

RELIGIÃO E POLÍTICA NO BRASIL, URUGUAI E ARGENTINA: SOBRE UMA PLURALIDADE TRANSNACIONAL

Mauro Meirelles
José Rogério Lopes
Adimilson Renato da Silva

Universidade do Vale do Rio dos Sinos- Brasil

Resumo: O presente texto versa sobre a religião e política no contexto cisplatino. Neste sentido, discute e contrapõe a ideia de pluralidade e diversidade religiosa a partir dos dados estatísticos existentes acerca dos três países e as representações que tanto católicos e evangélicos quanto afro-brasileiros possuem acerca desses dois campos apontando para a existência de certas visões e modo de ser e estar no mundo semelhantes, que colocam em cheque os dados estatísticos mostrando que, do ponto de vista teológico e teleológico, essa anunciada pluralidade e diversidade existente não é tão plural quanto se quer que esta seja.

Palavras-chave: Católicos, Evangélicos, Afro-Brasileiros, Religião e Política.

Abstract: This text deals with religion and politics in the cislatin context. In this sense, it discusses and opposes the idea of plurality and religious diversity based on existing statistical data about the three countries and the representations that both Catholic and Evangelicals and Afro-Brazilians have about these two fields, pointing to the existence of certain views and ways of Being, and being in the world that check the statistical data showing that, from the theological and teleological point of view, this announced plurality and diversity is not as plural as it is meant to be.

Key-words: Catholics, Evangelicals, Afro-Brazilians, Religion and Politics.

Introdução

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 é a 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 cispalatinas, a saber: Porto Alegre, Montevidéu e Buenos Aires.

Neste sentido e 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 cispalatinos. 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 Montevidéu, apresentados pelo Instituto Nacional de Estadística (ENHA, 2006), asseguram o acerto da afirmação feita por Semán, contudo, essa tão anunciada pluralidade e diversidade quanto observada mais de perto e, guardadas as devidas proporções dos números em relação a população total e ao contingente humano que forma o séquito destas diferentes religiosidades, mostra outras nuances.

Sobremaneira e para além do mero empirismo canhestro é necessário notar que estamos falando de três países com realidades bastante distintas onde durante muito tempo – e quiçá, até os dias atuais – o catolicismo imperou durante mais de quatro séculos. Sendo em um alguns deles ainda a religião oficial, em outro a religião do estado mesmo que não oficial e de forma velada e, no terceiro, não. Também merece destaque o fato de que a exceção do Brasil que já em 2010 realizou outro censo nacional, no caso do Uruguai e da Argentina, são os dados de 2006 e 2008 os mais atuais, motivo pelo qual optamos por nos utilizar os dados do censo de 2000 para o Brasil e não de 2010, uma vez que, este, não apresentou grandes variações em relação aos censos anteriores – que em relação ao catolicismo apresentou em 2010 uma queda mais acentuada e um maior crescimento do pentecostalismo, como mostra a Tabela 1.

Tabela 1: Comparativo da distribuição percentual das religiões no Brasil nos censos de 2000 e 2010.

Religião	Brasil 2000	Brasil 2010
Católicos ¹	73,8	64,99
Evangélicos Históricos ²	4,91	4,91
Evangélicos Pentecostais ³	10,4	13,3
Outras igrejas evangélicas sem vínculo institucional	0,62	0,00
Outras religiosidades evangélicas	0,34	4,83
Espírita	1,33	2,02
Outras Cristãs ⁴	0,91	0,77
Umbanda	0,23	0,21
Budismo	0,13	0,13
Outras religiões orientais	0,09	0,01
Candomblé	0,08	0,09
Judaísmo	0,05	0,06
Outras religiões	0,9	0,01

Sem religião	7,36	8,04
Sem declaração	0,23	0,02
Não determinadas	0,21	0,34

Fonte: IBGE, 2000 e 2010.

Outra motivação que nos levou a optar pelo uso dos dados de 2000 reside ainda no já conhecido fluxo transnacional existente entre os três países no que tange as religiões de matriz pentecostal e afro-brasileira como já documentado por diversos pesquisadores e estudiosos (Oro, 1999; Meirelles, 2009) de modo que, as coisas acontecem primeiro aqui do que acolá. Desta feita, tem-se então que do exposto até aqui, duas constatações são feitas, a saber: 1) que o futuro do Brasil ainda está muito longe de ser protestante como bem quer Mariano (1999); e, 2) que a exceção do já exposto e do fato que, também, aumentou o número daqueles que se declaram sem religião pouco ou nada mudou até então.

