Para isso, ANDRADE (2010, p. 128) coloca que *es imprescindible recuperar las historias de los vencidos de la Historia para no reproducir errores y horrores del pasado, vigentes en la realidad cotidiana de las comunidades afrodescendientes negras y los aborígenes de nuestras Américas*. E, neste sentido, em poucas palavras, em um editorial do jornal La República, sintetiza a bandeira de luta da lista Atabaque 7777,

Atabaque lucha organizada y denodadamente aunque con uns sin fin de tropiezos desde la década de los años noventa para que seamos vistos con los mismos ojos los que rezan a santos católicos a los que

invocamos cantando y bailando con tambores la dimensión de los pretos velhos o africanos ancianos, pródigos de sabiduría y paciencia para enfrentar con amor y confianza las cotidianas batallas de la sobrevivencia. Por que no hay religiones mejores o peores segun la procedencia. (ANDRADE, 2010, p. 131-132).

Outrossim, também destaca no mesmo editorial a importância de colocar de pronto a questão afro-indígena e dos grupos minoritários como uma prioridade da lista Atabaque 7777 na discussão parlamentar, sobretudo como um macro-projeto de país que se pauta num desenvolvimento integral e integrador dos diferentes setores da população que a lista Atabaque 7777 representa. E assim, Mãe Susana de Andrade convoca, no final de seu livro, publicado pelo Editorial La República, o povo a votar em Pepe Mujica e nos membros da lista Atabaque 7777, com a certeza da vitória nas urnas. Escreve ela:

No solamente por la posibilidad de elegir el próximo 25 de octubre un segundo gobierno de izquierda y un presidente de extracción netamente popular para primer mandatario como es José “Pepe” Mujica, sino que además podríamos llegar a tener un diputado umbandista en el Parlamento. Esto simbolizaría la necesaria representatividad de la diversidad social existente en la población uruguaya, tan marcadamente volcada a rescatar las raíces africanas e indígenas de nuestra identidad. [...] Entonces no sería nada descabellado que tuviésemos un legislador defensor de los pueblos originarios, símbolo de que en verdad estamos cambiando acompañados con el resto de Latinoamérica. (ANDRADE, 2010, p. 265)

Importa destacar que o grupo Atabaque ocupa o décimo segundo lugar do Espaço 609, o qual indica os deputados para Montevidéu. Ali se pode ler os nomes de Júlio Kronberg para titular e Susana Andrade para suplente. Tal fato, mostra a força que esse segmento religioso – os umbandistas – possui na cena política uruguaia, pois figuram abaixo de deputados e senadores já eleitos em outras eleições e que na eleição de 2010 voltam a concorrer.

Passado o período eleitoral e computados os votos obtidos pelo Espaço 609: EL PRESIDENTE PARA TODOS tem-se que, estes, totalizaram 480.163 votos, ou seja, 43,7% do total de votos registrados em todas as seções eleitorais, segundo informação obtida junto a própria assessoria de comunicação da Frente Ampla, elegendo Ana Olivera à Intendente. Já no que tange a lista Atabaque 7777, quando consultamos Mãe Susana por correio eletrônico acerca dos resultados obtidos pela lista esta informou-nos não saber informar exatamente os número de votos obtidos exclusivamente pela lista Atabaque, mas, todavia, assevera acerca do resultado obtido,

ES LARGO Y ENTREVERADO DE EXPLICAR... TIENE SU CONTEXTO: EI sublema al que nosotros nos unimos pasó a ser primero en la elección y también por eso tubo un edil más... sacamos la lista propia en lo departamental por no llegar a un buen acuerdo en los lugares de las listas y fue muy difícil pues todos nos asociaban con la lista anterior... votos no lo recuerdo, pero sé que fueron determinantes... gracias a esos votos ganó un edil más el sublema que abrazamos y lo perdió el grupo que abandonamos... fueron votos decisivos...axé!

4.3. Fotoetnografia da participação da Susana Andrade e Júlio Kronberg nas eleições de 2009 no Uruguai

Foto 51: Susana Andrade, pais-de-santo e Júlio Kronberg, do grupo Atabaque, em manifestação de apoio à luta dos afro-descendentes do Uruguai.



Fonte: Acervo Pessoal de Mãe Susana de Andrade

Foto 52: No palco Ana Oliveira, candidata a Intendente pela cidade de Montevideú. Entre os presentes Susana Andrade, candidata a Edil.



Fonte: Acervo Pessoal de Mãe Susana de Andrade

Foto 53: Júlio Kronberg, do grupo Atabaque, em caminhada em favor de Pepe Presidente.



Fonte: Acervo Pessoal de Mãe Susana de Andrade

Foto 54: Susana Andrade, do grupo Atabaque, em caminhada a favor da candidatura de Pepe Mujica.



Fonte: Acervo Pessoal de Mãe Susana de Andrade

Foto 55: Júlio Kronberg e Susana Andrade, do grupo Atabaque ao lado de um dos carros utilizados na campanha de Mãe Susana para Edil, pela cidade de Montevidéu.



Fonte: Acervo Pessoal de Mãe Susana de Andrade

Foto 56: Ato político realizado durante a campanha de Pepe Mujica a presidente na Praça dos Trabalhadores em Montevidéu, Uruguai.



Fonte: Acervo Pessoal de Mãe Susana de Andrade

Foto 57: Júlio Kronberg e Susana Andrade do grupo Atabaque junto com Ana

Oliveira, candidata a Intendente pela cidade de Montevidéu, em evento na Praça Independência, no dia da transmissão de cargo entre Vasquez e Mujica.



Fonte: Acervo Pessoal de Mãe Susana de Andrade

Foto 58: Susana Andrade e o coletivo de mulheres afro-uruguaio junto ao General Liber Seregni e Lágrima Rios.



Fonte: Acervo Pessoal de Mãe Susana de Andrade

Foto 59: Susana Andrade e Tabaré Vasquez, à época Intendente de Montevideú, no Hotel Plaza Fuerte em Montevideú, após reunião com diversas lideranças religiosas.



Fonte: Acervo Pessoal de Mãe Susana de Andrade

Foto 60: Susana Andrade, do grupo Atabaque, Pepe Mujica, presidente do Uruguai e Lucia Topolansky, primeira dama do Uruguai.



Fonte: Acervo Pessoal de Mãe Susana de Andrade

Foto 61: Banner do grupo Atabaque utilizado nas eleições para Intendente e Edil em Montevideu.



Fonte: Acervo Pessoal de Mãe Susana de Andrade

Foto 62: Colaboradores da Lista 7777, do grupo Atabaque e da Frente Ampla.



Fonte: Acervo Pessoal de Mãe Susana de Andrade

Foto 63: Folder do grupo Atabaque utilizado nas eleições para Intendente e Edil de Montevideú.



Fonte: Acervo Pessoal de Mãe Susana de Andrade

Foto 64: Material de campanha utilizado por Susana Andrade em sua campanha a Edil por Montevideú.



Fonte: Acervo Pessoal de Mãe Susana de Andrade

Ainda vale a pena registrar as preferências religiosas dos pré-candidatos a presidente nas eleições uruguaias do ano de 2010. Segundo ALFONSO (2009), quando questionados sobre se tinham religião ou eram ateus, se declararam católicos Jorge Larrañaga, Luis Alberto Lacalle, Pedro Bordaberry e Pablo Mieres, se declarou crente José Amorim Batlle, se declararam ateus Luis Hiero López e Raúl Rodríguez, sem religião Daniel Lamas, e, panteísta José Pepe Mujica. Disto depreende-se, como coloca DA COSTA (1997, p. 93), que

Não é possível ter uma visão da realidade religiosa atual do Uruguai sem dar antes um breve olhar em direção ao passado, encontrando nele as pistas dos itinerários que conduziram o processo de localização social do religioso no meu país. Processo este que plasmou-se nos primeiros anos deste século e que influenciou fortemente dali em diante na conformação do imaginário religioso. Este imaginário, como devem ter ouvido mais de uma vez, contém entre suas afirmações fundamentais de que o Uruguai é um país laico, o mais secularizado da América Latina. Porém, a consideração de dados de pesquisas mais recentes sugere que isto não é assim.

É no sentido de explorar estas constatações feitas por DA COSTA que buscamos, no item seguinte, mapear a situação religiosa do Uruguai discutindo a forma como se deu o processo de secularização no início do século e que agora se inverte com a retomada do religioso no campo político.

4.4. Religião e Política no Uruguai: do secular ao não-secular

Historicamente, a concepção do Uruguai como um país laico foi construída a partir de um duro processo de secularização pelo qual passou o país entre os anos de 1870 e 1930, a partir do qual muda a forma como o Estado passa a se relacionar com as diferentes religiões. Nessa nova relação que se estabelece entre esses dois campos delimitam-se contingências específicas para a política e para a religião. Disto decorre que a política passa a situar-se preferencialmente no interior da esfera pública enquanto que a religião, que antes mantinha relações intensas e conturbadas com Estado, é relegada a esfera do privado, da crença pessoal.

Tal processo, iniciado em 1870, antes de ser uma novidade, era algo já esperado dado o momento histórico em que se encontrava o Uruguai. São duas as razões que afiançaram esse processo de secularização. A primeira, deve-se a fragilidade sobre a qual o catolicismo, desde os tempos coloniais, se implantou institucionalmente no Uruguai¹¹⁰. A segunda, relaciona-se as elites

¹¹⁰ Segundo PI HUGARTE (1997, p. 202) “É bem conhecido o fato de que, historicamente, a Igreja Católica uruguaia teve uma importância por demais limitada em comparação com a que tem tido em outras sociedades nacionais da América. Várias circunstâncias explicam essa situação. Em primeiro lugar, o território que hoje constitui a República Oriental do Uruguai foi tardiamente ocupado e colonizado pelos espanhóis, já que não despertava interesse em função da ausência de jazidas de metais finos e de populações indígenas extensas com um nível técnico superior ao dos povos caçadores, de forma que pudessem ser adscritas forçosamente para as atividades produtivas. Por essa razão não se estabeleceram missões neste território, fracassando rapidamente as tímidas tentativas feitas neste sentido. A riqueza

intelectuais que conformavam o Estado uruguaio e sua forte influência iluminista e positivista que levou a cabo o processo de modernização do Estado entre os anos de 1870 e 1930.

Esses dois elementos aliados a um momento histórico particular de cristalização de um modelo modernizador, contribuíram para o processo de (re)localização do religioso situando-o no âmbito do privado. Para isso contribuíram fortemente algumas ações do Estado que acabaram por excluir o religioso da esfera pública. São elas: a segunda expulsão da Companhia de Jesus, em 1859; a secularização dos cemitérios, em 1861; a reforma escolar vareliana inspirada nos ideais da laicidade, em 1876; a obrigatoriedade do matrimônio civil anterior ao religioso, em 1879; a Lei dos Conventos que visava eliminar os centros dedicados a vida contemplativa e disciplinaria, em 1885; a retirada e supressão das imagens religiosas em hospitais, em 1905; a supressão do ensino religioso nas escolas públicas e a promulgação da lei do divórcio, em 1910 e a separação da igreja e do Estado, na constituição de 1917 que em 1919 leva a mudança do nome dos feriados religiosos e de cerca de trinta povoados que tinham nome de santo. Disto decorre a reclusão do religioso a esfera do íntimo, do privado, passando o Estado a ser o grande provedor de uma religião civil,¹¹¹ como constata ANDACHT (APUD DA COSTA 1997, p. 95):

O imaginário inaugurado nessa época só cabe para o cidadão médio, religiosamente laico, educado, adepto a uma ordem democrática e partidária, da qual deverá esperar senão tudo, muito, o mais importante para sua realização pessoal... Extirpar a religião, acossá-la até reduzi-la a dissidência familiar, interna e de pouca visibilidade pública não elimina a religiosidade, só uma religião estabelecida. A fé católica é efetivamente deslocada do imaginário social, mas o Estado e seus dons inesgotáveis ocupam o lugar do mistério divino... Essa forma de organização do ânimo converte-se na maior religião uruguaia do século XX.

Nesse sentido, o processo secularizador não somente foi duro com a igreja católica como teve características particulares que o levou a chegar a

desta terra, e portanto seu atrativo, resultou da grande reprodução de gado chucro, explorado desde que se pode assegurar um comércio regular – legal ou ilegal – em direção a mercados de ultramar, primeiro para a produção de couro e depois para o charque e sebo. Quando deixou-se de caçar o gado selvagem e se organizaram estabelecimentos para a sua criação, praticou-se uma pecuária de tipo extensivo até as primeiras décadas do século XX. É sabido que esse tipo de exploração pecuária gera uma fraca ocupação humana do território. Por isso as paróquias que foram sendo fundadas no despovoado interior uruguaio congregavam uma escassa clientela”.

¹¹¹ Tal conceito é utilizado por GUIGOU (2006) para estabelecer um espaço de sutura entre um conjunto de significações e práticas político-religiosas que ajudam a compreender o significado e a sacralidade que assume no Uruguai o Parlamento, a democracia e alguns períodos presidenciais.

extremos radicais que estão muito além daqueles atingidos pelo país que inspirava o modelo implantado no Uruguai, a França. Dito de outra forma, o conceito de laicidade aplicado no Uruguai se constitui em uma expressão particularmente radical do tradicional modelo francês que tende a radicar a religião à esfera do privado. É assim que, por volta de 1930, esse processo chega ao seu ápice, a religião sendo colocada no espaço do íntimo e do privado, fazendo com que todos os atores envolvidos, tanto políticos como religiosos, que lutaram por esse espaço, acabassem por aceitar o íntimo e o privado como o lugar em que o religioso deve estar situado.

Mas nos anos de 1960 essa situação começa a mudar com o crescimento da presença pública da Igreja Católica e algumas igrejas protestantes como a Metodista. Com o passar dos anos nesse modelo laico uruguaio a religião começa lentamente a deslocar-se do foro íntimo e privado a que estava restrito para o espaço público, demarcando-o de forma diferenciada.

A partir de então, a pluralização do espaço religioso no Uruguai torna-se um fato dado a partir de levantamentos e pesquisas feitas por antropólogos e historiadores e, embora haja no Uruguai uma religião majoritária – a Igreja Católica – ganham espaço outras religiões, tais como as afro-umbandistas e as neopentecostais. Particular destaque deve ser dado a Comunidade Jerusalém, que mais tarde mudou seu nome para Missionários de Cristo Ressuscitado, que prioriza a conversão pessoal e o trabalho no interior do campo católico e posterga o compromisso social e político assumido pela igreja a partir de uma separação que se estabelece entre o religioso, o político e o social. Tal grupo radical, fortemente ligado a hierarquia católica, foi, devido a seus procedimentos, processado pela justiça por violação dos direitos humanos de parte de seus membros que sofriam violência física e psicológica durante processos de exorcismo.

Esse caso particular levou a que a Igreja Católica se posicionasse na imprensa, sendo ela manchete durante meses seguidos. Ou seja, teve forte presença no espaço público, *locus* donde estava alijada desde os anos de 1930. Assim, mesmo por esta via, a igreja esteve presente no espaço público durante meses e mesmo após o encerramento da polêmica que cercou os adeptos dos Missionários de Cristo Ressuscitado, a Igreja se manteve na imprensa com notícias e artigos sobre ela, os quais divulgavam seus

posicionamentos e propostas. Abre-se, assim, para a Igreja as portas do público que até então lhe estavam fechadas e, esta vai, pouco a pouco, retomando seu espaço junto a sociedade. Nas palavras de DA COSTA (1997, p. 97),

Isto sugere que o aparecimento da Comunidade Jerusalém nos meios de comunicação, independente dos fatos em si, inscreveu-se em uma tendência de maior alcance que recoloca o religioso entre as esferas do público e do privado e que, de certa forma, agiu como catalisador desse processo (embora o fato não tenha sido percebido da mesma forma pelas autoridades eclesiásticas posto que, uma vez diminuído de intensidade o debate, tenderam a cortar os vínculos com a imprensa e portanto, com o conjunto da sociedade, e retornaram a postura anterior).

De fato, isto mostra que não houve por parte da Igreja Católica uma mudança de percepção acerca do lugar que esta ocupa ou poderia vir a ocupar, estando, assim, entre o público e o privado. Nesse sentido, torna-se clara a existência de um processo de desinstitucionalização religiosa que se dá em meio a uma reformulação do campo religioso e do lugar da religião na sociedade uruguaia, fato que se reflete, segundo DA COSTA (1997), num alto número de crentes sem vínculo institucional, na perda do monopólio religioso por parte das igrejas tradicionais e no aparecimento de múltiplos produtores, distribuidores e consumidores de bens simbólicos de salvação.

Nesse contexto, a sociedade uruguaia se encontra hoje num momento favorável para que propostas religiosas mais tradicionais percebam um crescimento vegetativo enquanto outras, ligadas aos setores pentecostais e afro-umbandistas, apresentem grande crescimento, principalmente, entre o público mais jovem. Igualmente, o religioso recompõe-se adquirindo importância e refletindo uma mudança de lugar social, onde o religioso passa do âmbito privado para o público, levando a que, como vimos anteriormente, os candidatos a presidente se situem também nesse campo, não deixando de considerar assim uma certa influência que este pode ter no político (ORO, 1997b). Ilustrativo dessa influência em outros níveis do Estado é a atuação da Seita Moon – ou Igreja para Unificação do Cristianismo Mundial – no Uruguai, que tem seus investimentos bem vistos pelo Estado uruguaio, e da Opus Dei, que vêm afirmando sua ação entre políticos, personalidades das finanças e profissionais destacados (PI HUGARTE, 1997).

Já no que tange ao processo de secularização propriamente dito tem-se que a privatização do religioso e a emergência substitutiva de uma religião

cívica no espaço público são dois fatores que contribuíram para o processo de secularização do Estado uruguaio, de modo que as fronteiras entre o público e o privado, entre o individual e o coletivo, entre o Estado e a sociedade civil, deixam de ser confusas e porosas (CAETANO, 2007). Assim, neste contexto em que imperava uma forte unidade e coesão social de uma religião oficial que fornecia elementos integradores para a sociedade, emerge, com a separação do Estado da Igreja, novos campos de contingência que delimitam a área de influência de cada uma delas.

Nesse sentido, o surgimento de tais modelos de privatização do religioso se correlacionam historicamente, em muitas sociedades que se secularizaram, com um enfraquecimento das religiões institucionais e com a emergência, *paripasu*, de substitutos laicos para a religião que estão orientados a desempenhar a função ideológica e social anteriormente desempenhada pela religião. Dessa forma, observa-se que, no Uruguai, a descatalização do espaço público e a separação entre Igreja e Estado promulgada pela Constituição de 1918 implicou em uma progressiva transferência de crenças, devoções, rituais e liturgias para o âmbito secular, em particular para o campo da política. Tal processo levou a que se configurasse o que muitos autores chamam de uma religião cívica, assim definida por GINER (APUD CAETANO, 2007),

La religión civil consiste en el proceso de sacralización de ciertos rasgos de la vida comunitaria a través de rituales públicos, liturgias cívicas o políticas y piedades populares encaminadas a conferir y a reforzar la identidad y el orden en una colectividad socialmente heterogénea, atribuyéndole transcendencia mediante la dotación de carga numinosa a sus símbolos mundanos o sobrenaturales así como de carga épica a su historia.

A emergência dessa religião cívica no Uruguai tem muito a ver com a forma como se processou neste país, diferentemente da França, seu modelo inspirador, o processo de secularização, entre os anos de 1870 e 1930, o qual delimitou, no caso uruguaio, as fronteiras entre o âmbito privado ao qual estaria relegada a religião e o espaço público, *locus* do político. Neste sentido, segundo CAETANO (2007, p. 40-41),

En términos generales, puede decirse que este último tendió a configurarse en el período considerado en relación directa y casi monopólica con el Estado, y que cumplió en el país desde sus orígenes modernos – con mayor o menor éxito, según los distintos momentos – un doble rol instrumental y simbólico: lo primero en tanto vía privilegiada – junto con los partidos – para la construcción política del orden social; lo segundo como símbolo y referencia preferida para

Nesse processo, contribuíram para a construção dessa identidade e cidadania inerente a um modelo de Estado laico duas questões fundamentais. A primeira delas foi o abandono, por parte do povo, de suas identidades de origem, sejam elas religiosas, étnicas, linguísticas, culturais, entre outras, como condição indispensável da integração política e social. A segunda foi a adesão, por parte dos cidadãos uruguaios, a uma concepção geral da política onde as identidades particulares são deixadas de lado em favor de outra, neutra e legalizada, reconhecida pelo Estado.

Isso tudo conduziu a que, no Uruguai do início do século XIX, houvesse entre a população em geral uma forte noção de cidadania política alinhada a um ideário de integração social uniformizante que nesse modelo contribuiu, segundo CAETANO (2007), para que houvesse o predomínio de um discurso político que privilegiava a laicidade como tema e a fazia sinônimo de neutralidade produzindo um silêncio quase obrigatório em tudo aquilo que se referisse a alguma fé religiosa. Assim sendo, com o avanço do processo secularizador do Uruguai do início do século XX houve toda uma reconfiguração da identidade uruguaia em favor de convicções, valores, símbolos e relatos cívicos,¹¹² que produziram uma identidade hiperintegradora, onde as marcas identitárias passaram a ser dadas pelo Estado em detrimento de outras identidades de origem. Consequentemente,

Dentro de ese mismo proceso de modernización, en que los uruguayos descubrían y construían su intimidad y su esfera más privada, un estatismo casi cultural comenzó poco a poco a monopolizar la idea de lo público y el concepto expandido de la ciudadanía quedó atrapado en forma gradual por una suerte de “superego ciudadano celoso y absorbente” que transfería la dimensión de lo religioso institucional al terreno de lo privado. (CAETANO, 2007, p. 42)

A cargo dessa nova identidade cultural e social emergente desse processo modernizador criou-se uma nova forma de pertencimento, uma religião civil que exigia dos uruguaios um desapego de outras lealdades e adesões. Isto levou a adoção, por parte do Estado, de posturas fortemente críticas no que se refere à Igreja Católica, até então a religião hegemônica, que aliado a um movimento de transferência de sacralidade do religioso para o político, conformava, em princípio, o ideal estatal de criação de um *ethos*

¹¹² Como vimos anteriormente em capítulo anterior acerca dos heróis que povoam o imaginário uruguaio.

particular de pertencimento a religião civil. Isso fez que o Estado uruguaio passasse a fornecer a seus cidadãos simbologias e doutrinas alternativas, rituais e liturgias cívicas que estavam orientados a reforçar essa identidade hiperintegradora, gerando uma nova matriz de ordenamento do social a partir dessa religião civil como, por exemplo, o culto a heróis militares.

Mas o tempo passou e por quase cinquenta anos a Igreja se manteve no âmbito do privado, sem ir a público, até que por ocasião da polêmica que cercou o caso dos Missionários de Cristo Ressuscitado essa foi levada a se pronunciar e a voltar a cena pública, no sentido de defender seu território tradicional, aquele que ocupou no passado, mas também para participar de lutas políticas que buscavam redesenhar novos limites entre as esferas pública e privada. Exemplo disso é a polêmica que cercou a instalação em via pública de uma cruz erguida por ocasião da visita papal de 1987 ao Uruguai,¹¹³ a qual levou a uma discussão sobre a realocação do lugar do religioso na sociedade uruguaia e a uma reconsideração quanto as relações entre religião e política no Uruguai.

Alie-se a isto o surgimento e instalação em território uruguaio de novas religiosidades transnacionalizadas, como é o caso das igrejas Deus é Amor e Igreja Universal do Reino de Deus, no caso das religiosidades neopentecostais, e da Umbanda, no caso das religiosidades afro-ameríndias, que implicaram numa reestruturação da oferta religiosa e da criação de outros vínculos de pertencimentos diversos daqueles preconizados pelo Estado uruguaio. Nesse sentido, a tônica que cerca essas novas religiosidades é o “crer sem pertencer” de modo que, segundo CAETANO (2007), parece haver uma passagem gradual do velho modelo em que a igreja situava-se no âmbito do privado para outro, onde, as diversas manifestações religiosas parecem ocupar o espaço público como é o caso, por exemplo, do Partido Democrata Cristiano e da lista Atabaque 7777.

Tal transformação se mostra latente nos dados das últimas pesquisas levadas a cabo no Uruguai, onde, segundo a Encuesta Nacional de Hogares Ampliada, do Instituto Nacional de Estatística, realizado no primeiro trimestre de 2006, 47,1% se declarou católico, 11,1% como cristão não católico, 23,2% como crente em Deus sem confissão e, somente, 17,2% do total se declararam

¹¹³ Além desta polêmica temos também a instalação de outros monumentos religiosos como a estátua de Iemanjá em espaços públicos, a crescente presença dessas novas religiosidades nos meios de comunicação, a retomada de velhas e novas festividades e cerimônias de origem religiosa, entre outros.

como ateus ou agnósticos. Este contexto é condizente com alguns pronunciamentos do ex-presidente do Uruguai, Tabaré Vasquez, que se referindo a laicidade afirma que essa não inibe o religioso, apenas não deixa misturar o político e o religioso, o secular e o não-secular. Outros exemplos dessa reaproximação do político e o religioso no Uruguai são a visita do ex-presidente ao Arcebispo de Montevideu, a autorização oficial para o traslado da estátua de João Paulo II para os pés da chamada Cruz do Papa, em Tres Cruces,¹¹⁴ uma ratificação de que vetaria qualquer lei de despenalização do aborto, a designação do presbítero Uberfil Monzon para Instituto Nacional de Alimentação, o financiamento por parte do Estado de eventos de caráter religioso, entre outros.

Outro fato importante que também demarca essa mudança é uma carta de protesto da Federação de Igrejas Evangélicas do Uruguai acerca das relações estreitas que estavam se dando entre o governo do então presidente Tabaré Vasquez e a Igreja Católica. Tais críticas e protestos não vacilaram em assinalar que as atitudes governamentais supra-referidas atentavam contra a separação constitucional entre Igreja e Estado, que promulgara a Constituição de 1918, desrespeitando, assim, as fronteiras exigidas por um Estado laico. Ou, ainda, o editorial publicado por Mãe Susana de Oxum, da lista Atabaque, intitulado “Laicidad o indiferencia”, onde reivindica um espaço para as religiões de matriz afro-indígena na esfera pública, em especial no que se refere ao respeito a diferença e a defesa de bandeiras de lutas históricas no Parlamento.

Tudo isso leva a que, hoje, no Uruguai, se discuta o conceito de laicidade problematizando-se se ele dá conta das novas relações que se tem tecido entre o religioso e o político, como vimos no decorrer desse item, já que as fronteiras parecem mais fluídas.

Assim sendo, os estudiosos sustentam que, por um lado, a sociedade uruguaia e seu modelo de estado laico encontram-se neste momento em uma fase de reconceitualização e mutação, que exige uma revisão de posições assumidas frente a diferentes religiosidades, uma vez que essas, cada vez mais, retornam a cena pública em busca de um espaço para discussão de suas demandas. E, por outro lado, cada vez mais organizam-se entre as diferentes religiões, grupos de apoio a políticos religiosos (cristãos ou outros). Ainda nesta

¹¹⁴ Para maiores detalhes acerca desta polêmica ver CAETANO (2006, p 132 e Ss.) e DA COSTA (2006, p. 170 e Ss.).

direção, o que se observa hoje na sociedade uruguaia é uma passagem gradual do velho modelo laicista e integrador para outro mais flexível que realoca as manifestações religiosas, redefinindo, as fronteiras entre o público e o privado no interior da sociedade uruguaia.

Deste processo emerge, como coloca DA COSTA (2006), no mínimo três posicionamentos acerca do que se pode entender por laicidade hoje. Um primeiro posicionamento que se caracteriza por sua postura intransigente e que se caracteriza como anti-religioso. Um segundo posicionamento mais plural que expressa a necessidade de se manter separados os assuntos da Igreja dos assuntos do Estado, mas que valoriza as diferentes expressões religiosas. E, uma terceira, que nega a laicidade e reclama a inclusão de certa confessionalidade no âmbito público.

O que tem em comum essas três posições? O fato de todas elas considerarem que não se deve voltar a integração entre Estado e Igreja. Contudo, o peso de cada uma destas posições na sociedade é diferenciado e transparece no momento em que assuntos ligados a religiosidade são trazidos a tona como no episódio da cruz do papa em Tres Cruces, ou da inauguração da estátua de Iemanjá¹¹⁵ na rambla, perto da Praia Ramirez, em Montevideu.

Nesse sentido, nossa etnografia e dados de pesquisas trazidos por outros pesquisadores mostram que o religioso assume uma nova vitalidade no interior da sociedade uruguaia, posto que 81% da população afirma crer em Deus, independentemente das nomeações religiosas. Também é inegável que o retorno do religioso a cena pública está, em grande parte, relacionado a pluralização do espaço religioso e o ingresso de novas religiosidades em território uruguaio, como é o caso da igreja Deus é Amor e da Igreja Universal do Reino de Deus, no caso dos neopentecostais, e do Batuque, da Umbanda e da Quimbanda, no caso das religiosidades de matriz africana.

¹¹⁵ Em cuja inauguração, segundo ORO (2008b), compareceu o então prefeito de Montevideu, o Sr. Tabaré Vasquez que, em seguida, assumiu a presidência do país.

CAPÍTULO 5. CENAS DA RELAÇÃO ENTRE RELIGIÃO E POLÍTICA NA ARGENTINA

No presente capítulo apresentarei, inicialmente, as redes de pastores e políticos argentinos que se constituem a partir da Igreja Batista de Buenos Aires, analisando a forma como eles se articularam no decorrer das eleições para deputados nacionais no ano de 2009, em Buenos Aires. Na sequência, discorro sobre as relações que se teceram historicamente entre o Estado e a Igreja Católica naquele país.

5.1. Etnografando redes de pastores e políticos na Argentina

Logo no início do meu trabalho de campo na Argentina conheci um rapaz do interior do país que trabalhava na campanha de um deputado nacional. Em conversa informal ele me deu informações acerca do funcionamento do sistema eleitoral argentino e da forma como se organizavam as listas. Soube que se eu quisesse encontrar os candidatos a deputado nacional deveria sair para rua e ficar de olho nos cartazes de propaganda política, nos jornais de bairro e de associações e observar os militantes que entregam panfletos nas ruas centrais da cidade, locais onde é comum ser feita a propaganda política, uma vez que não existe horário político de rádio e televisão na Argentina.

Foi o que fiz. Flanar pela capital argentina em busca de candidatos a deputado nacional que tivessem algum vínculo com alguma religião. Andava pelas ruas do centro, coletava panfletos, conversava com cabos eleitorais e militantes em busca de candidatos que tivessem o perfil que procurava. Nas ruas, diferente do que se observa em outros países, eram poucos os cartazes, comitês políticos, pessoas com bandeiras e militantes distribuindo panfletos. Estávamos há cerca de um mês das eleições e pouca era a movimentação nas ruas, poucas as notícias nos jornais e na televisão. Havia apenas um programa que satirizava os candidatos a deputado nacional de alguns partidos.

Nessas eleições parlamentares que se realizariam no dia 28 de junho os argentinos estariam renovando a metade dos assentos da Câmara dos Deputados e um terço dos assentos do Senado, assim como a Câmara de

Buenos Aires e de outros municípios.

Foi andando pela capital argentina que obtive em um jornal distribuído nas ruas do centro da cidade o contato com Guillermo Paganini, assessor político do Movimento Socialista dos Trabalhadores (MST-Nueva Izquierda), que nessa eleição apresentava alguns candidatos a deputado nacional e uma candidata a senadora. Foi também numa ida rotineira a livrarias evangélicas, onde procurava publicações relacionadas a atuação política das igrejas evangélicas, que me deparei com um jornal mensal que trazia a propaganda de uma candidata evangélica a deputada nacional, a saber, Ana Bella Schiaffino, pela Lista 179.

O Movimento Socialista dos Trabalhadores é um partido político da Argentina que se radica como herdeiro da corrente política fundada por Nahuel Moreno, em 1943, o qual, ao longo de sua existência já se denominou de diversas formas, a saber, Grupo Obrero Marxista, Partido Obrero Revolucionário, Palabra Obrera, Partido Revolucionário dos Trabalhadores, PRT-La Verdad, Partido Socialista dos Trabalhadores e Movimento ao Socialismo. O Movimento Socialista dos Trabalhadores (MST) nasce em 1992, enquanto uma cisão do Movimento ao Socialismo (MAS) que teve, na década de 90, uma relativa importância na luta por direitos humanos junto a grupos como H.I.J.O.S. (Hijos por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio) e outros agrupamentos políticos de esquerda, tendo relativa notoriedade nos protestos realizados contra os militares que participaram do governo ditatorial argentino.

Ainda no que se refere a história política deste partido registra-se que nas eleições legislativas de 2005 montou uma coalizão chamada MST-UNITE com alguns setores vinculados ao peronismo, ao clero e ao movimento Pueblo Libre e apresentaram-se nas eleições com um candidato a senador, Mario Cafiero, pela província de Buenos Aires, a deputada nacional Vilma Ripoll¹¹⁶ e em Buenos Aires com Patricia Walsh¹¹⁷ e Agustín Vanella¹¹⁸ como candidatos a deputado e legislador da capital. Mario Cafiero é considerado um peronista

¹¹⁶ É uma enfermeira e política argentina que foi eleita pela primeira vez em 2000 como legisladora da cidade de Buenos Aires, reeleita em 2003 para o mesmo cargo e que um ano depois renunciou para dar oportunidade ao seu colega de partido assumir a legislatura de acordo a aliança do MST e o Partido Comunista e que em 2007 se apresentou como candidata a presidente pelo MST.

¹¹⁷ É uma política argentina integrante da aliança MST-Nueva Izquierda que foi duas vezes candidata a presidente e ocupou durante quatro anos uma cadeira como deputada nacional.

¹¹⁸ É um militante do MST desde 1992 e, também, líder estudantil ligado ao movimento Franja Morada.

tradicional que transitou por diversos partidos e que causou bastante polêmica em março de 2007 quando viajou junto ao piqueteiro Luis D'Elia e o sacerdote Luis Farinello¹¹⁹ ao Teerã para dar apoio ao governo ultraconservador do iraniano Mahmud Ahmadineyad (que negou várias vezes o holocausto judeu) tendo, sua viagem, sido repudiada pela comunidade judía.

Já a Lista 179, de Anabella Schiaffino, é ligada ao Partido Acción Ciudadana do qual temos poucas informações sobre sua história, mas a principal delas é a de ter lançado uma lista nazista composta pelos membros do antigo PNT (Partido Nuevo Triunfo), cujo símbolo era uma suástica. Na plataforma do partido a que está ligada a lista destaca-se o seu forte viés social no que tange aos direitos dos cidadãos, a segurança pública, ao fomento a iniciativas entre o empresariado argentino com vistas ao resgate de setores marginalizados, a melhoria da saúde pública, o apoio a terceira idade, a colocação em andamento de um projeto para aquisição da casa própria entre os setores menos favorecidos da sociedade, o auxílio a pequenas e médias empresas, o apoio a educação e a cultura e, principalmente, por determinar como principal eixo político do partido o trabalho de ação social com vistas ao resgate dos cidadãos e sua fé na missão por eles proposta, qual seja, o tema da Lista 179.

Neste sentido, a Lista 179 é formada pela estilista e escritora evangélica Anabella Schiaffino, da Igreja Batista de Buenos Aires, e congrega entre seus membros pastores de diversas igrejas evangélicas argentinas, entre eles o pastor Alberto Savazzini, da Igreja Deus é Amor argentina, ligada a Comunidade Bíblica da Graça - Ministério celebrando a vida, com sede no Rio de Janeiro¹²⁰; a ministra Débora Gomelsky; o Evangelista Rolando di Grazia; o pastor Javier Lovecchio, da Igreja Batista - Ministério Jesus Te Ama, que desenvolve trabalho de avivamento em Bogotá/Colômbia; o pastor Eliseo Vazquez, da Igreja Deus é Amor, o cantor gospel Hector Eduardo Avila, Claudio Daniel Lekerman e Lilia Rozenfeld, da Fundação Tierra de Bendición & Encuentro e o jogador de golfe Carlos Emilio Cuarterola.

Da entrevista feita com Guillermo Paganini, líder do MST, infere-se que se trata de um partido que possui representação nacional, sendo um dos

¹¹⁹ É um sacerdote católico argentino que se envolveu numa querela com o bispo de Quilmes devido a sua viagem com Mario Cafiero ao Irã, o qual, teve rechaçadas suas opiniões políticas pelo monsenhor Luis Teodorico Stockler, então Obispo de Quilmes.

¹²⁰ Além da sua sede no Rio de Janeiro, o referido ministério possui templos em Buenos Aires, junto a Igreja Deus é Amor, além de diversos templos no estado do Rio de Janeiro e Pernambuco.

partidos de esquerda mais fortes da Argentina. Quanto a Guillermo, iniciou sua carreira política no movimento estudantil, no início dos anos 70, momento em que a Igreja, através da Acción Católica, dominava essa seara. Seguiu-se a isto o seu ingresso no movimento universitário e seu ingresso no Partido Socialista dos Trabalhadores (PST), antecessor do atual MST. Na militância atuava sobretudo entre os profissionais de saúde visto que junto a sua atuação política, levava a cabo, também, seus estudos na faculdade de medicina.

Na sua trajetória dentro do PST, depois de formado médico, atuou junto aos profissionais da saúde do Estado, com vistas a formação do primeiro sindicato de profissionais da saúde da Argentina, primeiramente da província de Buenos Aires e depois se conectando a outras províncias onde foram criados outros sindicatos da mesma natureza. Neste sentido, hoje o MST atua junto aos sindicatos docentes, de transporte, metalúrgicos, entre outros. Possui, também, uma atuação forte nos movimentos sociais, iniciado nos anos de 1990, junto aos desempregados.

O MST se utiliza de modelo de organização por bairros, ao estilo dos círculos obreiros criados nos anos de 1930 e 1940 pela Acción Católica. No que se refere a sua origem eclesial, o MST resulta de um movimento de radicalização de círculos obreiros e outras associações de classe de base esquerdistas que foram perseguidas pelo Estado antes e durante a ditadura militar, em virtude do que morreram muitos ativistas e militantes assim como entre os setores radicalizados da Igreja, entre os quais, houve também, muitas baixas durante o regime militar.

Importa frisar, ainda, que entre os quadros do MST, sobretudo nas associações de bairro, existem muitos membros atuantes que estão ligados a diversos movimentos religiosos e, em especial, destaca-se a atuação dos evangélicos. Em sua análise, Guillermo avalia que, na atualidade, os católicos, apesar de serem tidos como a religião oficial do Estado, têm perdido espaço entre as massas populares em favor de grupos evangelistas cada vez mais atuantes nos bairros de Buenos Aires. Neste sentido, tem-se que esses grupos atuam de forma autônoma, não havendo entre eles uma rede institucionalizada dentro do partido.

Já no que tange a atuação do MST e sua relação com outros partidos políticos de esquerda, este possui relações fraternas com diversos partidos e movimentos de esquerda da América Latina e da Europa. Em especial

destaca-se a relação que possuem com o Partido Socialismo e Liberdade (PSOL) do Brasil, o Partido Socialista Unificado da Venezuela (PSUV) e as trocas de experiência que se realizam entre o MST, PSOL e PSUV, com a ida e vinda de militantes do Brasil para a Argentina e vice-versa, assim como para a Venezuela, onde, neste momento, se encontram alguns militantes do MST ajudando a organizar o partido por lá. Entre as pessoas que participam deste intercâmbio destaca-se Luciana Genro, do Brasil, e Olivier Besancenot da França. No caso do Uruguai, as relações são mais complicadas mas existe também uma boa relação com alguns setores da Frente Ampla.

No que se refere as relações institucionais entre a Igreja Católica e os partidos políticos, Guillermo assevera que isso depende de cada dirigente de partido. Mas destaca também que essa possui grande influência e se mostra nos dias atuais bastante preocupada com questões relacionadas a saúde reprodutiva e ao aborto, o que têm gerado fortes tensões com o Estado. Já entre os evangélicos a coisa não é muito diferente. Contudo, sua participação se dá de forma muito mais fragmentada. No que se refere ao voto religioso e sua importância, destaca que na cidade de Buenos Aires o peso do voto confessional é muito pequeno, mas que no interior da Argentina, tende a ter maior peso. Além disso, destaca que, de uma maneira geral, os partidos de esquerda não trabalham de forma diferenciada com esse segmento visando capturar esse tipo de eleitor em específico.

Sobremaneira, no que se refere a construção imagética de seus candidatos, estes sempre buscam destacar em seus candidatos o perfil de lutador e de que são políticos de palavra, que honram o que falam. Destaca-se, ainda, em sua construção, o aspecto sempre combativo e o projeto político de uma nova esquerda, matizada pela luta em torno das questões sociais.

Relativamente a Anabella Schiaffino, trata-se de uma evangélica que afirma assim ser desde criança¹²¹ e que somente há dois anos ingressou na política partidária através da Lista 179¹²². Acredita ter chegado o momento de, na Argentina, assim como no Brasil, os evangélicos se envolverem com a política. Neste sentido, Anabella também considera ser este um momento importante para esse segmento ingressar na política na medida em que cresce

¹²¹ A qual, tive a oportunidade de entrevistar, em seu atelier, em Santa Fé, durante minha segunda ida a Argentina, cerca de um mês antes das eleições.