É hora, portanto, de nos ocuparmos de dados que apontam para a realidade dos três países em questão e, de algumas das principais metrópoles dessa região cisplatina para, a partir dos dados apresentados nas Tabela 2 e 3, tecermos algumas considerações acerca da ideia de pluralismo e diversidade religiosa na região e, pontuar sobre essa realidade que, a priori é tida como bastante diversa mas que, na prática e do ponto de vistas de certas representações e formas de ser e estar no político não mostra tão plural assim, quase beirando o binarismo estruturalista das oposição entre isso e aquilo.

Tabela 2: Distribuição percentual das religiões no Brasil, Argentina e Uruguai

Religião	Brasil	Argentina	Uruguai
Católicos ⁵	73,8	76,5	47,1
Evangélicos Históricos ⁶	4,91		
Evangélicos Pentecostais ⁷	10,4		
Outras igrejas evangélicas sem vínculo institucional	0,62	9,0	11,1
Outras religiosidades evangélicas	0,34		23,2
Espírita	1,33	-	-
Outras Cristãs ⁸	0,91	2,1	-
Umbanda	0,23		0,6
Budismo	0,13		-
Outras religiões orientais	0,09	1,2	-
Candomblé	0,08		-
Judaísmo	0,05		0,3
Outras religiões	0,9		0,4
Sem religião	7,36	11,3	17,2
Sem declaração	0,23	-	-
Não determinadas	0,21	-	-

Fonte: IBGE (2000; 2010); ENHA 2006; CONICET 2008. Compilação dos dados: Mauro Meirelles.

Tabela 3: Distribuição percentual das religiões nas três principais metrópoles cisplatinas.

Religião	Porto Alegre	Buenos Aires	Montevideú
Católicos ⁹	74,4	69,1	43,1
Evangélicos Históricos ¹⁰	4,93		
Evangélicos Pentecostais ¹¹	7,38		
Outras igrejas evangélicas sem vínculo institucional	0,67	9,1	8,2
Outras religiosidades evangélicas	0,22		23,3
Espírita	2,54	-	-
Outras Cristãs ¹²	0,03	1,4	-
Umbanda	1,71		1,0
Budismo	0,08		-
Outras religiões orientais	0,09	2,3	-
Candomblé	0,18		-
Judaísmo	0,18		0,7
Outras religiões	0,9		0,4
Sem religião	5,86	18,0	23,7
Sem declaração	0,15	-	-
Não determinadas	0,17	-	-

Fonte: IBGE (2000; 2010); ENHA 2006; CONICET 2008. Compilação dos dados: Mauro Meirelles.

A partir do exposto na Tabela 2 podemos observar 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. Porém, 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 evangélico¹³, os dados apresentados mostram que, em termos percentuais, é no Brasil que se observam os maiores indicadores (15,9%), aos quais se segue o Uruguai (11,1%) e a Argentina (9%). Contudo, se 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 anteriores¹⁴.

Outro dado interessante a se destacar é o fato de que, como mostra a Tabela 3, a exceção de Porto Alegre, nas outras duas capitais cisplatinas há 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 cidades.

Isto posto, e dado o atual contexto religioso dos três países no que se refere a expansão das religiões de matriz pentecostal e africana, bem como os fluxos existentes entre eles, o que se observa é seu 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 Uruguai¹⁵, por exemplo, entre os dias 28 e 29 de abril de 2009, quando, em razão de evento promovido pela Conselho Latino Americano de Igrejas (CLAI), se reuniram no anexo do Senado¹⁶ lideranças de quase todos os segmentos religiosos montevidianos¹⁷. Os quais buscaram, naqueles dois dias, sistematizar propostas de redução da intolerância religiosa e fornecer ao estado uruguaio algumas diretrizes e valores que permitiriam, em tese, a construção de uma sociedade mais justa e igualitária¹⁸. Isto, de certa forma, diverge do que ocorre no caso argentino em que o Estado se declara constitucionalmente católico, conforme assegura o artigo 2 de sua constituição onde lê-se: “El Gobierno federal sostiene el culto católico apostólico romano”.

1. Religião e secularização: algumas notas sobre o contexto cisplatino

Do exposto até aqui 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 em um momento tende a “expansão” e, em outro, a “retração”.

Neste sentido, cabe esclarecer aqui que, nós, 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, portanto, 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 laicidade¹⁹ do Estado.

Em um plano intermediário tal relação constitutiva do social é vista como externa ao seu duplo, de modo que tanto o religioso quanto 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, 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 relacionados a determinados segmentos religiosos. Onde, eles, 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 duas esferas, 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.

Nesse contexto, o que se observa é que o religioso se profaniza, deixando cada vez mais de lado as coisas do espírito em favor de uma lógica de mercado de modo que, tanto as religiões de matriz africana quanto as pentecostais – e mais recentemente os carismáticos católicos – acabam se segmentando e tornando-se especialistas na venda/oferecimento de diferentes serviços espirituais a um público cada vez mais diverso e com pouca ou nenhuma relação ontológica com a própria congregação/instituição. O político que, a exemplo de seu duplo, se encanta, sendo 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.