¹²² Contudo, antes de montar a Lista 179 e colocar-se como candidata, Anabella militou durante alguns anos no Partido Justicialista e, também, neste concorreu como deputada nacional conseguindo cerca de dez mil votos.

a cada dia a violência social. Assevera ser importante a participação dos evangélicos na política partidária através de um novo aporte de valores e da experiência desse segmento no trabalho social. Destaca, ainda, que dentro deste segmento há muita convicção e fé de que obterão bons resultados nas urnas com o tema: “Por amor a Cristo”.

Foto 65: Anabella Schiaffino e o lema de sua campanha apresentado no seu material publicitário.



Fonte: <http://www.anabellaschiaffino.com.ar/>

É com este tema da campanha eleitoral que ela e seus apoiadores querem se comprometer, pois acreditam em uma justiça superior que vai julgar o que eles fazem. É com esse lema e com essa convicção, afirma Anabella, que a lista 179 se apresenta nestas eleições para deputado nacional. No que se refere a lista 179, em especial, ela é composta, entre outros, por sete pastores de diferentes ministérios e mais alguns líderes religiosos ligados a diferentes igrejas, entre eles um agente católico e outro da coletividade judia, mas a grande maioria pertence ao segmento evangélico.

A Igreja na qual congrega Anabella, Batista Renovada, trabalha muito com pastores pentecostais e “irmãos” de diferentes ministérios que congregam juntos como um grande ministério, não como uma grande igreja; por isso, não nomeiam ministérios. Neste sentido, a ideia da lista 179 surge como algo transdenominacional, ligado ao lema “Por amor a Cristo”, e não se vincula em específico a nenhuma igreja. O que se quer é o crescimento deste ministério e fazer política com uma missão cristã. “Essa é a nossa grande diferença”, afirma Anabella Schiaffino.

No que se refere as relações entre religião e política na Argentina, Anabella é enfática ao dizer que em seu país essa relação é muito tensa, uma

vez que o catolicismo é a religião oficial do Estado. Em relação ao setor evangélico coloca que estes são muito reticentes com a ideia de que seus membros adentrem ao campo político, sobretudo porque existe uma concepção entre eles que devem estar comprometidos com as coisas de Cristo e adentrar na política é envolver-se com a corrupção, é estar cercado por um rol de coisas que, em suas palavras, “no es totalmente limpio”. Referindo-se especificamente aos católicos e aqueles que possuem trajetórias políticas ligadas a esse segmento afirma não haver grandes discussões sobre essa relação entre o político e o religioso, diferentemente do setor evangélico. Desta forma, não são os católicos nem os políticos os que rechaçam tal envolvimento com a política, mas sim, os próprios evangélicos.

Neste sentido, existe uma concepção na Argentina que os evangélicos não devem se envolver em política. Todavia, existem muitos, como Anabella Schiaffino e seus apoiadores, que discordam dessa posição e acreditam que os evangélicos devem sim se envolver com a política. Mas, como nos relata a própria Anabella, esse não é um trabalho fácil. Por isso, hoje, na Argentina, há somente uma deputada evangélica - Cintia Hotton - que está num partido muito grande e próximo ao governo. Todavia, ela não foi eleita pelo segmento evangélico, uma vez que entrou junto a outros candidatos políticos que compunham a lista do partido. Como não há na Argentina nenhum partido com identidade evangélica, a lista 179 pode ser tida como uma primeira tentativa de criação de um bloco propriamente evangélico e, talvez, se obter o sucesso eleitoral esperado, seja possível que esse movimento se consolide, diz Anabella.

Quando questionada sobre se havia tido contato com pessoas do segmento evangélico de outros países menciona ter tido contato com R. R. Soares, da Igreja Internacional da Graça de Deus, que têm um filho eleito deputado e que comentou com ela, em visita a igreja na qual congrega, que, no Brasil, este tipo de postura mais pró-ativa do segmento evangélico vêm tendo um bom crescimento e obtendo ótimos resultados.

Do ponto de vista prático, Anabella vê a intensificação das relações entre Brasil e Argentina de forma positiva, de modo que pode ser proveitosa para ambos os países, seja do ponto de vista econômico, político e religioso.

No que tange aos apoios que conta no meio evangélico argentino, afirma que são poucos pois precisa convencer as pessoas a participar. Por

isso, afirma que sua campanha vai ser bastante moderada, sem grande presença na mídia. Contudo, acredita que vai conseguir bons resultados nas eleições. Sobretudo, diz que vai trabalhar com propaganda em periódicos cristãos e com algumas notas no Canal 26, entre outros.

No que se refere a estratégia de campanha relata que não é muito comum que os pastores envolvidos na campanha a convidem para ir a Igreja e a apresentem aos membros de sua congregação ou ministério, uma vez que, na maioria das vezes, entre os fiéis, existem distintas posições políticas, o que inviabiliza esse tipo de trabalho. Já no que se refere a importância do voto religioso, afirma que ter consciência de seu poder é muito importante, pois na Argentina hoje há oito milhões de evangélicos e, na capital federal, distrito pelo qual se apresenta, são cerca de cento e cinquenta mil evangélicos, o que não é, de forma alguma, desprezível.

Foto 66: Anabella Schiaffino e alguns pastores da Lista 179 apresentados em seu material de campanha (Da esquerda para direita: Evangelista Rolando Di Grazia, Pastor Alberto Savazzini, Pastor Javier Lovecchio, Escritora Evangélica Anabella Schiaffino, Pastor Eliseo Vazquez, Ministra Débora Golmesky).



Fonte: <http://www.anabellaschiaffino.com.ar/>

Foto 67: Panfleto de campaña distribuido entre fieles e simpatizantes da Lista 179.

ANABELLA SCHIAFFINO

CANDIDATA A DIPUTADA POR LA CIUDAD AUTONOMA DE BUENOS AIRES
PARTIDO ACCION CIUDADANA - LISTA 179



LISTA 179

ES LA HORA! ES EL TIEMPO!
DE LEVANTARSE A TRANSFORMAR
NUESTRA CIUDAD Y NACIÓN
POR AMOR A CRISTO!

MI PRIORIDAD ES LA ACCIÓN SOCIAL.
SOY EVANGÉLICA Y AMO MI PAIS...
POR ESO QUIERO DESDE ESTE LUGAR
TRABAJAR Y PROMULGAR LEYES QUE
DICTAMINEN SOLUCIONES PARA LOS
DRAMAS DE NUESTRA SOCIEDAD.
COMO LO ES LA CRECIENTE INSEGURIDAD.
HUMANIZAR LA ATENCIÓN HOSPITALARIA.
PROTEGER A LA NIÑEZ DESVALIDA.
LUCHAR PARA DESTERRAR EL CONSUMO DE
DROGAS.
RESOLVER LOS DRAMAS DE LA TERCERA EDAD.

GRACIAS A SU CONFIANZA Y FE, VOY A LLEGAR A LA FUNCIÓN PUBLICA CON UN PROYECTO
YA ELABORADO PARA PONER EN MARCHA EN FORMA URGENTE UN SISTEMA PARA ACCEDER
A LA VIVIENDA PROPIA.

TODO DESDE UN ESPACIO INDEPENDIENTE PERO CON LA AYUDA DEL PUEBLO DE DIOS Y
TODOS QUIENES APOYEN ESTA CRUZADA DE SOLIDARIDAD Y JUSTICIA .

HAY QUE CAMBIAR EL LAMENTO POR EL TRABAJO.
YA NO HAY TIEMPO QUE PERDER.

LLEGÓ LA HORA DEL COMPROMISO!

ANABELLA SCHIAFFINO

MADRE DE DOS HIJOS, PORTEÑA, POLÍTICA (MILITÓ EN EL JUSTICIALISMO), EMPRESARIA,
MARTILLERA PÚBLICA, BROKER INTERNACIONAL. ESCRITORA (DEL LIBRO "REVELACIONES DEL CIELO").
COMPROMETIDA CON EL TRABAJO SOCIAL, CON LA ORGANIZACIÓN DE VARIOS EMPRENDIMIENTOS
COMUNITARIOS DESDE HACE MUCHOS AÑOS. ENTRE ELLOS LA REALIZACIÓN DEL PROGRAMA
SOLIDARIO "NUESTRA MISIÓN" GANADOR DE DOS PREMIOS GAVIOTA DE ORO 2008.

POR AMOR A CRISTO!



LISTA 179

**ANABELLA
SCHIAFFINO**
DIPUTADA POR LA CIUDAD
DE BUENOS AIRES

**PARTIDO
ACCION CIUDADANA**

ELECCIONES JUNIO 2009



JEFE DE PRENSA: ROBERTO MONFORT | CEL. 15-5257-4500 | ROBERTOMONFORT@HOTMAIL.COM | WWW.ANABELLASCHIAFFINO.COM.AR

Fonte: <http://www.anabellaschiaffino.com.ar/>

Foto 68: Candidatos da Lista 179 no lançamento da campanha de Anabella Schiaffino, no dia 8 de junho de 2009.



Fonte: <http://www.anabellaschiaffino.com.ar/>

Foto 69: Anabella Schiaffino, da Lista 179, no lançamento da campanha, junto com outros candidatos, no dia 8 de junho de 2009.



Fonte: <http://www.anabellaschiaffino.com.ar/>

Ainda no que se refere a sua campanha tem-se que por ser um partido

novo são os próprios líderes do movimento e aqueles que compõem a Lista 179 que bancam os custos da campanha. Estes fazem uma campanha mais silenciosa, de boca em boca, com os irmãos que os conhecem, com irmãos de ministério e, também, com gente que os escuta nos poucos espaços que possuem nas rádios pois ir na TV, hoje em dia na Argentina, ainda mais sendo um partido pequeno, é muito difícil.

A candidata evangélica considera que há hoje na Argentina um grande número de pessoas não-evangélicas que estão a procura de pessoas honestas, gente nova, na política. “Isso faz a gente se sentir bem pois a gente sabe, com isto, que existem outros setores que confiam que nós, os evangélicos, podemos fazer algo com honestidade, que nós podemos fazer algo diferente”, conclui Anabella.

Em sua trajetória política, Anabella Schiaffino já militou pelo Partido Justicialista, onde concorreu pela primeira vez em uma eleição iniciando sua campanha cerca de um mês antes das eleições quando foi convidada pelas lideranças do Partido a concorrer a deputada nacional no ano de 2008, oportunidade em que obteve em torno de dez mil votos. Contudo, naquela eleição, segundo ela, houve fraude em muitas escolas e muitos votos não foram computados, motivo pelo qual, na eleição de 2009, há por parte dos membros da lista uma grande preocupação em se ter uma boa equipe de fiscais da Lista 179 para acompanhar o processo, uma vez que para se eleger deputada nacional necessita em torno de cinquenta mil votos.

No que se refere a imagem que procura passar aos eleitores, em sua campanha trabalha sobretudo com a imagem de uma candidata evangélica que conta com o apoio de diversos pastores e ministérios e que ela, do seu ponto de vista, quer fazer projetos novos que se amparem na comunidade em geral e que sirvam a ela, independentemente de seu credo religioso. Em suas palavras, diz: “quiero hacer proyectos que sirvan para todos”. Afirma que têm muitas pessoas que não são evangélicas e que se propõem em votar em sua lista. Por outro lado, teme também que haja pessoas que interpretem a sua candidatura como uma campanha evangelística. Por isso, diz Anabella, tenho que dizer as pessoas que é política o que estou fazendo, e não uma campanha evangelística.

Anabella defende em sua campanha a vida, os valores cristãos, a busca de soluções para a crescente pobreza, para a drogadição e a insegurança que

assola a cidade de Buenos Aires. Declara, ainda, que é muito difícil ser uma candidata evangélica em uma Argentina católica, mas por sorte, até aquele momento, segundo ela, dentro do setor evangélico, sua proposta tem tido uma boa aceitação e afirma não terem ainda sido discriminados por serem evangélicos por outros segmentos religiosos como os católicos, por exemplo.

No que se refere aos resultados eleitorais atingidos pela Lista 179 ligada ao partido Acción Ciudadana tem-se que estes ficaram muito aquém do que era esperado por eles próprios uma vez que, do total de votos computados – ou exatos 1.810.958 votantes – na capital Argentina, obtiveram cerca de 0,16% ou exatos 2.912 votos. Já no que se refere ao MST obteve um resultado um pouco melhor sacando 0,76% do total de votos computados, contando assim, com 13.816 votos. Votações que, em ambos os casos, não lhes garantiram uma cadeira da Câmara dos Deputados da Capital Federal.

Na sequência, veremos mais especificamente quais foram as relações mantidas historicamente entre o Estado argentino e a Igreja Católica. Daremos continuidade, assim, ao que foi apresentado no segundo capítulo desta tese.

5.2. Religião e política na Argentina: do não secular ao secular

Ao longo de toda a história Argentina, até a atualidade, o Estado e a Igreja Católica teceram relações estreitas, ao ponto de o catolicismo ser a religião oficial do Estado. Contudo, essa relação têm toda uma história feita também de tensões e conflitos, além de aproximações visando a mútua legitimação na sociedade argentina.

Di Stefano e Zanatta (2009) recordam que ao longo do período colonial, tanto a América espanhola como a América portuguesa se constituíram enquanto regimes de unanimidade religiosa, uma vez que um dos elementos que demarcava ou não o pertencimento à sociedade era a fé religiosa, ao mesmo tempo em que a leis eclesiásticas faziam parte do conjunto de leis que regiam a sociedade como um todo, de sorte que o catolicismo não era uma parte da sociedade, mas sim, sua identidade unificadora (ESQUIVEL, 2003). Nesse sentido, a igreja, o estado e a sociedade, durante esse período operaram muito próximos e praticamente em conjunto, uma vez que autoridades civis e eclesiais, muitas vezes coincidiam e representavam muito

mais distintos âmbitos de exercício de um mesmo poder do que instituições diferenciadas¹²³.

Nesse contexto, importa recordar a importância detida historicamente pelo regime do padroado pelo qual os reis indicavam pessoas para serem investidas de cargos eclesiásticos, isto durante todo o século XVI. A ele segue o regime de vicariato que durante o século XVII ampliou consideravelmente o poder dos reis até que, no início do século XVIII, se instaura o regime regalista. Nesse regime, havia dois modos de se aceder a cargos eclesiais, uma por concurso público, que exigia uma formação intelectual e outra por meio de uma indicação da coroa, que exigia que o candidato gozasse de bons contatos nos distintos níveis de poder político para que seu nome fosse encaminhado como sugestão ao rei.

No âmbito das dioceses o poder era exercido pelos bispos, vicários capitulares ou cabildos, enquanto que nas paróquias o pároco tinha o lugar central concedido pelo Concílio de Trento. Nesse sentido, devemos ter claro que, na maioria das vezes, o pároco era o único letrado e detentor de contatos nas cidades com instâncias superiores da hierarquia eclesial, fato que lhe conferia certo status e poder no âmbito local, como ocorria no caso dos patronatos locais¹²⁴. Isso também pode ser observado no caso das confrarias que detinham certo poder e status social em função das pessoas que nela congregavam e na importância que possuíam em determinadas localidades.

No que tange à organização do clero, tem-se que este se dividia em dois estamentos específicos: o clero secular, ligado a diocese; e, o clero regular, ligado a diversas ordens religiosas e bastante independente das dioceses. Será nesse segundo estamento que encontraremos as pessoas mais influentes e mais abastadas da colônia em grande parte do território que hoje corresponde a Argentina. Neste sentido, o clero regular se fazia presente quase que na totalidade do território argentino através de seus conventos e ordens. Entre eles destaca-se a presença dos jesuítas nas cidades e o envolvimento que tinham com a educação. Contudo, a balança se inverterá a

¹²³ Não que não houvesse conflitos entre os interesses da Igreja e os do Estado (Coroa Espanhola), haviam e muitos, mas temos que ter claro que, nessa época os problemas da igreja eram os problemas da sociedade e vice-versa.

¹²⁴ Os patronatos locais eram compostos por pequenos oratórios privados que eram erguidos pelos donos de terras para a assistência espiritual dos membros da família e afins e, para o qual, era indicado um sacerdote para celebração das missas e confissões. Nesse sentido, a posse de um oratório privado revestia de prestígio e status social o seu dono, ainda mais, quando o capelão era um de seus filhos ou parente.

partir de fins do século XVIII quando o clero secular começa a retomar seu espaço assumindo o lugar que ocupavam muitas ordens no território argentino.

É no início do século XIX que a igreja passará por uma reforma logo após a elevação de Buenos Aires a capital das Províncias Unidas da América do Sul, em 9 de julho de 1816, e o desmembramento de diversas dioceses, de modo que o clero secular, a partir da necessária reforma do estado, deixa de ser dependente da coroa espanhola, pelo regime do padroado, e fica submetida ao Estado argentino, o qual, passa a financiar suas atividades a partir de 1820. Logo em 1825 é promulgada a primeira lei de tolerância de cultos não cristãos, dando margem a que outras religiosidades, principalmente inglesas, firmem solo em terras cisplatinas e, também, a chamada Carta de Maio, que declarava:

[...] La religión católica constituía la dominante en la provincia, prescribía la obligación de profesar el catolicismo para los titulares del ejecutivo y para por lo menos dos tercios de la legislatura, y anunciaba que el gobierno se comprometería en adelante a sostener económicamente al clero y los edificios de culto. (DI STEFANO & ZANATTA, 2009, p. 226-227)

Contudo, tal documento suscitou a fúria dos adversários do então governador da província de Buenos Aires, que conseguiram depô-lo depois de apenas onze dias que o referido documento fora promulgado. Fizeram, também, a queima da chamada Carta de Maio em praça pública, isto tudo no melhor estilo inquisitorial. Na sequência, a resistência a iniciativas reformistas irá recrudescer e assumirá no interior da província ares de uma questão federal que levará a sua identificação com algumas bandeiras políticas, de modo que,

Quiroga, por entonces el hombre más poderoso del federalismo del interior, asume a partir de 1826 como consigna la defensa del catolicismo contra la impiedad, y será éste el lema que buena parte del interior levantará contra el gobierno nacional que se instalará, en 1826, presidido por Rivadavia [...] (DI STEFANO & ZANATTA, 2009, p.226)

En las provincias rioplatenses la situación jurídica era tan delicada como la pastoral, y los intereses contrapuestos impedían destrabarla. A causa de la fragmentación política, cada gobierno provincial ejercía en su jurisdicción el derecho de patronato considerándolo inherente a su soberanía; Roma estaba dispuesta a tratar las cuestiones eclesiásticas con cada uno de ellos, pero no a reconocerles las mismas facultades de que habían gozado los monarcas españoles. (DI STEFANO & ZANATTA, 2009, p. 328)

Neste sentido, era grande a luta política e de interesses entre a Igreja e

o Estado, e envolvia no mínimo duas questões um tanto quanto polêmicas, a saber: que os estados aceitassem as nomeações feitas por Roma, em detrimento das pretensões patronais dos estados e, também, que se conseguisse gerar um consenso mínimo que permitisse a transição dos cabildos eclesiásticos - nomeados pelo Estado - por outros nomeados por Roma. Neste sentido, como mostra DI STEFANO & ZANATTA (p. 214 e Ss.), o que se observa a partir de 1820 é que no período pós-revolucionário, tanto o discurso religioso como o político estiveram em muito imbricados e dependiam um do outro para se legitimarem.

Porém, segundo MALLIMACI (2006), para além dos católicos, já a partir de 1819 observa-se alguma presença protestante, sobretudo presbiteriana, em Buenos Aires, resultado da lei de 1825 que regulava a liberdade de culto em território platino. Tal presença é reforçada quando em 1827 funda-se Buenos Aires a British School Society, presidida pelo reverendo John Armstrong, e a Presbyterian Congregation, que encabeçam a lista junto a outras instituições afins. Além disso, o que se observa a partir de 1830 é que,

Además, y más allá de las convicciones personales de quien conducen los destinos de las provincias argentinas, la religión y los asuntos eclesiásticos representan siempre una cuestión de Estado, y ello basicamente por dos razones: la primera es que la Iglesia Católica es la única institución que, a pesar de la profunda crisis que afecta al clero desde la revolución y del grado de desarticulación a que la ha llevado la caída del poder central en 1820, conserva su presencia en cada una de las provincias de la Confederación y constituye, por decirlo de algún modo, una instancia de dimensión supraprovincial dentro de un cuadro político caracterizado por la fragmentación política en catorce provincias soberanas. La segunda razón es que el catolicismo representa, en la visión de los gobernantes del período, el único elemento de cohesión social capaz de contrarrestar los efectos negativos de décadas de trastornos y de guerras. (DI STEFANO & ZANATTA, 2009, p. 244-245)

Neste sentido, é emblemática a seguinte passagem de DI STEFANO & ZANATTA (2009, p. 245) que mostra como a relação entre o político e o religioso era vista pelos governantes:

Rosas expresará en una carta a Castro Barros esta idea de que la irreligión y la anarquía son los principales enemigos de la hora, y de que, consecuentemente, llevar al triunfo "la causa del altar y la de la paz" constituye un objetivo de urgente concreción.