Este cenário dá margem para que, observemos o surgimento de movimentos políticos que cada vez mais se fundamentam em motivos religiosos do que em propostas políticas de transformação e intervenção na vida social. Nota-se, assim, o surgimento 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) quanto do Partido Republicano Brasileiro (PRB), no Brasil, 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 chamamos de secularização / dessecularização 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 o acontecimento está sempre vinculado 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 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 a 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 família²⁰”. Portanto, seria ingenuidade crer que a separação entre Igreja e Estado, que tanto preconizam as teses laicistas, se dá plenamente.

2. Das relações entre o político e o religioso no contexto ciplatino

Disto deriva, igualmente, 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 opera quase sempre no interior do Estado onde, no caso do Brasil, Uruguai e Argentina, se fazem presentes no mínimo três movimentos, a saber:

- (1) na Argentina, de se esvaziar o político de qualquer conteúdo ou valor religioso ligado ao catolicismo²¹, este, tido até pouco tempo, como o elemento constituinte da identidade argentina;
- (2) 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,
- (3) no Brasil, de uma crescente confessionalização do político, onde há o aumento do número de candidatos ligados as mais diferentes denominações religiosas, ao mesmo tempo em que o religioso aparece como co-constituente do político, desde os tempos do Império.

É com foco 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, ou seja, na conformação de um padrão de comportamento político mais consistente no Uruguai e na Argentina do que no Brasil. Pois, no caso da Argentina o que se observa é uma imposição de valores, oriundos do catolicismo, tanto aos votantes quanto aos dirigentes políticos de modo que, tal imposição se dá fora do campo político e do momento eleitoral em específico²². Já no Uruguai observa-se algo semelhante ao visto na Argentina na medida em que é comum a existência de identidades políticas bastante estáveis que se caracterizam por distinções políticas e ideológicas

explicitamente laicas que demarcam de forma clara uma oposição entre um projeto iluminista radical e outro ligado a valores religiosos católicos²³. 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, no Brasil, 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 ou nada depende do seu grau de articulação política no interior do partido como demonstram diversos estudos²⁴.

3. Notas sobre um pluralismo e uma diversidade religiosa e de ideias nem tão plural

Como vimos no decorrer do texto, há no contexto dos três países com os quais nos ocupamos certa diversidade e pluralismo religioso se nos atermos somente ao plano das instituições e ao domínio das denominações e/ou suas variantes e equivalentes no campo afro-brasileiro que, grosso modo, nos remete a uma outra discussão que se volta para uma outra gama de conceitos que estão para além da ideia de campo religioso e/ou do entendimento dessas relações a partir das teorias da secularização, reverberando, assim, na ideia de sincretismo, hibridismo, dualismo e butinagem religiosa.

Contudo, esse não é o foco da discussão aqui apresentada de modo que o que se busca é, no interior desse sistema político e religioso estruturado e comum aos três países da região, compreender o modo tal diversidade quantitativa manifesta opera em termos de suas representações acerca do político e do modo como, estas, se inserem neste segundo campo semântico em específico. Pois, são muitos 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.

Contudo, há de considerar também a existência daquilo que, em outro lugar, denominei de matriz cultural cisplatina (Meirelles, 2011), a qual, implica na existência de uma determinada forma de ser e estar no mundo que se ancora em certo conjunto de representações comuns à região dos países que compõem a bacia do Rio da Prata e que remetem a 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 que – no interior do fluxo transnacional de pessoas entre as localidades em questão em vista da proximidade geográfica e da facilidade de trânsito existente – conduz ao compartilhamento de certas narrativas comuns, as quais, servem como elemento estruturante de certas práticas comuns aos três segmentos religiosos em questão.

Neste sentido, há de se considerar que 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. Os quais, por sua vez, são compartilhados no contexto de uma cultura da região cisplatina que se expressa, por exemplo, 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 que são comuns as religiosidades e ao contexto da região em específico como é o

caso, por exemplo, da aporia existente entre os pentecostais e os pais-de-santo do Batuque no Rio Grande do Sul, Buenos Aires e Uruguai em função do sacrifício de animais (dimensão simbólica).

Desta feita, tem-se então que tais dimensões encerram sobre si fortes influências que conformam a existência de certas representações coletivas e excertos de uma memória individual, coletiva e histórica que é acionada, praticamente do mesmo modo, no interior dos três segmentos religiosos, aqui observados.

Importa recordar, contudo, que tanto as representações coletivas como a memória coletiva de um povo, de uma nação ou segmento religioso, não surge do nada, mas está sempre vinculada a certos condicionantes que lhes dão forma e permitem aqueles que dela compartilham ver/perceber o mundo a partir de uma perspectiva diferenciada.