É com base nestes objetivos que Rosas em seus primeiros anos de governo implementa uma série de medidas em grande parte simpáticas a

hierarquia católica como o término da obra da catedral, a reparação de alguns templos e o fechamento do comércio no horário das missas, ao mesmo tempo em que ordena a confecção de registros para controlar as atividades protestantes, etc. Isso tudo fez com que, em 1835, fosse grande, entre a hierarquia católica, o apoio a Rosas em todas as paróquias provinciais e da capital federal. Assim, Rosas pensava a Igreja como parte da maquinaria do Estado, como o fez Rivadavia a seu tempo, de tal maneira que em 1830, ao percorrer o norte da campanha buenarense,

El gobernador se ocupa de inspeccionar el estado de las parroquias y verificar el buen o mal funcionamiento del servicio pastoral. [Neste Sentido] [...] Rosas está tan convencido de la pertinencia de sus intervenciones en materia que llega al punto de dar instrucciones a los párrocos acerca de cómo deben desempeñar su labor pastoral y hasta del modo en que deben ordenar sus plegarias: los curas de campaña, muchos probablemente con perpejidad, reciben la puntillosa instrucción de rezar después de rosario determinadas oraciones, entre ellas un padre nuestro en sufragio por el alma de Dorrego. (DI STEFANO & ZANATTA, 2009, p. 247)

Neste sentido, como colocam os referidos autores, são interessantes as intervenções de Rosas frente a debilidade institucional e a paralisia em que se encontra a Igreja na Argentina, onde o governador acaba por assumir tarefas que competem a hierarquia eclesiástica, de modo que a Igreja Católica é para Rosas uma parte do aparato burocrático do Estado e possui, no interior do Estado, funções precisas. Isso fica claro, principalmente, em algumas atitudes do governo na medida em que: 1) a organização pastoral da campanha se enquadra dentro de uma estratégia política e de um projeto de Estado que prevê a necessidade de reforçar ao mesmo tempo a presença do Estado e a assistência religiosa nessa região; e, 2) que neste esquema, os párocos devem atuar de acordo com outros representantes políticos do Estado, enquanto juízes de paz e autoridades civis. Assim, neste período a adesão dos párocos, a causa federal torna-se mais importante do que seus dotes morais e intelectuais, uma vez que eles serão os propagandistas do regime na capital e no interior da Argentina que, junto com o estado, criam elementos aglutinantes de enorme força simbólica através de rituais e representações.

Nas festas patrióticas também era recorrente o uso de símbolos religiosos que mostravam a realidade de forma maniqueísta, onde o bem era simbolizado pelas forças federalistas e o mal pelos unamistas, estes últimos,

opositores do governo. Subentendia-se que os defensores da religião e de Deus deviam lutar contra as forças diabólicas que tentavam destruir a ordem política e religiosa. Havia também o culto à imagem do governador, que na catedral tinha lugar ao lado do altar, de modo que rituais cívicos e religiosos se confundem durante os dois governos de Rosas¹²⁵. Sobretudo, observa-se que,

[...] A partir de mediados do siglo se va haciendo cada vez más evidente la progresiva secularización de sectores de la sociedad argentina, la paulatina autonomización del discurso político a respecto del religioso y el desarrollo de cierta animadversión de los círculos políticos liberales hacia ciertas modalidades del catolicismo que, por su parte, también avanza hacia posiciones de mayor intransigencia, tanto en la Argentina como en todo orbe católico. (DI STEFANO & ZANATTA, 2009, p. 282)

Com isto, o catolicismo se vê obrigado a rever seu espaço na sociedade, na medida em que a opinião pública e o Estado acabam, com o processo de secularização do clero secular, por desalojá-lo gradativamente dos espaços que a Igreja Católica ocupava até o início do século XIX. Na convenção constituinte de 1853 chega a ser discutido se o catolicismo deve ser declarado como religião do Estado e, em tal caso, em que termos deve a Igreja Católica incorporar direitos que já goza na prática. Porém, é aprovado o texto do deputado Alberdi que, em seu artigo terceiro, define que “la Confederación adopta y sostiene el culto católico, y garantiza la libertad de los demás”, ao mesmo tempo em que, exige do presidente e do vice-presidente da nação que, estes, devam professar a religião católica.

Ao longo do século XIX surge também forte na Argentina o laicado católico enquanto um novo ator social até então inexistente, que será o embrião de outros movimentos, instituições e grupos religiosos que terão no século XX um lugar de destaque nas relações que se tecerão entre o Estado e a Igreja, em especial, o movimento que ficou conhecido como Ação Católica. Assim, a partir da segunda metade do século XIX a igreja conseguirá, mesmo que de forma embrionária, iniciar uma recuperação do antigo clero de modo que,

El catolicismo argentino ha de hacerse también a la idea de ser parte de una sociedad que ya no le pertenece por entero y en la que las reglas del juego han variado demasiado y demasiado velozmente, una sociedad en la que hay libertad para sustraerse a su voluntad, una sociedad que por momentos le cuesta entender. Para vivir en ella deberá ensayar nuevas formas de acción, nuevos esquemas

¹²⁵ Entre os anos de 1829 e 1832 e entre 1835 e 1852.

asociativos, nuevos instrumentos de lucha. Deberá aprender a pelear por un espacio que pocas décadas atrás nadie habría osado disputarle, y será justamente al calor de estas dolorosas lecciones del siglo XIX que habrá de forjarse la Iglesia que conocemos. (DI STEFANO & ZANATTA, 2009, p. 312-313)

Encerrava-se assim o século XIX com profundas mudanças sociais, políticas e econômicas que colocavam a Argentina, após o reconhecimento da sua independência pela coroa espanhola em 1857 e sua federalização em 1880, no seio da modernidade, o que exigia também da Igreja Católica a adesão a essa nova realidade que se descortinava a sua frente. Não havia dúvida que a Igreja Católica argentina detinha, devido ao processo de secularização levado a cabo pelo Estado no período que antecede o reconhecimento de sua independência, uma estrutura eclesial bastante débil e limitada e que, também, gozava de pouca influência e prestígio no interior da sociedade argentina de modo que, pouco a pouco, a Igreja foi libertando-se de seus traços coloniais, ao calor de muitos conflitos e transformações que se fizeram presentes nas últimas duas décadas do século XIX. Na realidade, a Igreja Católica torna-se mais autônoma e moderna, capaz de enfrentar as novas exigências do novo século que se iniciava. Por isso mesmo,

[...] Estos conflictos representaron, también en la Argentina, el síntoma de la progresiva separación entre la autoridad temporal y la espiritual, el Estado y la Iglesia, el ciudadano y el fiel, orgánicamente unidos en el pasado. Una separación que no se limitaba a la esfera política, sino que afectaba globalmente la vida de las personas y que, lejos de ser específica de la Argentina, revelaba su sintonía con el “espíritu de los tiempos”, signado por el ocaso del poder temporal de los pontífices y por la vasta difusión en el mundo occidental de ideas, conductas y valores típicos de la sociedad burguesa, eminentemente seculares. (DI STEFANO & ZANATTA, 2009, p. 321)

Fruto deste processo de criação de uma nova arena pública, o Estado se obriga a tomar para si novas e complexas funções outrora exercidas pela Igreja. É assim que, com a elevação da diocese de Buenos Aires a Arquidiocese no ano de 1865 e as mudanças introduzidas pelo Concílio de Bispos da América Latina no ano de 1899, relativas as relações de Buenos Aires com Roma, inicia-se a consolidação do Estado Nacional e a consequente romanização da Igreja Católica argentina.

Todavia, não podemos dizer que a Igreja não tinha interesses nessas novas adaptações, uma vez que o Estado lhe oferecia uma posição chave dentro de sua arquitetura institucional. Assegurava-lhe legitimação e influência

pública de modo que, enquanto *instrumentum regni*, a classe política não abria mão de seus privilégios sobre as dioceses e o clero secular¹²⁶. Neste sentido, na última década do século XIX se atenuam as tensões e conflitos entre o Estado e a Igreja de modo que se estabelece entre o governo e a Santa Sé relações regulares que permitem que se defina um *modus operandi* para a designação dos bispos. Abre-se, a partir de então, um espaço para consolidação institucional da Igreja.

Na esteira do exposto importa destacar o papel que desempenharam os imigrantes em território argentino, italianos, franceses e alemães, nas duas últimas décadas do século XIX, na medida em que se dedicaram a organizar o catolicismo na nova pátria difundindo as doutrinas vigentes em seu país de origem. Isto acabou por imprimir um certo dinamismo ao catolicismo argentino. Além disso, importa destacar também que, por terem vivido em seus países de origem experiências de luta contra o Estado laico, deram ao catolicismo argentino um grande impulso no que tange a renovação intelectual e ao caráter combativo de luta contra as posturas liberais adotadas pelo Estado argentino.

Neste sentido, ao mesmo tempo em que avançava o processo de romanização da Igreja, crescia também a oposição da classe política com vistas a manter seu espaço e influência dentro do aparato eclesial. Todavia, com a intensificação das relações entre a Igreja argentina e a Santa Sé, este espaço foi aos poucos sendo esvaziado e as relações entre o poder temporal e o poder espiritual iam sendo, cada vez mais, questionadas por parte do clero secular e de seus representantes. Todavia, até o início do século XX não será possível, ainda, falar-se das relações entre Igreja e Estado como esferas separadas uma vez que, desde a independência, a Igreja havia sido uma parte do Estado e de seu corpo político, ao mesmo tempo em que o catolicismo era tido como elemento fundante da sociedade e da legitimidade do Estado.

Com o passar do século as tensões se intensificaram e começaram a delinear-se alguns limites entre aquilo que pertence ao político e aquilo que pertence ao religioso, sobretudo em virtude de acordos entre o Estado argentino e a Santa Sé. Contudo, isto não impedia que a elite política argentina, de caráter liberal, confiasse à Igreja uma função civilizatória que,

¹²⁶ Como o sistema de ternas previsto na Constituição para seleção e escolha do episcopado. Além disso, temos que até 1884, o Estado financiou os seminários com vistas a formar um clero fiel a Constituição e aos princípios que orientavam aqueles que estavam no poder.

A par de la escuela y del ejército, habría de sostener la obra pedagógica del Estado difundiendo a través de la caridad y de la enseñanza de los valores cristianos, las modernas virtudes cívicas y el patriotismo entre los ciudadanos - nativos e inmigrantes - de las distintas clases e provincias. (DI STEFANO & ZANATTA, 2009, p. 353)

Assim, do ponto de vista das elites católicas, esse Estado “neutro” representava uma verdadeira heresia de modo que para a Igreja, apoiar o Estado significava descristianizar a Argentina em nome de princípios abstratos estranhos a sua tradição e trazidos daqueles países onde o ataque a Igreja havia sido mais virulento (DI STEFANO & ZANATTA, 2009). Neste sentido, laicizar o Estado, do ponto de vista da Igreja, violava a união orgânica que o havia ligado a ela com finalidade de “edificar o Reino de Cristo sobre a terra”. Conseqüentemente, ao abdicar de tal função, o Estado perdia legitimidade e se enfraquecia em diversos estratos sociais onde a Igreja possuía influência superior a sua.

E sopravam livremente sobre a Argentina os ventos secularizantes que entre 1881 e 1888, através das políticas liberais, buscavam confinar o religioso no âmbito do privado negando-lhe, assim, a função de tutelar a esfera pública. Admitia-se, a partir de então, a apelação a tribunais civis para as sentenças eclesiásticas, instituía-se o registro civil, secularizava-se os cemitérios e laicizava-se a educação¹²⁷, sendo esta gratuita e obrigatória para todos os cidadãos. Ganhava assim, na Argentina, espaço um programa fortemente secularizador, herdeiro dos estados ditos “mais civilizados”, que anteriormente levaram a cabo o processo de laicização em suas cartas constitucionais.

Porém, tais ventos, não sopraram por muito tempo e, já no início do século XX, Igreja e Estado voltam a se aproximar em prol da construção de uma identidade nacional na qual o catolicismo era tido como elemento aglutinador. Será, também, devido ao fracasso da União Católica, fundada em 1911, que, depois de décadas fora da política de uma maneira geral, a Igreja, através do movimento suprapartidário denominado Acción Social, voltará a essa seara a partir do início dos anos de 1930.

Presentado en estos términos, el escepticismo pesimista de la

¹²⁷ Contudo, ao mesmo tempo em que laicizava a educação, a lei 1420, decretava o fim da obrigatoriedade do ensino religioso católico nas escolas, todavia, não a excluía, tornava-a facultativa. Também nesse período se funda a União Católica, um partido político que seguia o molde outros partidos europeus e que tinha como objetivo combater o liberalismo.

primera década del siglo XX habría de transformarse en una auténtica apoteosis del catolicismo. Sin embargo, en realidad, lo que ocurrió fue distinto y lo que parecía una “apoteosis” no era sino el comienzo de una “revancha” católica. Lo que importa de todos modos destacar es que la distancia que separa los tonos oscuros de principios de siglo y los más otimistas de treinta años después fue colmada por la progresiva consolidación institucional y doctrinaria de la Iglesia. Consolidación que, unida a la progresiva decadencia de las certezas del evolucionismo positivista que tanto había permeado la clase dirigente argentina, que habían se esfumado en los campos de batalla de la Primera Guerra Mundial, en las revueltas obreras de 1919-1921, en la crisis del Wall Street de 1929 y en otros numerosos e colosales traumas, creó condiciones para el renacimiento católico y justificó la confianza en la Iglesia (DI STEFANO & ZANATTA, 2009, p. 367)

Como se pode ver, a questão católica sempre esteve presente ao longo dessas três décadas. Contudo, ao invés de manifestar-se no campo político, optou-se por ocupar espaço no campo social a partir de seu braço político, a Acción Católica. Neste sentido, o que se observa daqui para diante é uma mudança no perfil de atuação da Igreja que, através de outras ações, vai ganhando espaço em outras esferas do social. Os ideais que orientaram a Igreja na primeiras décadas do século XX foram sobretudo aqueles ligados a luta contra as ideologias seculares vigentes no projeto liberal. A isto esteve sempre associado a sua reestruturação e reorganização enquanto instituição e a intensificação e aprofundamento da vida religiosa no seio de diversos estratos sociais que, desde o final do século passado, devido as debilidades organizacionais da Igreja, haviam ficado em descoberto em termos pastorais.

A Acción Católica nasce, assim, com o objetivo de agregar os diversos movimentos e manifestações existentes entre o clero secular e o laicado pois possuía as características necessárias para tornar-se o veículo de expressão de um catolicismo militante que estava decidido a não pactuar com a ordem política e social fundada pelas elites liberais que junto com Uriburu tomaram o poder no início dos anos de 1930. Nesse sentido, sua base ideológica baseava-se na ideia de que somente com uma presença autônoma no campo social se poderia conquistar a influência que nunca tiveram no plano político, a exemplo do observado na Alemanha e na Itália, *locus* donde esse modelo de ação havia sido concebido. Se tratava, portanto, como coloca DI STEFANO & ZANATA (2009, p. 388) *de hacer madurar una “democracia cristiana” entendida no tanto como um “partido católico” sino más bién como movimiento social, dirigido a reintroducir la doctrina social de la Iglesia, primero en las relaciones sociales y luego, como reflejo, en el orden político.*

Disto decorre que grande parte das autoridades eclesiásticas, baseadas na ideia de apostolado hierárquico, recusavam a formação de um partido político. Contudo, apoiavam, através da Acción Católica, candidatos católicos pertencentes aos mais diversos partidos políticos. Todavia, isso não significa que durante os anos de 1930 os católicos não estivessem inseridos na política; estavam, sim, só que desta vez, inseridos na Acción Católica, submetidos a hierarquia eclesiástica, sendo esta alheia e superior a política partidária. Com isto, começa-se a produzir na Argentina “uma espécie de viagem do catolicismo ao centro da nacionalidade” na medida em que crescia a sua aceitação entre a maioria dos membros da classe política, da intelectualidade e dos cidadãos de que o catolicismo se constituía no núcleo constitutivo da identidade argentina. Tal concepção foi-se sedimentando no “mito argentino” e na ideia da “argentinidad” através de uma progressiva transformação dos elementos simbólicos constituintes da nacionalidade¹²⁸.

Neste sentido, a exemplo da sociedade argentina que se modernizava e se tornava uma sociedade de massas, a Igreja, também, foi aos poucos se convertendo em uma instituição cada vez maior e mais complexa. A partir de então o episcopado passa a compartilhar um novo espírito de ação que o aproximava dos grandes temas que estavam em voga na sociedade argentina, assim como das questões sociais e do debate sobre a “nacionalidade” e a “argentinidad”. Na prática, isso significava que os objetivos da Igreja continuavam amparados dentro do horizonte de um integralismo católico e de um imaginário teocrático que aspirava um regime de cristandade. Em outras palavras,

Más que representar al “pueblo” frente al Estado y defender espacios de “liberdad” ante sus abusos, la Iglesia se propuso reconquistar el Estado para convertirlo en instrumento de la recristianización de la sociedad, uniendo nuevamente lo que el Estado laico había separado: la Iglesia y el Estado, el ciudadano y el feligrés. Dado que tal fractura se había producido realmente y que la secularización de la sociedad no dejaba de avanzar, era evidente que no bastaba con “defender” a la cristandad del absolutismo estatal, sino que resultaba imprescindible, para “instaurare omnia in Christo”, que el Estado interviniera activamente asumiendo las funciones de protector y defensor de la catolicidad [...] (DI STEFANO & ZANATTA, 2009, p. 431)

¹²⁸ Através, por exemplo, da progressiva incorporação da simbologia católica a liturgia patriótica, do fomento das peregrinações a Virgem de Luján e a construção de uma nova basílica para ela em Buenos Aires, entre outras.

Após o golpe militar de 1930 a Igreja conseguiu reconquistar vários espaços que havia perdido nas primeiras décadas do século XX. Neste contexto, cresceu a influência dos atores corporativos, a saber, o exército e a Igreja, que serviam como fonte de legitimação do Estado através da construção simbólica de uma nacionalidade argentina fundada no catolicismo e na ideia da argentinidade que tinha como pilares fundamentais o Exército e a Igreja. Alia-se a isto a progressiva incorporação da liturgia religiosa na política a partir do governo de Agustín P. Justo. Outrossim, deve-se ter claro ainda que, enquanto pilares da ideia de argentinidade, Exército e Igreja estreitaram seus vínculos ao ponto de o primeiro outorgar-se o papel de “exército cristiano”, assumindo para si a guarda do mito da nação católica.

Já com a chegada de Perón ao poder, em 1946, a relação entre exército e igreja se torna mais estreita e servirá também a ele como fonte de legitimidade. De fato, nos três anos que seguiram a ascensão ao poder de Perón, a Igreja foi um dos bastiões sobre os quais se baseou a consolidação do peronismo, apoio este que se baseava fundamentalmente nos aspectos políticos e sociais do programa de Perón que se aproximava muito do projeto católico de nação. Já no que se refere a crise que levou à queda de Perón tem-se que esta deu-se sobretudo a partir do seu rompimento com a igreja e a consequente promoção do justicialismo que tentava alijar a Igreja dos muitos espaços ocupados por ela junto ao Estado.

Com a queda de Perón inicia-se um novo movimento de aproximação com o Estado e o governo de Aramburu, o qual fez várias concessões à Igreja em prol de uma aliança. Assim, revoga a lei do matrimônio e reconhece os títulos emitidos por universidades privadas, permitindo a fundação de duas universidades católicas, nos anos de 1957 e 1958. A isto alia-se a criação de doze novas dioceses e do bispado castrense. Deste modo, após a crise de 1955, a Igreja começa a se afirmar como uma instituição central com grande influência no campo político, impondo-se como elemento determinante aos olhos daqueles que estavam atrás do poder, os militares.

Já as décadas de sessenta e setenta foram repletas de conflitos entre Igreja e Estado de modo que muitos membros do clero foram perseguidos e mortos devido suas posições radicais assumidas após o Concílio de Vaticano II e a assembleia do Conselho Episcopal Latino-americano (CELAM) realizado em 1968 em Medellín. Como consequência, teremos nessas duas décadas o

enfraquecimento do braço político da Igreja, a Acción Católica, fato que levará a Igreja a perder parte de sua influência entre a juventude argentina e os sindicatos operários, *locus* primeiro de influência deste movimento. Isso servirá para que, segundo BELIVEAU (2006), pela primeira vez sejam questionados os limites que separa o político do religioso.

Todavia, em junho de 1966 os militares acionarão novamente o mito da “nação católica” como fundamento da ordem política que reconhecia na Igreja e em sua doutrina a fonte de sua própria legitimidade. Contudo, dada a grande fragmentação do clero e a crescente implementação dos princípios propostos pelo Vaticano, a Igreja tomará para si a causa dos mais pobres e oprimidos, minando a legitimidade do governo militar, que tinha a Igreja Católica como fonte de legitimação. E, novamente, a Igreja vai aos poucos se aproximando do justicialismo que retorna ao poder com a vitória de Perón, nas eleições de 1973.

Portanto, desde o golpe militar de 1976 as forças militares acionaram bastante o mito da nação católica com vistas a legitimar o modelo de organização social que se propunham a implantar. Isto auxiliou para que obtivessem a simpatia de amplos setores do clero católico. Tratava-se, sobretudo, de uma antiga união que já existia entre a Igreja e as Forças Armadas, ambos constituindo os pilares fundamentais da nacionalidade e daquilo que é ser argentino, a argentinidade. E será como guardião da democracia, da nacionalidade, da identidade e da unidade nacional que a partir dos anos de 1980 a Igreja se colocará como um poder moral e de veto destinado a manter a ordem social em prol da nação católica.

Neste sentido tem razão MALLIMACI (2006, p. 72 e ss.) ao afirmar que na Argentina já fazem alguns séculos que os vínculos entre religião e política perduram e *son de múltiples vías pasando por el acionar de la sociedad política en búsqueda de legitimidade religiosa como de la sociedad religiosa en relacionarse con el Estado para ampliar su presencia en la sociedad.*

Além disso, diferentemente do que se observa em outros países, na Argentina o Estado financiou diretamente o culto católico e criou a Secretaria Nacional de Cultos Não-Católicos, onde todos os cultos, a exceção dos católicos, deveriam estar registrados para funcionar em território argentino. Nesse ínterim ampliam-se direitos sociais e novas leis são criadas, amplia-se a cidadania às mulheres, grupos indígenas, crianças, homossexuais, lésbicas,

grupos afro, etc. Neste contexto, cresce a discussão pública sobre determinados temas, tais como a saúde reprodutiva, onde velhos atores cristãos perdem espaço em favor de novas religiosidades emergentes, principalmente, aquelas ligadas ao segmento evangélico, segundo MALLIMACI (2006).

Deste modo, a partir da crise política, econômica e social pela qual passou a Argentina desde meados dos anos de 1980, houve entre os membros pertencentes à classe política uma violenta perda de credibilidade, principalmente de algumas lideranças partidárias. Isto favoreceu o surgimento na cena pública de uma série de grupos religiosos católicos e evangélicos que se colocam como defensores da moral e da ética, ganhando, inclusive, cada vez mais espaço na cena pública e na mídia. Neste sentido, como nos lembra BELIVEAU (2006), grande parte do diálogo a partir de então dar-se-á através de dois caminhos distintos quais sejam, de um lado entre as instituições políticas e as instituições religiosas, leia-se Igreja Católica e, de outro, entre lideranças políticas dos movimentos que se projetam para a sociedade e os dirigentes políticos de uma maneira geral.

Porém, segundo MALLIMACI (1995) o monopólio católico criado, consolidado e desenvolvido a partir dos anos de 1930, que vinculava identidade religiosa, nacionalidade e argentinidade, foi rompido no final dos anos de 1980 com uma profusão de novas religiosidades emergentes, sobretudo aquelas do espectro pentecostal. Em sua opinião,

Este é um dos principais elementos a serem considerados na hora de analisar a atual situação. A regulação católica deixa de ser a única privilegiada na relação Estado-sociedade-grupos religiosos, surgindo novos atores que diversificam seus pertencimentos, produzindo-se novas competências em um mercado de bens simbólicos cada vez mais desregulado. (MALLIMACCI, 1997, p. 78)

Assim, segundo MALLIMACCI (1997) e ESQUIVEL (2003), os evangélicos vêm crescendo na Argentina e ocupando espaços sociais cada vez maiores, em especial no campo político, como mostrado em capítulo anterior destinado a esse grupo em específico. Da mesma forma, deve-se ter claro, segundo MALLIMACI (2006) que quando nos ocupamos com diferentes grupos religiosos, entre eles, a principal instituição que controla, modera e racionaliza grande parte dos valores e comportamentos que são comuns a estes grupos, desde muito tempo, é a Igreja Católica. Contudo, existem grupos

religiosos minoritários que se organizam a partir de outras religiosidades como é o caso, por exemplo, de Anabella Schiaffino e a Lista 179 e, estes, também não devem ser desconsiderados¹²⁹.

Portanto, tanto no Brasil como na Argentina, o catolicismo esteve sempre na seara do poder, obtendo muitos dividendos e defendendo seus interesses, como bem coloca ESQUIVEL (2003, p. 220), ao comparar o caso argentino e brasileiro. Em ambos os países, a igreja católica *agiu como se a cultura da população fosse integralmente católica e, dessa posição de poder, interpelou o poder do Estado*.

A importância das redes religiosas transnacionais na configuração do campo religioso das três metrópoles analisadas nesta tese, sobretudo na conformação dos imaginários religiosos e políticos, será objeto do próximo e último capítulo.

¹²⁹ Além deste temos ainda o relato do caso de quatro candidaturas de pastores evangélicos pentecostais nas eleições de 2007 no conturbado buenarense, a qual, é relatada por CARBONELLI (2009). São eles: o pastor César Castets que preside a Igreja Batista Renovada “Un Encuentro con Dios” da localidade de Adolfo Sordeaux pelo Partido Unidad Federalista (PAUFE); a pastora Karina Luna de Lara do ministério “Unión de la Generación con una Nueva Excelencia” pelo partido Propuesta Republicana (PRO); Anibal Villordo da igreja “Fuente de Gozo” da localidade de Boulogne pelo distrito de San Isidro; e, do pastor Cristian Rosales da igreja pentecostal “La Hermosa del barrio El Ceibo” pelo distrito de Lanús. Dentre as principais motivações por estes citadas para sua entrada no campo político está a preocupação social e a vontade de mudar a realidade social dos distritos onde, estes, têm seu domicílio eleitoral. Neste sentido, temos ainda que muitos evangélicos foram eleitos nas últimas eleições na Argentina, entre os quais, se destacam os casos dos deputados nacionais Cynthia Hotton e Hugo Acuña; do vice-governador da província de Misiones, o pastor Pablo Tschirsch; e dos conselheiros dos distritos de Ituzaingó, Mario Revel, e de San Isidro, Marcos Hilding Olhsson.

CAPÍTULO 6. RELIGIÃO E POLÍTICA NOS TRÊS PAÍSES DO MERCOSUL: UMA ABORDAGEM COMPARATIVA.

O objetivo do presente capítulo é realizar alguns apontamentos acerca das relações que se tecem entre imaginários religiosos e políticos nas três capitais sul-americanas estudadas, a saber: Porto Alegre, Buenos Aires e Montevidéu. Para isto, centramos a análise nos fluxos que recobrem duas redes transnacionais, uma ligada às religiões de matriz africana e afro-brasileira e, outra, que envolve diversos grupos evangélicos de matriz pentecostal e neopentecostal que interagem neste espaço geográfico-cultural.

Relativamente às religiões de matriz africana e afro-brasileira tais fluxos parecem ser, em grande parte, unidirecionais. Destaca-se, neste sentido, o fato de que tanto o Uruguai como a Argentina mostram-se, na atualidade, preferencialmente como detentores de uma posição de receptores de mães e pais-de-santo, provenientes do Brasil, desde meados dos anos 1970, e, mais recentemente, a partir dos primeiros anos deste novo século, da Nigéria.

No que se refere aos evangélicos, tanto de matriz pentecostal como neopentecostal, tais redes se mostram muito mais intrincadas e apontando para diversas partes do mundo, não só no que tange a grandes denominações já institucionalizadas e tidas como notadamente brasileiras, como é o caso da Igreja Deus é Amor (DA), da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e da Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD), como também de outras que possuem um modelo organizacional de base congregacional ou de célula e que, diferentemente das primeiras, possuem uma membresia de no máximo 20.000 fiéis. É o caso, por exemplo, do ministério Cruzadas de Fé (CF), pastoreado por Isaías Figueiró no Brasil e, na Argentina, da Igreja Rey de Reyes (IRR). Contudo, modelos organizacionais híbridos se fazem presentes, como é o caso da Igreja Batista Renovada (BRASA) que, apesar de basear-se em modelo congregacional adentra ao campo político a partir da interação com redes da qual, a priori, não faziam parte em função de sua constituição histórica diferenciada¹³⁰.

Assim, no caso das igrejas de matriz pentecostal e neopentecostal a

¹³⁰ Neste sentido, importa lembrar que, muito mais do que uma religião autóctone ou “made in brazil”, os batistas, antes de mais nada, derivam de um modelo expansionista inglês e norte-americano ligado ao trabalho de missão e a salvação de almas no novo mundo e que por isso, possuem, marcos histórico-interpretativos um pouco diferenciados de outras igrejas de matriz, também, evangélico-pentecostal.

situação parece ser diferente daquela observada entre os religiosos pertencentes às religiões de matriz africana e afro-brasileira, uma vez que os fluxos entre pessoas e países irá, em grande parte, depender das redes pessoais existentes entre pastores e ministérios diversos, assim como da forma como essas redes transnacionais estão estruturadas em termos de financiamentos, acordos e interesses evangelísticos de cada um daqueles que nestas redes interagem.

Neste sentido, pensar a religião no contexto transnacional envolve entender essa dinâmica e a forma como esta se assenta no interior do imaginário coletivo e produz, nele, diferentes representações acerca do político e do religioso, em especial no que tange a forma como estes se colocam tanto no campo político como no religioso em função de diferentes marcos interpretativos do real e do conhecimento das “regras do jogo” (BOURDIEU, 2007). Outrossim, no intuito de dar conta do “dito” e do “não-dito” no que se refere a especificidade dessas redes nota-se que entrevistas realizadas com pastores, pais-de-santo e políticos, entre os anos de 2007 e 2009, apontam para a existência de diferentes estratégias de expansão destas religiões, tanto as de matriz africana e afro-brasileira como as de matriz pentecostal e neopentecostal.

Especial destaque deve ser dado, neste caso, a três fatores que parecem ser determinantes na forma como as redes estão estruturadas em função dos diferentes agentes que compõem e nelas interagem. São eles: 1) as redes de instituições, pessoas, interesses, instituições e financiamentos das quais fazem parte cada um dos atores envolvidos; 2) a posição que cada agente ocupa na rede; e 3) os interesses que os agentes possuem em firmar bases sólidas para fora de seu território nacional. Destaca-se ainda que, para além dessas questões, dados recentes de pesquisa etnográfica e de questionários apontam, como vimos anteriormente, para a existência de uma matriz cultural comum, fato que parece facilitar a conjunção de subsunçores específicos em torno de um imaginário comum e de um *ethos* social peculiar existente na área cultural cisplatina (RAMA, 2001).

6.1. Religião e política no contexto transnacional: diferentes formas de ser e estar na política

A pesquisa de campo realizada junto a determinados atores religiosos e políticos de Porto Alegre, Montevideu e Buenos Aires, permite evidenciar como estas redes de pastores e/ou pais e mães-de-santo estão estruturadas em termos locais, nacionais e transnacionais. Em especial, como as redes se estruturam em função de centros de poder e prestígio que se encontram fora da territorialidade geográfico-espacial de seu país, ora apontando para algumas cidades brasileiras¹³¹, ora para outros países e cidades do continente sul-americano e do mundo¹³².

No caso dos afro-brasileiros, tal fluxo religioso tem como centro geográfico os terreiros e casas de religião, principalmente de Batuque e Quimbanda, existentes em Porto Alegre, onde é comum, dentro de sua mitologia imagético-fundacional, a referência a preceptores e religiosos provindos, em sua maioria, desta cidade. Neste sentido, mesmo depois de dez anos da publicação de Axé MERCOSUL, escrito por Ari Pedro Oro, pouca coisa mudou. Não é muito difícil, em determinadas festas e obrigações realizadas em terreiros de Buenos Aires, encontrarmos com Mãe Yeda de Ogum, de Porto Alegre, ou, ainda, no caso do Montevideu, a referência à época em que pai Ailton de Oxalá andava por essas bandas do Rio da Prata.

Contudo, diferentemente do que parece, a presença de pais e mães-de-santo brasileiros nas duas margens do Rio da Prata se dá muito mais no plano fundacional do que, propriamente, no âmbito de sua presença física. Isso se dá, sobretudo, por duas razões. A primeira reside no fato de haver hoje, tanto no Uruguai como na Argentina, um grande número de pais e mães-de-santo

¹³¹ Como é o caso, por exemplo: da Igreja Batista Renovada argentina da qual faz parte Anabella Schiaffino que aponta para um contato que teve com o missionário R. R. Soares da Igreja Internacional da Graça de Deus com sede mundial na cidade do São Paulo; da Igreja Batista Renovada do uruguia que possui relações pessoais e profissionais fortíssimas com o pastor Luiz Bazerque de Igreja Batista Renovada de Porto Alegre, servindo inclusive como parceira desta na realização de atividades de missão desta, a qual possui um curso para aqueles que realizam trabalho de missão no exterior e realizam nesta e em outras igrejas batistas localizadas em diferentes províncias, uma espécie de estágio de cerca de 20 dias, onde são colocados em prática os conhecimentos de apreendidos em cerca de um ano e meio de curso realizado na sede da referida igreja em Porto Alegre.

¹³² Como é o caso, por exemplo: da Igreja Rey de Reyes que, segundo Joaquín Algranti em texto publicado na revista Debates do NER, contou com a presença de Cláudio Freidzon em Dallas e New Jersey (Estados Unidos), em Málaga (Espanha), em Paris (França), e que em novembro de 2009 se preparava para ir a Curitiba/PR (Brasil) para um evento promovido por uma igreja local que conta com uma membresia de cerca de 20 mil fiéis; ou ainda, no caso sul-americano, da sede nacional da Igreja Deus é Amor do Uruguai que, em maio de 2009, preparava um de seus pastores para o trabalho de missão na Cidade do México; entre outros.

prontos, que possuem um grande número de filhos-de-santo, fato que enseja muito menos a presença física dos preceptores brasileiros. A segunda, que, diferentemente da geração anterior, esses novos pais e mães-de-santo estão muitos mais inseridos em uma rede local buenarense, ou montevideana, onde se iniciaram na religião, e não a uma rede de preceptores religiosos localizados fora das fronteiras nacionais de seus países.

Todavia, também não é tão incomum que encontremos na casa de Mãe Yeda de Ogum, de Pai Cléon de Oxalá e Jorge Verardi de Xangô, em Porto Alegre, filhos-de-santo argentinos que estão aqui para se “aprontarem” na religião. Algo também constatado por DE BEM (2007) em relação ao caso uruguaio, onde, na casa de Mãe Chola, em Santana do Livramento, era comum a presença tanto de pais e mães-de-santo uruguaios como brasileiros.

A isto deve-se agregar o fato de que, apesar de Mãe Chola estar do lado brasileiro da fronteira, ela possui relativa presença na cena montevideana, onde mantém uma casa de religião frequentada por pais e mães-de-santo da capital uruguaia por ela iniciados e/ou que estão sob sua orientação religiosa com vistas a se tornarem, também, ialorixás e babalorixás, como seus preceptores religiosos.

Já no plano político, as redes constituídas entre os afro-religiosos se mostra, em grande parte, sobreposta à religiosa, uma vez que esta se relaciona sobretudo, com a garantia de direitos constitucionais ligados a liberdade de culto, a formação de entidades representativas diversas e a lutas históricas do movimento negro. Porém, essas bandeiras de luta estão muito mais ligadas a uma disputa entre lideranças, que buscam ocupar um lugar de prestígio no meio do qual fazem parte, do que a uma luta por direitos universais.

Em torno de associações e movimentos políticos pontuais acaba por emergir, desse modo, uma rede de relações entre pessoas que não difere em muito daquela que se observa no plano religioso, ligada, na maioria das vezes, a certa descendência-de-santo e/ou vínculos fraternais entre pessoas que dela participam (MEIRELLES, 2008a).

Neste sentido, apesar de dispersa, essa rede possui especificações de lutas que ocorrem nas sociedades nacionais específicas, como, no caso argentino, os esforços visando o reconhecimento de suas práticas religiosas e a busca de uma maior liberdade no que tange a forte ingerência do catolicismo

no interior do Estado através da Secretaria de Cultos.

Já no Uruguai, o que se observa é algo diverso. Há um interesse, que vigora no meio afro-religioso, de se incorporar ao político institucional. Neste sentido, a rede política que gravita em torno da Mãe Susana de Oxum, através da Lista 7777, busca levar para o campo político uma série de questões relacionadas a essa prática religiosa específica e a combater a aporia que se produz entre as religiões afro-brasileiras e evangélicas, especialmente após a entrada da Igreja Universal do Reino de Deus naquele país.

Já entre os evangélicos de matriz pentecostal e neopentecostal, a situação é um pouco diversa daquela observada no segmento afro-brasileiro naqueles países. Emergem deste segmento específico pelo menos três redes que não possuem “nós” em comum, mas que estão assentadas sobre fortes estruturas organizacionais, sobre objetivos religiosos específicos e, ou ainda, sobre projetos políticos locais conduzidos por aqueles grupos religiosos.

No que tange aos grupos que detém forte estrutura organizacional, como é o caso da Igreja Universal do Reino de Deus, vemos que esta, de forma mimética e adaptada ao contexto local de Buenos Aires e Montevideú, se utiliza do discurso do outro e de elementos da realidade local para construir seu próprio campo de contingência e incidência no plano mítico-ritual daqueles que frequentam seus templos nestas cidades (MEIRELLES, 2009). Neste sentido, em entrevista realizada com um pastor da referida igreja descobri que entre os cerca de dez pastores que estavam encarregados do trabalho religioso no templo maior de Montevideú, situado na 18 de julho, seis eram brasileiros e que não havia nenhuma preparação anterior à sua ida para templos da referida igreja no exterior.

Ainda nesta direção, destaca-se a referência feita pelo mesmo pastor ao fato de que os cultos celebrados em Montevideú são mais “fortes” do que os realizados no Brasil, isto porque, segundo ele, os uruguaios são mais “frios” do que os brasileiros em termos de religião. Diga-se de passagem que observando *in loco* alguns cultos realizados no templo maior de Montevideú, foi possível observar que, de fato, o mencionado pastor tinha razão no seu propósito. Por exemplo, num culto, celebrado no dia 1º de maio, em que era invocado o Salmo 91, o termo “pestilento”, que nele aparece algumas vezes, era intercambiado a toda hora por males que os fiéis acusavam possuir, adquirindo, assim, materialidade no imaginário daqueles que ali se faziam

presentes.

Relativamente a presença da Universal na política no Uruguai, o pastor entrevistado mencionou que já haviam feitas incursões neste sentido, tal como ocorre no Brasil, mas o envolvimento de alguns de seus membros com episódios de corrupção obrigou a Igreja a emitir uma nota pública informando a expulsão destes membros da Igreja. Apesar disso, a Igreja mantém planos de retornar para a cena política, sempre respeitando as peculiaridades do sistema eleitoral uruguaio.

No polo oposto em que se situa a IURD encontra-se outra igreja evangélica brasileira, a Deus é Amor. Seu coordenador nacional para o Uruguai, Nerísio Costa, me afirmou, em entrevista, que os pastores que saem do Brasil para atuar no exterior, recebem uma preparação especial através da escola bíblica e realizam cursos de idioma na matriz brasileira¹³³.

Informou também, o entrevistado, que tanto no Uruguai como na Argentina, o destaque da Igreja é dado ao trabalho de evangelização, posto que a missão da Igreja é levar a palavra de Deus a todos aqueles que se dispõem a ouvi-la. No plano político, conforme relatou o informante, a posição da Igreja é manter-se fora da cena política, uma vez que isso é algo estatutário, que regula a forma como a Deus é Amor se insere e percebe o político. Contudo, deixa transparecer em sua fala o fato de que não vê com maus olhos a participação evangélica na cena pública, mas que, apesar de serem procurados por representantes de diferentes listas partidárias, não se envolvem com o político. Segundo ele:

O máximo que fazemos aqui no caso do Uruguai, é orientar nossos fiéis a analisarem as diferentes propostas apresentadas pelos diferentes candidatos e buscarem, dentre estes, homens de caráter e que defendam a palavra de Deus e/ou valores cristãos, seja este, evangélico ou não.

Já na Argentina, a Deus é Amor sustenta a mesma posição, qual seja de que não se fala de política nos templos, nem mesmo dando essa orientação mínima aos fiéis. Todavia, como vimos em capítulo anterior, há exceções a essa regra pois em Buenos Aires o pastor Alberto Savazzini, da referida igreja,

¹³³ Nesta direção, devo lembrar que, em entrevista realizada com um pastor que me foi designado pelo senhor Jorge Câmara, responsável por este trabalho de missão na Argentina, este relatou-me que, no caso de pastores provindos de outros países, não havia tal treinamento para esse trabalho e que estes chegavam aqui “na cara e na coragem” como no seu caso, quando, foi designado pela direção da Igreja para pregar no Paraguai.

é o segundo nome da Lista 179, esta, encabeçada por Anabella Schiaffino.

Ainda na Argentina, a Igreja do casal Freidzon, a Rey de Reyes, apesar de não participar de forma explícita da cena política, durante o evento que acompanhamos, demonstrou ter consciência de seu peso na cena religiosa argentina e estar articulada também no plano do “mundano”, através de suas parcerias com os Conselhos de Pastores de diversas cidades e de suas iniciativas de ação social (Operação Vida) e de formação de lideranças (Breakthrough¹³⁴). Nesse sentido, muito mais do que uma presença incisiva com vistas a defesa de interesses específicos, a Rey de Reyes busca ocupar um lugar estratégico na medida em que, apesar de não se colocar na berlinda e expor-se em disputas de poder, detém posições e projetos sociais que transcendem o *ethos* denominacional e operam sobre uma lógica diversa, de ocupação estratégica de um espaço secularizado que precisa ser reencantado.

Por fim, temos uma terceira posição, que se situa entre aquela assumida pelos evangélicos da IURD e aqueles ligados a Deus é Amor. É a posição associada aos batistas renovados que colocam, lado a lado, o político e o religioso. Ou seja, se observa entre os batistas, tanto do lado brasileiro quanto argentino, uma tendência a aproximar essas duas esferas em função da defesa e/ou envolvimento deste segmento em questões pontuais relacionadas a direitos constitucionais, sociais e/ou políticos. Todavia, apesar de, no caso argentino, Anabella Schiaffino se apresentar como uma candidata do “segmento evangélico”, ela não contou com o apoio de nenhuma federação e/ou entidade representativa da totalidade desse segmento. Trata-se de algo um pouco diverso do que pudemos constatar no Uruguai, onde os batistas integram algumas listas de partidos, conforme nos relatou o pastor uruguaio Omir Alves. Este, aliás, no dia em que realizamos a entrevista havia também recebido em sua igreja um edil do departamento de Canelones.

Neste sentido, fica evidente uma postura diferenciada dos batistas em relação aos demais grupos evangélicos, no caso do Uruguai. Algo semelhante constatamos na Argentina, em relação à Igreja Batista, uma vez que ela integra uma lista de partido, a Lista 179, onde existe pelo menos uma candidata

¹³⁴ Breakthrough é um evento destinado a lideranças religiosas que ocorre na sede da Igreja Rey de Reyes em Buenos Aires e que, além de contar com a presença de Carlos Annacondia, na edição de 2009, da qual participamos, o evento contou com a participação de líderes religiosos provenientes de mais de 20 países. A saber: África do Sul, Argentina, Armênia, Bolívia, Brasil, Canadá, Chile, China, Colômbia, Equador, Estados Unidos, El Salvador, Espanha, Guatemala, Inglaterra, México, Nova Zelândia, Paraguai, Peru, República Dominicana, Suíça, Reino Unido, Uruguai e Venezuela.

concorrendo pela segunda vez a deputada nacional¹³⁵.

No âmbito religioso, tanto a rede em que Anabella Schiaffino se insere como a que Omir Alves faz parte, apontam para o Brasil e o contato que tiveram com pastores brasileiros. É o caso, por exemplo, de Anabella que, em entrevista, nos relatou seu contato com o missionário R.R. Soares, da Igreja Internacional da Graça de Deus, ou ainda, de Omir Alves que nos falou do contato que possuía com pastores gaúchos, em especial, com Luiz Bazerque, da Igreja Batista Renovada (BRASA) de Porto Alegre.

Mas, ainda fica a questão: o que leva essas diferentes denominações a se portarem de forma tão diversa, em três países limítrofes mas que, segundo Ángel Rama, configuram uma mesma área cultural de influência? É isso que, no item seguinte, tentaremos responder.

6.2. Para além das fronteiras nacionais: novos mundos, velhos paradigmas

Vimos que variam as posturas tanto de evangélicos quanto de afro-brasileiros acerca da sua relação com o campo político, seja em seus países de origem, seja fora deles. Essa situação resulta das próprias concepções intra-institucionais e denominacionais acerca da missão que se auto-atribuem, bem como das representações que detêm acerca das instâncias religiosas e mundanas, que repercutem na relação entre os campos político e religioso.

Vimos, também, ser recorrente o fato de que tanto no Uruguai como na Argentina há um bom trânsito de pastores brasileiros que acabam por reproduzir em terras estrangeiras as mesmas práticas que se fazem presentes em território brasileiro. No âmbito religioso, adaptando-se à especificidade local e incorporando elementos da cultura local são reinventados e trabalhados de forma diferenciada. Assim, por exemplo, os momentos de louvor, ou “alabanza”, são mais intensos nos países do Prata, da mesma forma como o são as “peleias com exús”, no campo afro-religioso. Isto ocorre no sentido de responder a uma necessidade social de demonstração de grande fervor e

¹³⁵A qual, conta com o apoio de pelo menos cinco religiosos, também candidatos e ligados a diferentes denominações religiosas, como informa seu site de campanha, a saber: o Evangelista Rolando Di Grazia; o Pastor Alberto Savazzini; o Pastor Javier Lovecchio; o Pastor Eliseo Vasquez; e a Ministra Débora Gomesky.

intensidade religiosa naqueles momentos ritualísticos.

No âmbito político também se observa uma certa prática comum que transita nos meios afro-religiosos e evangélicos platinos. Relativamente a estes últimos, porém, o espaço reservado ao trabalho dos pastores é bem menor pois depende principalmente da diretriz dada por sua matriz denominacional. A exceção vigora entre os batistas renovados, onde se nota que a vontade do grupo local prevalece, diferentemente, por exemplo, das Igreja Universal e Deus é Amor, já que possuem um modelo organizacional congregacional que se caracteriza por serem comunidades religiosas de menor escala e mais ligadas às localidades em que se situam. É o caso, por exemplo, da BRASA, em Porto Alegre, ou da congregação de Omir Alves e Anabella Schiaffino, que além de alimentarem um imaginário que transcende o local e o nacional, atendem as expectativas dos seus fiéis, ou os apoiam, fazendo-se presentes no campo político por ocasião dos pleitos eleitorais.

Já no que diz respeito à igreja argentina Rey de Reyes do casal Freidzon, as coisas parecem ser um pouco diferentes. Ocorre que esta igreja encontra-se num meio religioso em que é evidenciada a questão da disputa de prestígio e de poder simbólico – característica dos afro-brasileiros – visando a ocupação direta e/ou indireta de espaços cada vez maiores na cena pública¹³⁶ ou, ainda, a interlocução/participação em outras instâncias da vida política e social através dos Conselhos de Pastores da Cidades (CPC), onde procuram ocupar assento.

Referindo agora mais especificamente aos afro-brasileiros nos países do Prata vimos que o calcanhar de Aquiles é outro e que suas lutas e bandeiras políticas estão muito mais relacionadas a história de constituição de cada um dos estados nacionais supracitados do que a existência de uma hierarquia comum. Neste sentido, na esteira do que se observa no Brasil, é recorrente, tanto na Argentina como no Uruguai, a existência de uma pluralidade de associações e bandeiras ligadas a redes religiosas e de prestígio específicas de cada um dos países, sobretudo no que se refere as lutas políticas por eles vivenciadas.

E deste modo, à guisa de uma breve conclusão podemos afirmar, com certo grau de certeza, que há, no âmbito dos países e das religiões estudadas,

¹³⁶ Através do desenvolvimento de ações sociais (Operação Vida), da entrega de prêmios a pessoas que se destacaram em suas áreas de atuação (Prêmio Shining), etc.

certas recorrências que são observadas no interior de cada uma delas. Uma, que apontam para questões históricas relacionadas a própria forma como estas aportaram nos diferentes países; outras, que deixam evidente a existência de estruturas hierárquicas fortemente organizadas. Todavia, variações podem ser observadas, em especial no que se refere a liturgia e a forma como o culto é conduzido em cada uma das cidades supracitadas.

Enfim, foi possível constatar, a partir da etnografia e de entrevistas realizadas com agentes religiosos e políticos pertencentes aos campos evangélico e afro-religioso, a existência de redes informais de interação que atravessam as fronteiras nacionais. Relativamente às redes pessoais e de igrejas evangélicas brasileiras que ingressam nos países do Prata, notamos que essas tendem a reproduzir ali as formas de ser e estar no político que são típicas àquelas que ocorrem em território brasileiro, não sem adaptações locais, evidentemente, como é o caso da Igreja Deus é Amor, que no Brasil é completamente ausente do político institucional, mas que na Argentina deu apoio a um pastor da sua igreja para concorrer a candidato a deputado.

6.3. Pensando uma tipologia para o caso cisplatino

A partir do exposto e visando sistematizar algumas constatações feitas nos três países estudados, aponto algumas considerações gerais acerca da forma como diferentes grupos religiosos se colocam na cena pública e na política, em função de diferentes marcos interpretativos do real.

Em primeiro lugar, relativamente aos segmentos evangélicos há no mínimo três posições assumidas nos três países em relação a forma como o político e o religioso são percebidos e trabalhados: a) uma que concebe política e religião como instâncias separadas, cabendo-lhes se ocupar do somente do religioso. Situam-se, assim, fora das coisas do mundo e, conseqüentemente, da política; b) outra, que entende existir uma proximidade entre as duas instâncias. Colocam-se, conseqüentemente, como agentes pró-ativos, que entram na política em função de interesses específicos de sua instituição e/ou segmento; e, c) uma terceira, situada num ponto médio entre a primeira e a segunda, para a qual o político e o religioso podem relacionar-se e interagir desde que púlpito e palanque não se misturem e/ou sejam confundidos no que tange as finalidades a que cada um se destina.

Em segundo lugar, apesar das especificidades históricas que condicionaram tanto a consolidação do campo evangélico como afro-brasileiro há, nas três cidades estudadas, algumas recorrências. Uma delas se refere aos contatos que diferentes pastores e pais-de-santo ensaiaram ao longo dos últimos anos. É o caso, por exemplo, da entrada de Anabella Schiaffino na política a partir do contato que teve com o missionário R. R. Soares, conforme relata em entrevista realizada, ou da forma como, tanto a Deus é Amor como a Igreja Universal, se colocam na esfera pública seguindo, para além de suas fronteiras nacionais de origem, as diretrizes da matriz brasileira. No campo afro-religioso é o caso da Mãe Susana de Andrade que atua no político institucional visando a defesa da sua religião contra a intolerância religiosa expressa especialmente pela Igreja Universal, seguindo, assim, procedimento que é levado a efeito no Brasil, pelo mesmo grupo religioso contra a mesma igreja evangélica.

Porém, as recorrências podem ser parciais, como se verifica quando se observa como ocorreu a passagem do neopentecostalismo *mass-media* para o que muitos autores denominam de pós-denominacionalismo nos países mencionados. Igualmente, tanto na Argentina como no Uruguai, a presença do segmento evangélico na mídia televisiva e radiofônica, no contexto de um neopentecostalismo *mass-media*, foi muito menor do que no Brasil, apesar de algumas igrejas possuírem, naqueles dois países, alguns programas e/ou emissoras de sinal televisivo e radiofônico. Por outro lado, dada a pluralidade de novos ministérios, apostolados, comunidades e denominações de pequeno porte que escapam ao jugo das mega-igrejas, tornou-se difícil, pelo menos no caso argentino, que certa unidade de posicionamento fosse construída e que, estes, conseguissem lidar com as próprias tensões inerentes ao campo e a forma como o segmento evangélico têm crescido nos últimos anos. Enfim, relativamente à Argentina, devido ao fracasso de sua inserção no político (WYNARCZYK, 2006), diferentemente do que se observa no Brasil, os evangélicos de certa forma perderam força e unidade, algo que se observa na pouca representatividade que os conselhos de pastores possuem na cena política buenarense.

Já no Uruguai, apesar de ali os evangélicos estarem menos inseridos no que tange a emergência de um campo religioso pós-denominacional, parecem deter certa unidade de posição. Todavia, tal unidade se mostra muito mais

fundada em redes interpessoais de pastores do que em entidades representativas deste segmento.

Porém, naquele país, a tendência à unidade não se restringe ao campo evangélico. Devido ao lugar menor e desqualificado que historicamente se reservou ao religioso, nota-se, na atualidade, no Uruguai, possibilidades de aproximações dos distintos segmentos religiosos que compõem a reduzida pluralidade religiosa naquele país. Foi o que observamos em Montevideu¹³⁷ nos dias 28 e 29 de abril de 2009, quando, em razão de evento promovido pelo Conselho Latino Americano de Igrejas (CLAI), se reuniram no anexo do Senado¹³⁸, lideranças de quase todos os segmentos religiosos monteviduanos¹³⁹ que buscaram, naqueles dois dias, sistematizar propostas de redução da intolerância religiosa e fornecer ao estado uruguaio algumas diretrizes e valores que permitam aos atores religiosos interagir e colaborar na construção de uma sociedade mais justa e igualitária para todos¹⁴⁰.

Esta atitude multirreligiosa ocorrida no Uruguai revela-se distinta do que ocorre, por exemplo na Argentina ou no Brasil, onde a tendência é a da ação religiosa intradenominacional ou religiosa, num contexto de relativo mercado religioso concorrencial. Esta situação é mais agravante na Argentina, onde o Estado ainda adota o catolicismo como religião de Estado, ou seja, trata-se de um Estado que embora reconhecendo e admitindo o pluralismo religioso não dispensa um tratamento isonômico a todas as religiões uma vez que o

¹³⁷ Contudo, não devemos nos assentar em uma falsa premissa, e sim, ter claro que esse movimento é algo bastante recente e que, dadas as premissas liberais fortemente presentes no laicismo uruguaio, por lá, na República Oriental do Uruguai, todas as religiões que existem no país estão colocadas em um relativo pé de igualdade para com o Estado, de modo que, não há antecedentes, muito menos um horizonte futuro, que torne possível uma maior intimidade do Estado para com algum grupo religioso em específico, como ocorre tanto no Brasil como na Argentina em relação ao catolicismo.

¹³⁸ Tal evento, promovido pela CLAI é parte de um conjunto de seis diálogos sociais promovidos pela atual presidência pro-tempore do MERCOSUL de Don Fernando Lugo e seus resultados foram apresentados no dia 4 de julho na Reunião de Presidentes que foi realizada em Assunção em razão da passagem da presidência pro-tempore do MERCOSUL de Don Fernando Lugo para o ex-presidente do Uruguai, Tabaré Vázquez.

¹³⁹ Participaram do evento, segundo noticia o Blog de Nicolas Iglesias Schneider, um dos facilitadores do evento e com o qual tivemos a oportunidade de travar um bom diálogo, representantes da Igreja Católica Apostólica Romana, da Federação de Igrejas Evangélicas do Uruguai, da Comissão de Representatividade Evangélica, dos Anglicanos, do Judaísmo, da Federação de Famílias, dos Muçulmanos, dos Afro-umbandistas, de Fe-Bahai, além de, Budistas, Mórmons, Brama kumaris e organizações ecumênicas como a JPC, a SEDHU, a OBSUR, entre outras.

¹⁴⁰ Deste encontro resultou um documento que foi entregue ao vice-presidente uruguaio, Rodolfo Nin, no dia 26 de maio de 2009 as 15h30, em cerimônia realizada no anexo do Palácio Legislativo. No documento, os religiosos ligados as mais diferentes matrizes religiosas apresentam suas preocupações e sugestões ao governo uruguaio no que tange a relação que o Estado uruguaio mantém hoje com as mais diversas religiosidades, a cidadania religiosa, as diferenças sociais e ao cuidado com o meio ambiente.

catolicismo continua a ser a religião preferencial¹⁴¹.

Referindo-me agora às dinâmicas de expansão religiosa (evangélica e afro) nos países estudados, nota-se duas tendências: a internacionalização e a transnacionalização, ambas vinculadas a modelos organizacionais distintos, um do tipo empresarial (entre elas: a Igreja Universal do Reino de Deus, a Igreja Internacional da Graça de Deus, a Deus é Amor, etc.) e outro, do tipo congregacional que envolve ministérios que contam no máximo com 20.000 membros (entre elas: a Igreja Batista Renovada, a Encontros de Fé, a Igreja MANAIM, etc.).

No primeiro modelo, o que prevalece é uma estrutura fortemente hierarquizada com pouco espaço para o trabalho pastoral autônomo de modo que, neste modelo, grande parte do poder de decisão e da gestão econômica da “empresa religiosa” já está dada a priori, a partir do riso dissimulado dos bispos, como diria BOURDIEU (1996). Deste modo, não estaríamos falando em transnacionalização mas sim, de uma internacionalização de seu mercado de fiéis e uma adaptação de seu produto a realidade local, uma vez que há um fluxo unidirecional de informações que muito pouco interage e se deixa influenciar por ruídos externos aquilo que provêm de sua matriz denominacional.

Já no caso do segundo modelo organizacional, temos uma maior prevalência dos interesses da comunidade e uma certa especialização no que tange aos serviços espirituais oferecidos por estas congregações, de modo que é muito comum o trânsito de fiéis entre essas diferentes “religiões especializadas” com vistas a resolução de problemas específicos. E, de fato, tal reconhecimento deste outro permite que indivíduos e pessoas de grande prestígio no meio evangélico¹⁴² transitem no interior destas comunidades através de mega-eventos destinados a esse público e/ou a suas lideranças.

Todavia, nesses casos prevalecem as redes interpessoais e os contatos que suas lideranças possuem com outros ministérios e/ou congregações, atendendo ao desejo que elas possuem em trocar experiências e renovar no plano imagético-simbólico-ritual vivências e experiências religiosas eficazes.

¹⁴¹ Na medida em que, esta supremacia do catolicismo quando não garantida em lei, o é, pelos usos e costumes das sucessivas administrações estatais, como exposto por SEMÁN (2006, p. 9-10).

¹⁴² Como por exemplo, é o caso de Benny Hinn, do Ministério Benny Hinn, que esteve em Porto Alegre em 2008; de Carlos Annacondia, do Ministério Mensagem de Salvação, que esteve em Pelotas também em 2008 e/ou de Cláudio Freidzon, da Igreja Rey de Reyes, que esteve em novembro na cidade de Curitiba/PR.

Portanto, as complexidades de relações, interações, intercâmbios e transnacionalizações, verificadas no universo pesquisado, composto de três metrópoles do sul da América Latina, conduziu-nos a perceber semelhanças e diferenças entre os distintos segmentos religiosos e as formas pelas quais interagem com a instância política.

Por um lado, evidentemente, as especificidades históricas de cada região e país não podem ser desprezadas. Por outro lado, porém, a densidade histórica comum, sedimentada ao longo das décadas e séculos, de colonização cristã ibero-americana, tem o seu peso na conformação de imaginários compartilhados na região, especialmente no que diz respeito ao lugar ocupado pela religião na construção da pessoa e na organização geral da sociedade. Além disso, as distinções dos campos religioso e político, que implica na separação entre Igreja e Estado, não detêm na região estudada a mesma pertinência encontrada em outras regiões do mundo, tidas como secularizadas ou laicizadas. Evidentemente, que mesmo nos três países estudados, há distinções e diferenças acerca dos elementos que acabamos de expor.

CAPÍTULO 7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como vimos ao longo dos capítulos, muitos são os fatores que intervêm na forma como católicos, evangélicos e afro-brasileiros se colocam no mundo e na política, em função de diferentes referenciais teológicos e políticos. Do ponto de vista prático, tais elementos podem ser agrupados em quatro eixos comuns, como vimos na figura 4 (p. 40), e estes, como demonstrado, compõem um esquema tetraédrico que, em função da face que está apoiada ao solo podemos explicar a forma como as outras três se comportam, nos situando, assim, num ponto médio.

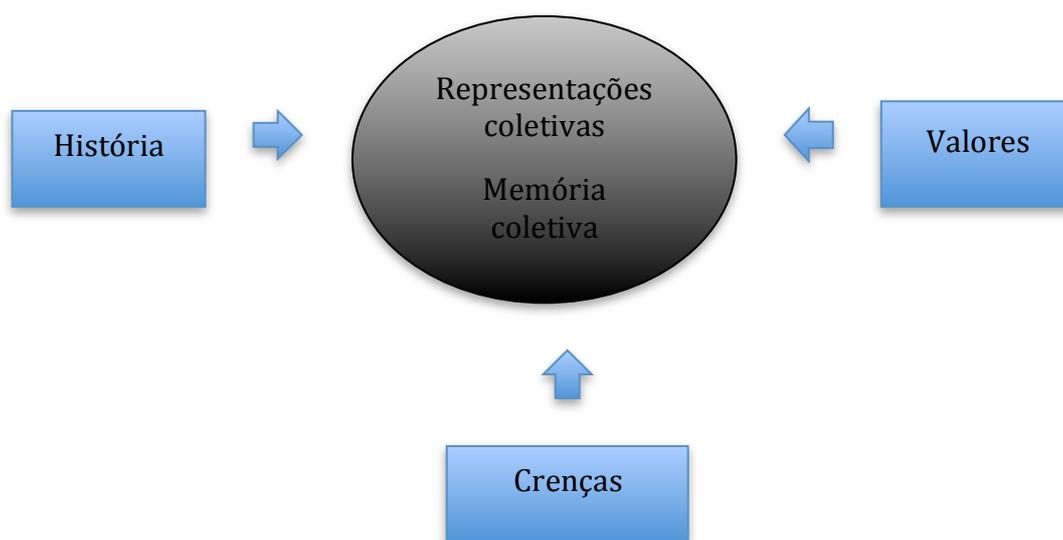
Esse ponto médio se refere, do ponto de vista da antropologia simétrica, à posição em que o antropólogo se situa dentro do próprio esquema teórico e o modo como ele deve proceder em sua análise com vistas a explicar fenômenos que ocorrem em diferentes sociedades a partir das mesmas categorias de análise. Neste sentido, retomo aqui as quatro categorias/perspectivas de análise supracitadas com o intuito de, no plano geral, tentar explicar a forma como se comportam, no plano ideal, cada um dos segmentos religiosos estudados e quanto pesa nesta equação outros elementos que lhe são correlatos. São elas: a ideia de matriz cultural cisplatina (MCC), tributária a Angel Rama; as representações individuais e coletivas (RIC), herdeiras da tradição durkheimiana; os imaginários religiosos e políticos (IRP), tributários à noção de imaginário, proposta por André Corten; e a ideia de memória individual e coletiva (MIC), proposta por Maurice Halbwachs.

No que se refere à ideia de matriz cultural cisplatina, esta implica em uma determinada forma de ser e estar no mundo, num conjunto de representações comuns à região dos países que compõem a bacia do Rio da Prata, os quais, em seu conjunto, possuem valores e crenças comuns: na valorização de alguns aspectos étnicos/culturais em detrimento de outros ligados ao processo de colonização e ao próprio processo de construção destes diferentes estados nacionais; e no fluxo transnacional de pessoas entre as localidades em questão em vista da proximidade geográfica e da facilidade de trânsito existente que conduz ao compartilhamento de certas narrativas comuns, como as categorias de gaúcho e de pampa.

Neste sentido, a adesão a essa matriz comum a área cisplatina se dá a

partir de diversos esquemas simbólicos que são inculcados na memória coletiva das pessoas e, a partir disto, conformam representações e imaginários políticos e religiosos que se ancoram em elementos comuns, extraídos da história através do que chamamos de socialização primária (dimensão fundante) de valores. Estes, por sua vez, são compartilhados no contexto de uma cultura da região cisplatina que se expressa, repetimos, na figura do gaúcho (dimensão cultural), e tudo o que a ela está agregada, mas também nas crenças religiosas que expressam formas de ser e estar no mundo (dimensão simbólica).

Tais dimensões encerram sobre si fortes influências e conformam as representações coletivas e a própria memória no interior dos três segmentos religiosos observados no presente trabalho. Neste sentido, objetivo deixar evidente a forma como cada uma destas dimensões incidem na realidade e o modo como elas interagem entre si, conformando uma matriz comum aos três países.



Importa recordar que tanto as representações coletivas como a memória coletiva de um povo, de uma nação ou segmento religioso, não surgem do nada, mas estão vinculados a certos condicionantes que lhes dão forma e permitem ver/perceber o mundo a partir de uma perspectiva diferenciada comum a determinados segmentos que compartilham em maior ou menor grau determinadas categorias semânticas que orientam sua forma de ser e estar no mundo.

Tais formas de ser e estar no mundo são derivadas de representações coletivas existentes no interior destes segmentos que orientam a forma como se colocam no mundo e na política, de modo que, isto, por outro lado, também é reforçado pela construção imagética que fazem de si, da identidade que possuem enquanto católicos, evangélicos e afro-brasileiros. No que se refere à memória, esta fornece aos sujeitos os limites do campo de contingência sobre o qual estão situados através da construção de um *ethos* de origem comum, de um sujeito que está colocado e incidindo na história e que, também, age e intervêm no mundo a partir de determinados preceitos e ou condições que lhes são dadas *a priori* pelas representações do mundo que são compartilhadas por cada um destes segmentos.

No interstício daquilo que traz a memória coletiva que é evocada pelos membros de um dado segmento, seja ele qual for, e as representações coletivas que são compartilhadas, constitui-se o que poderíamos chamar de uma máquina narrativa, a qual traz à cena histórias comuns, mitos e ritos que são reinventados/reinterpretados e, também, formas de ser e estar no mundo características de determinados grupos e/ou segmentos religiosos.

No que se refere às representações acerca do religioso no interior de cada segmento, elas acabam por definir quais são os espaços sagrados e quais são os espaços profanos, ao mesmo tempo em que normatizam formas de comportamento e reiteram valores comuns aos membros que o compõem. Já no que tange as representações acerca do político, elas definem no mundo profano o espaço da política, as posturas exigidas daqueles que adentram ao campo político, assim como as regras do jogo e de que modo se dão as tomadas de decisão entre aqueles que neste campo interagem, o que implica em diferentes formas de atuação e inserção de cada um dos segmentos religiosos que adentram no campo político.

No que se refere à noção de campo devemos lembrar que esse possui regras e que estas devem ser conhecidas por todos os que nele adentram, ao mesmo tempo em que exige daqueles que nele se inserem o conhecimento dos códigos e envolve representações comuns aos agentes que dele fazem parte no que se refere ao conhecimento de sua realidade, em especial, do seu *modus operandi*. Já no que se refere ao que pertence ao campo político e/ou religioso tem-se que isto é definido, em princípio, a partir das representações daqueles que nele interagem conformando diversas formas de pertencimento e

ação dentro do próprio campo em questão e daquilo que pertence à esfera do sagrado e do profano.

Assim, as representações existentes acerca do campo político e/ou religioso, comuns a um dado segmento, funcionam como um poder invisível, coercitivo, que coordena a ação dos grupos e/ou indivíduos que dele fazem parte sem que esses muitas vezes se deem conta de que estão sob o jugo de esquemas simbólicos definidos *a priori*. Todavia, tal definição de campo religioso e/ou político não é estanque e pode ser ressemantizada e ressignificada, em função da forma como aqueles que nele atuam se apropriam dele, dando novos significados e sentidos que até então lhes eram estranhos.

Neste sentido, podemos falar da existência de uma matriz cultural cisplatina? No caso do presente estudo e dos segmentos religiosos com os quais nos ocupamos podemos nos inclinar positivamente nessa direção na medida em que, se olharmos do ponto de vista histórico, observar-se-á que as relações que se teceram entre o político e o religioso no que se refere aos três segmentos religiosos estudados, reservadas as especificidades inerentes a cada uma das cidades estudadas, possuem grandes semelhanças do ponto de vista da constituição de um *ethos* religioso tido como católico, evangélico ou afro-brasileiro.

Na prática nota-se que em todos eles, resguardadas as especificidades dadas pela realidade nacional de cada um dos países, houve sempre presente um ideário de luta. Os católicos contra a coroa e depois da república contra o Estado; os pentecostais contra as forças do mal materializadas ora no catolicismo, ora nas religiões afro-brasileiras, ora nas posturas do Estado que iam contra os valores cristãos e que impediam a livre profissão de cultos não-católicos; e os afro-brasileiros que, para além do campo religioso, buscam junto ao Estado a conquista de direitos sociais relacionados à liberdade religiosa.

Nesse sentido, se faz comum, entre esses diferentes segmentos, representações diversas relacionadas à forma como devem se inserir no político e nele buscarem seu espaço. No caso dos católicos o que se observa, historicamente, é uma posição de estar ao lado do Estado, de ser parte de sua máquina, embora após os períodos ditatoriais tenderam a se colocar fora da política. Todavia, isso não significou seu total afastamento deste campo na medida em que, através de seus órgãos representativos, continuam a orientar

seus fiéis no que tange a sua participação política através de cartilhas e documentos.

No caso dos evangélicos, duas são as posições assumidas, uma que os coloca no mundo da política como uma reserva moral da sociedade e que, por isso, devem se fazer presentes na política no sentido de lutar contra as mazelas sociais, contra a fome, a miséria e a drogadição e, outra, que os coloca fora da política enquanto homens e mulheres que servem a um único ideal, o de evangelizar e ganhar almas para o senhor. Contudo, algumas peculiaridades relacionadas a algumas denominações evangélicas que estudamos nos três países devem ser apontadas.

A primeira delas reside no fato de a Igreja Universal do Reino de Deus manter posicionamento semelhante tanto no Brasil como no Uruguai e na Argentina e o fato de, também nestes países, assim como no Brasil, inserir-se no campo da política, seja em maior ou menor grau, mas de alguma forma inserir-se. Já no que se refere ao seu estilo de culto, algumas mudanças são observadas com vistas a incorporação dos esquemas simbólicos locais que são acionados no momento do culto, como relatei anteriormente, no que se refere ao caso do Uruguai e ao uso do termo êmico “pestilento”.

A segunda diz respeito à Igreja Batista Renovada que, dada a forma como está organizada, acaba por interagir com outras denominações e vê a política como um espaço de luta e construção de valores sociais cristãos, lançando ou apoiando candidatos religiosos em cada um dos países supracitados. É o caso, por exemplo, da Igreja Batista Renovada de Porto Alegre que apoiou a candidatura de Getúlio Vargas; da Igreja Batista Renovada de Buenos Aires que, junto com Anabella Schiaffino, lançou a lista 179, que unia diversas congregações com vistas as eleições para deputado federal ou, ainda, no caso do Uruguai, em que a Igreja Batista de Omir Alves, através de listas, apoia candidatos cristãos que se lançam por Montevideu e outras províncias como Canelones, por exemplo. Já no que tange ao estilo de culto tem-se que este segue a liturgia comum aos batistas, sem, contudo, serem comuns fortes e visíveis manifestações corporais como tende a ocorrer no Brasil.

Em terceiro lugar, apesar da Igreja Deus é Amor ter como princípio não participar da política, no caso da Argentina parece haver um outro tipo de movimento que resulta de redes transnacionais de interação entre pastores,

que levaram Alberto Savazzini a lançar-se junto a Anabella Schiaffino como candidato a deputado federal pela lista 179. No que se refere ao estilo de culto esse segue a linha da matriz brasileira, onde apenas é intensificado o momento de louvor, a alabanza.

Já no que se refere ao campo afro-brasileiro, há uma tendência a que em terras cisplatinas reproduzam-se formas de ser e estar na política semelhantes a assumida pelos seus preceptores brasileiros, como vimos anteriormente. Outrossim, de uma maneira geral, por se tratarem de um grupo minoritário, tanto no Uruguai como na Argentina, suas bandeiras de luta em grande parte coincidem com aquelas de outros grupos minoritários que procuram se inserir na política com vistas a conquista de espaço na esfera pública.

Do ponto de vista das representações que se fazem presentes entre o três segmentos religiosos estudados, em todos eles se faz presente a figura de um outro ao qual se contrapõem em diferentes momentos e de diferentes maneiras. Os católicos contra determinadas posturas assumidas pelo Estado, tais como as relativas a legalização do aborto ou ao uso de métodos contraceptivos não-naturais. Os evangélicos, além de algumas posições comuns aos católicos, também colocam na linha de frente de suas bandeiras a luta contra a corrupção e as mazelas sociais, sem esquecer, é claro, de sua histórica oposição às religiões afro-brasileiras. Os afro-brasileiros contra os pentecostais e o uso que fazem de sua cosmogonia nos cultos e pregações, além de assumirem a frente contra o Estado no que tange aos direitos das minorias.

Outro aspecto a ser tratado se refere aos imaginários que se fazem presentes entre católicos, evangélicos e afro-brasileiros relativos tanto ao campo político quanto ao campo religioso. No caso dos primeiros, o que se observa é um modo de perceber o mundo que transcende ao próprio indivíduo e recai sobre o *ethos* secular da instituição, de modo que, diferentemente dos evangélicos e dos afro-brasileiros, o catolicismo não é uma religião que se caracteriza por uma postura imanente diante do mundo, mas sim de um eterno porvir. Já no que se refere aos outros dois segmentos supracitados, ambos se caracterizam por serem religiões imanentes, do aqui e agora, que privilegiam a atenção efetiva as situações concretas vividas pelas pessoas.

Do ponto de vista prático, tal forma de perceber o mundo incide

diferentemente na maneira como estes se colocam tanto no campo religioso como no campo político. Os católicos que, à exceção dos carismáticos, relegam ao eterno porvir a busca de graças ou milagres que são obtidos nesta ou noutra vida, fazendo com que ser católico remeta a uma relação muito mais frouxa com a própria religião e com o divino. Tal constatação implica na construção de uma identidade religiosa muito mais fluída e porosa que permite múltiplos acoplamentos em função de diferentes graus de pertencimento religioso. Assim sendo, o que se constata no campo político é que, dada essa relação de pertencimento e identidade caracterizada por vínculos mais tênues, em momentos eleitorais onde essa identidade é acionada por algum candidato, é bem menor a incidência dessa matriz de pertencimento e identidade, se comparada com outras religiões, em especial, no que se refere a determinadas igrejas evangélicas.

No que se refere aos evangélicos, exceto parte significativa do segmento histórico, seu imaginário e construção identitária se faz sempre presente num ideário de luta contra as forças do mal. No campo religioso tais vínculos se mostram bem mais fortes e a exigência de contrapartidas por parte do fiel é bem maior do que aquela exigida pelo catolicismo, dado seu caráter imanente de ser uma religião que se caracteriza por uma relação direta com o divino, expressa na figura do Espírito Santo. Neste sentido, ser evangélico exige dos fiéis um grau maior de vinculação com religioso na medida em que a frequência aos cultos é exigida como contrapartida para a obtenção de graças divinas e/ou a resolução de problemas. Conseqüentemente, no âmbito do político tal identidade e vínculo fortemente construído com a instituição religiosa se faz presente com maior força no momento em que candidatos ligados a diferentes congregações e/ou denominações acionam seu pertencimento religioso como forma de angariar votos entre os fiéis.

Já no tocante aos afro-brasileiros, o que se observa é uma tendência a construção de um imaginário político e religioso que se sobrepõe, onde descendência e filiação-de-santo se misturam com bandeiras de luta e disputas locais, tanto no que se refere ao campo político como no religioso. Do ponto de vista prático, o que se observa nos momentos eleitorais é que, devido a pulverização de terreiros e associações representativas ligadas a diferentes pais-de-santo, pouca é a incidência dessa matriz identitária enquanto um componente decisivo na obtenção de votos ligados a esse segmento

específico, uma vez que estes tendem a agrupar-se em torno de sua descendência-de-santo, como já escrevi em outro lugar (MEIRELLES, 2008a; MEIRELLES, 2010).

No que tange à memória coletiva dos grupos, estes tem, de uma maneira geral, no âmago de suas representações um conjunto de elementos que compõem sua realidade a partir de uma mito-práxis fundante, manifesta na história das relações que seus membros possuem com o sagrado e com outras pessoas que formam suas redes de interação. Na prática o que se observa é um conjunto de histórias e/ou mitemas que são compartilhados pelos membros dos três segmentos, mais presentes, porém, entre evangélicos e afro-brasileiros do que entre católicos.

De fato, é comum os evangélicos acionarem, no momento em que são instados a falar sobre sua atuação e/ou entrada no campo religioso, encontros tidos com outros pastores e/ou revelações que tiveram sobre o caminho que deviam seguir no que se refere ao seu trabalho pastoral bem como de seu novo nascimento na religião e o fato de aceitarem Jesus como Senhor e Salvador. Neste sentido, MACEDO (2008, p. 65) sintetiza muito bem o imaginário recorrente no meio evangélico quando afirma *que para se viver a vida cristã de acordo com a vontade de Deus é preciso manter uma guerra contínua contra o reino das trevas*.

Já entre os afro-brasileiros, tais mitemas que conformam seu passado mítico se mostram bem mais fragmentados e ligados a diversas entidades que compõem seu panteão mítico de modo que diversas são as formas como em seu imaginário as relações com o mundo são percebidas. De um lado, há os que preconizam uma relação forte com o mundo e se inserem na política na busca de espaço para suas questões, suas bandeiras de luta. De outro, os que se expressam descréditos da política. Por isso, observa-se um grande número de federações e associações que trazem consigo bandeiras de luta e posicionamentos políticos diferenciados.

Tal percepção fragmentada do mundo faz com que muitos dos alinhamentos que são construídos no momento eleitoral ocorram a partir do campo religioso, especialmente das relações que determinados pais-de-santo e mães-de-santo possuem com outras lideranças religiosas que compõem esse segmento, sobretudo em função das relações religiosas que estes têm com seus preceptores religiosos. Disto decorre que, a exemplo do caso

católico, estes também possuem uma matriz identitária bastante fragmentada, fluída e porosa, que responde a preceitos específicos e a determinadas questões ligadas à religião, não constituindo, assim, uma identidade una que represente esse segmento. Motivo que, talvez, explica, como já escreveu ORO, o seu insucesso nas urnas.

Importa, então, frisar que é através daquilo que é compartilhado através das redes de pastores e pais-de-santo, no caso dos evangélicos e dos afro-brasileiros, mas também das conferências gerais do episcopado latino-americano, no caso dos católicos, que se cria, na história, uma memória coletiva – uma normatização de como se deve proceder, de como não se deve proceder – acerca do mundo e da forma como relacionar-se com ele, que podem ser materializadas em histórias ou pequenos mitemas que conformam esquemas simbólicos diferenciados, orientadores da sua colocação no mundo e operadores da relação entre o sagrado e o profano.

Destes esquemas simbólicos emerge um conjunto de representações comuns a esses segmentos que lhes fornecem um *modus operandi* a sua prática quotidiana, que separa as coisas do mundo e de Deus, que conforma sua atuação e sua forma de estar no mundo no tempo presente. Tributária a tais representações é ainda a noção de imaginário e a forma como são construídos os esquemas imagéticos que ganham vida a partir da realidade e daquilo que se espera do tempo presente – o porvir.

Tal relação entre presente, passado e futuro, ou entre aquilo que é lembrado, representado e imaginado, conforma uma matriz cultural comum que é socializada via redes de pastores e pais-de-santo, ou, ainda, via documentos e encontros episcopais, entre católicos e em suas redes socio-religiosas. Neste trabalho, como vimos, as redes transcendem o local e alcançam o transnacional, fornecendo elementos de diálogo e de apoio mútuos entre os segmentos religiosos estabelecidos em diferentes estados nacionais.

Desta forma, dadas as relações que essas redes produzem e o modo como formas de ser e estar no político transitam entre os diferentes meios socio-religiosos nos países do Cone-Sul, partilhamos com Ángel Rama a constatação da existência de uma matriz cultural cisplatina que compartilha, por meio da construção de diferentes campos de contingência do real, diferentes esquemas simbólicos e culturais.

Importa enfatizar, porém, que os fluxos transnacionais em questão

implicam em caminhos de várias mãos, pois é cada vez mais comum a presença de lideranças religiosas argentinas que aportam em terras brasileiras bem como de brasileiros que se dirigem aos países do Prata e de uruguaios que circulam entre um e outro país.

Portanto, em tempos de globalização e de transnacionalização religiosa podemos dizer que é cada vez mais comum que determinados esquemas simbólicos sejam compartilhados por diferentes pessoas em diferentes lugares. Contudo, a força que exercerão esses esquemas simbólicos – essa matriz compartilhada de conhecimentos e práticas religiosas – dependerá dos receptáculos existentes na cultura local e de quão densa for a rede de significados formada por memórias, representações e imaginários que são partilhados no interior dessas redes de pessoas que interagem em eventos destinados à troca de experiências e/ou pessoas que nessas redes transitam, socializando novas formas de relacionar-se tanto com o campo político quanto com o campo religioso.

Referências Bibliográficas

ACHUTTI, Luiz Eduardo Robinson. Fotoetnografia da Biblioteca Jardim. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Tomo Editorial, 2004.

ALFONSO, Álvaro. Confesiones Del futuro presidente. Montevideu: Editorial Montevideo, 2009.

ALVES, Daniel. Conectados pelo espírito: redes pessoais de contato e influência entre líderes carismáticos e pentecostais ao sul da América Latina. Porto Alegre: UFRGS, 2011. 249 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

ANDRADE, Susana. Entre la Religión e la Política. Montevideu: Editorial La Republica, 2010.

ÁVILA, Cíntia Aguiar de. Apanijé (“Nós matamos para comer”): uma análise sobre o sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiros. Porto Alegre: UFRGS, 2006. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Sociais) – Graduação em Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

_____. Congregação em defesa das religiões afro-brasileiras: resgate da etnicidade e reafricanização dos cultos afro-gaúchos. Debates do NER, Porto Alegre, Ano 9, n. 13, p. 61-76, 2008.

AZEVEDO, Dermi. A Igreja Católica e o seu papel político no Brasil. Estudos Avançados: Dossiê religiões no Brasil, São Paulo, n. 52, p. 97-108, 2004.

AZZI, Riolando. A Cristandade Colonial: Mito e Ideologia. Petrópolis: Vozes, 1987.

BARREIRA, Irllys. Chuva de papéis: Ritos e símbolos de campanhas eleitorais no Brasil. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1998.

BELIVEAU, Verónica Giménez. Desafíos a la laicidad: comunitarismos católicos y su presencia en el espacio público. In: DA COSTA, Néstor. Laicidad en América Latina y Europa: repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI. Montevideu: CLAEH, 2006. p. 81-92.

BENAKOUCHE, Tamara. Tecnologia é sociedade: contra a noção de impacto tecnológico. Cadernos de Pesquisa, Florianópolis, v. 2, n. 17, 1999. Disponível em: www.faced.ufba.br/~menandro/textos/texto_tamara.doc

BEOZZO, José Oscar. Cristãos na universidade e na política. Petrópolis: Vozes, 1984.

BOURDIEU, Pierre. Razões práticas: sobre a teoria da ação. Campinas: Papyrus, 1996.

_____. O Poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

BROWN, Diana. Uma história da Umbanda no Rio. Cadernos no ISER, Rio de Janeiro, v. 18, n. 18, p. 9-42, 1985.

CAETANO, Gerardo. Introducción general: Marco histórico y cambio político em dos décadas de democracia. De la transición democrática al gobierno de la izquierda (1985-2005). In: _____ (Org.). 20 años de Democracia – Uruguay 1985-2005: Miradas Múltiples. Montevideo: Taurus, 2005. p. 15-73.

_____. Laicismo y política en el Uruguay contemporáneo: una mirada desde la historia. In: DA COSTA, Néstor (Org.). Laicidad en América Latina y Europa: repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI. Montevideo: CLAEH, 2006. p. 121-159.

_____. Desprivatización de lo religioso y rediscusión de la noción de laicidad. Algunas notas a propósito del caso uruguayo. In: DA COSTA, Nestor; DELECROIX, Vincent; DIANTEILL, Erwan. Interpretar la modernidad religiosa: teorías, conceptos y métodos en América Latina y Europa. Montevideo: CLAEH, 2007. p. 35-63.

CARBONELLI, Marcos Andrés. Desde el barrio: perspectivas acerca de la actividad política de pastores evangélicos en el conturbado bonaerense. Ciencias Sociais y Religión, Porto Alegre, Año 11, n. 11, p. 107-129, 2009.

CARVALHO, José Murilo de. Desenvolvimento de la ciudadanía en Brasil. México: Fondo de Cultura, 1995.

CONCONE, Maria Helena Villas Boas; NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda: da repressão a cooptação – o envolvimento político-partidário da umbanda paulista nas eleições de 1982. Cadernos no ISER, Rio de Janeiro, n. 18, p. 43-79, 1985.

CONRADO, Flávio Cesar. Política e Mídia: a Igreja Universal do Reino de Deus nas eleições. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 85-111, 2001.

CORTEN, André. "Introduction". In: CORTEN, André; MOLINA, Vanessa; GIRAD-LEMAY, Julie; (Orgs.). Les frontières du politique en Amérique latine: imaginaires et émancipation. Paris: Karthala, 2006, p. 7-24.

DA COSTA, Néstor. A situação religiosa no Uruguai. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). Globalização e Religião. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 93-102.

_____. El catolicismo en una sociedad secularizada: el caso uruguayo. Ciencias Sociales e Religión, Porto Alegre, Año 1, n. 1, p. 131-141, 1999.

_____. El espacio de lo religioso a veinte años del retorno a la democracia. In: CAETANO, Gerardo (Org.). 20 años de Democracia – Uruguay 1985-2005: Miradas Múltiples. Montevideo: Taurus, 2005. p. 349-366.

_____. La laicidad uruguaya, de la formulación de principios del siglo XX a las realidades del siglo XXI. In: _____. Laicidad en América Latina y Europa: repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI.

Montevidéo: CLAEH, 2006. p. 161-177.

DA MATTA, Roberto. Carnavais, malandros e heróis. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1981.

_____. A casa e a rua. Rio de Janeiro: Guanabara/Koogan, 1991.

DE BEM, Daniel Francisco de. Mitos aos quadrinhos: super-heróis em tempos de modernidade líquida. Porto Alegre: UFRGS, 2003. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Sociais) – Graduação em Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2003.

_____. Caminhos do axé: a transnacionalização afro-brasileira para os países platinos a partir do terreiro de Mãe Chola de Ogum, de Santana do Livramento – RS. Porto Alegre: UFRGS, 2007. 147 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

_____. A preponderância das fronteiras geográficas e simbólicas na transnacionalização afro-religiosa no Prata. Debates do NER, Porto Alegre, Ano 9, n.13, p. 25-46, 2008.

_____. Apontamentos sobre formas alternativas de reafricanização em terreiros de batuque no Rio Grande do Sul, Argentina e Uruguai. Debates do NER, Porto Alegre, Ano 10, n.16, p. 201-224, 2009.

DE BEM, Daniel F.; DEROIS, Rafael & ÁVILA, Cíntia Aguiar de. A política da encruzilhada: considerações sobre a política interna das religiões afro-brasileiras no processo eleitoral rio-grandense. Debates do NER, Porto Alegre, Ano 7, n. 10, p. 39-50, 2006.

DI STEFANO, Roberto & ZANATTA, Loris. Historia de la Iglesia Argentina: desde la conquista hasta fines del siglo XX. Buenos Aires: Sudamerica, 2009.

DURKHEIM, Emile. “Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales”. Scientia, Paris, n. 15, p. 206-221, 1914.

_____. Sociologia e Filosofia. São Paulo: Forense, 1970.

_____. As Formas Elementares da Vida Religiosa, São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. As Regras do Método Sociológico. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2002.

ESQUIVEL, Juan. Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires: El caso de Quilmes. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2001.

_____. Igreja Católica e Estado na Argentina e no Brasil: notas introdutórias para uma análise comparativa. Ciencias Sociales y Religión, Porto Alegre, Ano 5, n. 5, p. 191-223, 2003.

_____. Detrás de los muros: La iglesia católica en tiempos de Alfonsín Y Menem (1983-1999). Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2004.

FEIJÓ, Martin César. O que é herói. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

FRESTON, Paul. Evangélicos na política brasileira. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 1/2, p. 26-44, 1992.

_____. Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment. Campinas: UNICAMP, 1993. 308 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.

_____. Evangelicals and politics in Ásia, África and Latin America. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

FRIGÉRIO, Alejandro. Identidades porosas, estructuras sincréticas y narrativas dominantes: miradas cruzadas entre Pierre Sanchis y la Argentina. *Ciencias Sociales y Religión*, Porto Alegre, Ano 7, n. 7, p. 223-237, 2005.

GARRIGUES, Emmanuel. Famille et Photographie. *L'Ethnographie*, Paris, n. 121, p. 169-173, 1997.

GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIUMBELLI, Emerson. O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França. São Paulo: ATTAR, 2002.

_____. A Presença do Religioso no Espaço Público: Modalidades no Brasil. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008a.

_____. Ensino Religioso em Escolas Públicas no Brasil: notas de pesquisa. *Debates do NER*, Porto Alegre, Ano. 9, n. 14, p. 50-68, 2008b.

GOMES, Angela de Castro. Silêncio e Orações: as relações Igreja, Estado e Classe Trabalhadora no Pós-34. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 2, n.14, p. 88-110, 1987.

GUIGOU, Lélío Nicolas. A nação laica: religião civil e mito-práxis no Uruguai. Porto Alegre: UFRGS, 2000. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2000.

_____. Religião e Política no Uruguai. In: ORO, Ari Pedro. *Religião e Política no Cone Sul: Argentina, Brasil e Uruguai*. São Paulo: Attar, 2006. p. 157-222.

GURAN, Milton. À Propos de la “photographie efficace”. *Xoana-Images et Sciences Sociales*, Marseille/Paris, n. 2. p. 98-111, 1994.

HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. São Paulo: Centauro, 2006.

HERVIEU-LEGER, Daniele. O peregrino e o convertido: a religião em movimento. Lisboa: Gradiva, 2005.

JÚNIOR, Léo Rodrigues. Sociologia do conhecimento: aspectos clássicos e contemporâneos. In: BAUMGARTEN, Maira. A Era do conhecimento: matrix ou ágora?. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, 2001, p. 21-44.

LATOURE, Bruno. Nunca fuimos modernos: ensayo de antropología simétrica. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2007.

LEVI-STRAUSS, Claude. A oleira ciumenta. Lisboa: Edições 70, 1987.

LOPES, José Rogério. Os santos da crise e os sistemas de expiação coletiva da insegurança social. Debates do NER, Porto Alegre, Ano 9, n. 14, p. 195-218, 2008.

_____. Velhas devoções, novas devoções: mediações e mudanças no cristianismo devocional contemporâneo. Plura - Revista de Estudos da Religião, Juiz de Fora, v. 1, n. 1, p. 109-135, 2010.

MACEDO, Edir. Novo Nascimento. Rio de Janeiro: Unipro Editora, 2008.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Festa no Pedaco: Cultura Popular e Lazer na cidade. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole. In: MAGNANI, José Guilherme Cantor; TORRES, Lilian de Lucca (Orgs.). Na Metrópole: textos de Antropologia Urbana. São Paulo: Editora da USP, 2000. Pp. 12-53.

MALLIMACI, Fortunato. El catolicismo latino-americano a fines del milênio: incertidumbres desde el Cono Sur. Nueva Sociedad, Caracas, n. 136, p. 174-176, 1995.

_____. A situação religiosa na Argentina urbana do fim do milênio. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto. Globalização e Religião. Petrópolis: Vozes, 1997. Pp. 73-92.

_____. Religión, política y laicidad en la Argentina del siglo XXI. In: DA COSTA, Néstor. Laicidad en América Latina y Europa: repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI. Montevideo: CLAEH, 2006. Pp. 72-80.

MALINOWSKI, Bronislaw. Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MARCUS, George E. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. Annual Review of Anthropology, v. 24, p. 95-117, 1995.

MARIANO, Ricardo. O futuro não será protestante. Ciências Sociais y Religion, Porto Alegre, Ano 1, n. 1, p. 89-114, 1999.

_____. Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil. São Paulo: USP, 2001. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas,

Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

MAROSTICA, Matt. La nueva política evangélica: El movimiento evangélico y el complot católico en la Argentina. *Ciencias Sociales y Religión*, Porto Alegre, Ano 2, n. 2, p. 11-30, 2000.

MAUSS, Marcel. *Manuel d'ethnographie*. Paris: Editions Payot, 1967.

MEIRELLES, Mauro. As redes que se tecem nas escolas públicas de ensino médio de Porto Alegre: o uso das tecnologias digitais e a construção de indicadores de fluência digital a partir de uma abordagem sociotécnica. Porto Alegre: UFRGS, 2005. 302 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

_____. Nem sempre as coisas foram assim: Ou dos (des)encantamentos do campo político e religioso frente as eleições de 2006. *Debates do NER*, Porto Alegre, Ano 7, n. 10, p. 51-64, 2006.

_____. As coisas fora do lugar: o deslocamento de sentido da ação e a práxis estruturada das religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. *Debates do NER*, Porto Alegre, Ano 9, n. 13, p. 47-59, 2008a.

_____. Para além das fronteiras nacionais: transnacionalização e internacionalização religiosa, novas formas de “ser” e “estar” na política. *Debates do NER*, Porto Alegre, Ano 10, n. 16, p. 161-182, 2009.

_____. Religião e Política nas Eleições de 2008 em Porto Alegre: Um estudo acerca do voto religioso e a construção de um espaço de disputa entre evangélicos e afro-brasileiros. *II Encontro Internacional de Ciências Sociais: As Ciências Sociais e os Desafios para o Século XXI.*, 2010, Pelotas/RS.

MEIRELLES, Mauro; DI FRANCO, Aline. O Político e o Religioso nas Eleições Municipais de 2004 em Porto Alegre: Ou a metáfora do Grenal. *Debates do NER*, Porto Alegre, Ano 5, n. 6, p. 157-170, 2004.

MEIRELLES, Mauro; RAIZER, Leandro. Fiel vota em Fiel (?): Um mapa do voto religioso em Porto Alegre a partir das Eleições de 2008. *Anais do XIV Congresso Brasileiro de Sociologia: Consensos e Controvérsias*. Rio de Janeiro, 2009.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. República e pluralidade religiosa no Brasil. *Revista da USP*, São Paulo, n. 59, p. 144-163, 2003.

MENDONÇA, Daniel de. A noção de antagonismo na Ciência Política contemporânea: uma análise a partir da perspectiva da teoria do discurso. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, n. 20, p. 135-145, 2003.

MOREIRA DE OLIVEIRA, José Lisboa. A candidatura de presbíteros a cargos políticos. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Rio de Janeiro, n. 246, p. 259-296, 2002.

NOVAES, Sylvia Caiuby. O uso da imagem na antropologia. In: SAMAIN, Etienne. *O Fotográfico*. São Paulo: HUCITEC/CNPq, 1998. p. 113-118.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. A Igreja Católica e a transição brasileira para a democracia. Comunicações do ISER, Rio de Janeiro, n. 19, p. 37-40, 1986.

ORO, Ari Pedro. Neopentecostais e Afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra? Debates do NER, Porto Alegre, Ano 1, n. 1, p. 10-36, 1997a.

_____. Religiões afro-brasileiras e política nos países do Conesul. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.) Globalização e Religião. Petrópolis: Vozes, 1997b. p. 179-199.

_____. Axé MERCOSUL: as religiões afro-brasileiras nos países do Prata. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. Religião e Política nas eleições de 2000 em Porto Alegre/RS. Debates do NER, Porto Alegre, Ano 2, n. 3, p. 9-70, 2001.

_____. Religiões Afro-Brasileiras no Rio Grande do Sul: Passado e Presente. Estudos Afro-Asiáticos, Rio de Janeiro, Ano 24, n. 2, p. 345-384, 2002.

_____. Organização eclesial e eficácia política: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus. Civitas, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 97-109, 2003.

_____. Religiões e eleições em Porto Alegre: um comparativo entre 2000 e 2004. Debates do NER, Porto Alegre, Ano 5, n. 6, p. 9-34, 2004.

_____. O sacrifício de animais nas religiões afro-brasileiras: análise de uma polêmica recente no RS. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 11-31, 2005.

_____. Religião e Política no Brasil. In: _____. Religião e Política no Cone Sul: Argentina, Brasil e Uruguai. São Paulo: Attar, 2006. Pp. 75-156.

_____. Reciben o que veniran a buscar: nação e poder em um encontro evangélico transnacional em Buenos Aires. Porto Alegre, 2008a. Mimeo.

_____. Religião, Coesão Social e Sistema Político na América Latina. São Paulo, iFHC/CEPLAN, 2008b.

_____. A laicidade no Brasil e no Ocidente: Algumas considerações. V Curso Internacional Fomentando o Conhecimento das Liberdades Laicas promovido pela AJURIS, Porto Alegre, 2010.

ORO, Ari Pedro; ANJOS, José Carlos Gomes dos. A tradição do Bará do Mercado. Porto Alegre: PMPA/SMC/CMEC, 2007.

ORO, Ari Pedro; MARIANO, Ricardo. Eleições 2010: religião e política no Rio Grande do Sul e no Brasil. Debates do NER, Porto Alegre, Ano 11, n. 18, p. 11-38, 2010.

PEDDE, Valdir. A percepção dos fiéis pentecostais quanto ao envolvimento de suas denominações na atividade política. Debates do NER, Porto Alegre, v. 4, n. 6, p. 113-128, 2004.

_____. “Cabeça, sim, cauda, não!”: um estudo antropológico sobre os

evangélicos na Assembléia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: UFRGS, 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

PIERUCCI, Flávio. Soltando as amarras: Secularización y destradicionalización. *Sociedad y Religión*, Buenos Aires, n. 16/17, p. 9-32, 1998.

PI HUGARTE, Renzo. Transnacionalização da religião no Conesul: o caso do Uruguai. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.) *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 201-218.

_____. Los cultos de posesión em Uruguay. Montevidéo: Ediciones de la Banda Oriental, 1998.

_____. Prólogo. In: ANDRADE, Susana. *Entre la Religión e la Política*. Montevidéo: Editorial La Republica, 2010. p. 13-16.

PINTO, Celi Regina Jardim. Notas a proposta de Laclau. SD. Mimeo

PORZECANSKI, Teresa. Utuguay a fines del siglo XX: mitologias de ausencia y de presencia. In: ACHUGAR, Hugo; GAETANO, Gerardo (Orgs.). *Identidad uruguaya: mito, crisis o afirmación?* Montevidéo: Trilce, 1992. Pp. 49-61.

PRANDI, Reginaldo. Raça e voto na eleição presidencial de 1994. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 30, p. 61-78, 1996.

_____. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. *Civitas*, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 15-33, 2003.

RAMA, Angel. Ángel Rama: literatura e cultura na América Latina. São Paulo: Edusp, 2001.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

SALAS, Eleana Paola Catacoras. *Ad Maiorem Dei Gloriam: Um estudo antropológico de rituais políticos no PSC e no PRB e das motivações dos seus políticos religiosos nas eleições municipais de 2008*. Porto Alegre: UFRGS, 2008. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Sociais) – Graduação em Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

SAMAIN, Etienne. “Ver” e “Dizer” na tradição etnográfica: Bronislaw Malinowski e a fotografia. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n. 2, p. 19-48, 1993.

SANCHIS, Pierre. Desencanto e formas contemporâneas do religioso. *Ciencias Sociales y Religión*, Porto Alegre, Ano 3, n. 3, p. 27-43, 2001.

SANTOS, Márcio Martins dos. *Tribunos do povo, servos de Deus: um estudo antropológico sobre políticos e religião na cidade de Porto Alegre*. Porto Alegre: UFRGS, 2005. 173 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre,

2005.

SANTOS, Márcio Martins dos; SCHWEIG, Grazielle Ramos. Irmãos e companheiros: A campanha dos candidatos da Igreja Universal nas Eleições de 2004 em Porro Alegre. Debates do NER, Porto Alegre, Ano 5, n. 6, p. 83-112, 2004.

SEGATO, Rita Laura. Fronteiras e margens: a história não contada da expansão religiosa afro-brasileira para a Argentina e o Uruguai. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, v.19, n. 1, p. 113-129, 1998.

SEIBLITZ, Zélia. Quando o debate doutrinal vai as urnas. Comunicações do ISER, Rio de Janeiro, n. 38, p. 30-42, 1990.

SEMÁN, Pablo. A Igreja Universal do Reino de Deus: um ator e suas costuras na sociedade brasileira contemporânea. Debates do NER, Porto Alegre, Ano 2, n. 3, p. 87-100, 2001.

_____. Introdução. In: ORO, Ari Pedro (Org.). Religião e Política no Cone Sul: Argentina, Brasil e Uruguai. São Paulo: Attar, 2006. p. 9-32.

SEMÁN, Pablo; MARTÍN, Eloísa. Religião e Política na Argentina. In: ORO, Ari Pedro (Org.). Religião e Política no Cone Sul: Argentina, Brasil e Uruguai. São Paulo: Attar, 2006. p. 33-74.

SILVA, Vagner Gonçalves da. O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras. São Paulo: Editora da USP, 2006.

SILVEIRA, Sérgio Amadeu da. Exclusão Digital – A Miséria na Era da Informação. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001.

WACQUANT, Loic. Seguindo Bourdieu no campo. Revista de Sociologia e Política, Curitiba, n. 26, p. 13-29, 2006.

WEBER, Max. A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo. São Paulo: Martin Claret, 2002.

WEFFORT, Francisco Correia. E por que não a Igreja na política. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, n. 2, p. 119-121, 1977.

WYNARCZYK, Hilario. La Guerra Espiritual en el Campo Evangélico. Sociedad y Religión. Buenos Aires, n. 13, p. 111-126, 1995.

_____. Partidos políticos evangélicos conservadores bíblicos en la Argentina: formación y ocaso 1991-2001. Civitas, Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 11-41, 2006.

_____. Ciudadanos de dos mundos: El movimiento en la vida publica argentina (1980-2001). Buenos Aires: UNSAM Edita, 2009.

ZANATTA, Lóris. Del Estado Liberal a la Nación Católica: Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo – 1930-1943. Bernal: Universiad Nacional de Quilmes, 2005.

Referências acessadas na Web

CONICET 2008.

Disponível em: <http://www.clarin.com/diario/2008/08/27/um/encuesta1.pdf>

ENHA 2006.

Disponível em: http://www.ine.gub.uy/enha2006/flash/Flash%206_Religion.pdf

IBGE

Disponível em: www.ibge.gov.br