No interstício daquilo que traz a memória coletiva que é evocada pelos membros de um dado segmento, 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 que são reforçadas e reiteradas.

No que se refere às representações acerca do religioso no interior de cada segmento, é, através dessas, que se acaba por definir quais são os espaços sagrados e quais são os espaços profanos, ao mesmo tempo em que normatizam-se formas de comportamento e reiteram-se valores comuns aos membros que o compõem. Já no que tange as representações acerca do político, tais narrativas, servem para definir no mundo do profano o espaço da política, as posturas que exigidas daqueles que adentram no campo político, as regras do jogo e o modo como se dão as tomadas de decisão entre aqueles que neste campo interagem.

Neste sentido, no caso do presente estudo e dos segmentos religiosos com os quais nos ocupamos observa-se que as relações que se tecem 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 sempre ao lado do Estado, de ser parte de sua máquina, embora após os períodos ditatoriais, estes, 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, continuaram 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.

Já em relação 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. Contudo, por estes, 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.

Considerações finais

Apesar da variedade de religiões e denominações existentes que nos são trazidas pelos dados censitários denotarem, do ponto de vista teológico e denominacional, grande pluralidade e diversidade de crenças, do ponto de vista teleológico e político, há uma completa inversão que nos remete praticamente a existência uma quase unívoca representação comum aos três segmentos, qual seja, da constante figura de um outro ao qual estas religiosidades 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 que comungam com os 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 comuns 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, 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 quanto 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 de modo que, em momentos eleitorais quando 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, excetuando-se destes parte significativa do segmento histórico, tem-se que, na construção de seu imaginário e identidade se faz sempre presente um

ideário de luta contra as forças do mal de modo que, 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, tem-se que 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. Consequentemente, tem-se que 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 quanto ao religioso de modo que, no momento eleitoral, o que se observa 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, 2008; Meirelles, 2010).

No que tange à memória coletiva dos grupos, estes têm, de uma maneira geral, no âmago de suas representações um conjunto de elementos que compõem sua realidade a partir de uma *mito-práxis* fundante, esta, 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 aos 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: 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, há os que se expressam descréditos em relação a política.

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, que 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 de modo que, aquilo do ponto de vista estatístico se mostra como dotado de grande diversidade e pluralidade, do ponto de vista de suas práticas cotidianas e simbólicas não se mostra tão diverso e plural assim na medida em que, em seu interior, reverberam representações que, guardadas as devidas particularidades, se encontram no interior de um mesmo campo semântico e na construção de ontologias deveras semelhantes entre os três segmentos.

Referências

- BOURDIEU, Pierre. *O Poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- MACEDO, Edir. *Novo Nascimento*. Rio de Janeiro: Unipro Editora, 2008.
- MARIANO, Ricardo. O futuro não será protestante. *Ciencias Sociales y Religion*, Porto Alegre, Ano 1, n. 1, 1999. Pp. 89-114.
- MEIRELLES, Mauro. *Imaginários políticos e religiosos ao sul da América Latina*. [Tese de Doutorado]. PPGAS/UFRGS, 2011.
- _____. 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.
- _____. Para além das fronteiras nacionais: transnacionalização e internacionalização religiosa, novas formas de “ser” e “estar” na política. *Debates do NER*, ano 10, n. 16, Porto Alegre, 2009. Pp. 161-182.
- _____. 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 (UFRGS)*, v. 13, 2008. Pp. 47-60
- ORO, Ari Pedro. *Axé MERCOSUL: as religiões afro-brasileiras nos países do Prata*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- PIERUCCI, Flávio. Soltando as amarras: Secularización y destradicionalización. *Sociedad y Religión*, n. 16/17, Buenos Aires, 1998. Pp. 9-32.
- 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: Trabalho de Conclusão de curso de Ciências Sociais (IFCH/UFRGS), 2008.
- SANCHIS, Pierre. Desencanto e formas contemporâneas do religioso. *Ciencias Sociales y Religión*,

Porto Alegre, ano 3, n. 3, 2001. Pp. 27-43

SEMÁN, Pablo. Introdução. In: Oro, Ari Pedro (Org.). *Religião e Política no Cone Sul: Argentina, Brasil e Uruguai*. São Paulo: Attar, 2006. Pp. 9-32.

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 2000 e 2010.

Disponível em: www.ibge.gov.br

Notas

¹ Correspondente a soma percentual dos valores observados para os católicos ligados as Igrejas: Apostólica Romana, Apostólica Brasileira e Ortodoxa.

² 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.

³ 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 Benção, Nova Vida e outras evangélicas pentecostais não-especificadas.

⁴ Correspondente à soma percentual dos valores observados para as seguintes denominações cristãs: Testemunhas de Jeová, Mórmons e outras denominações cristãs não-especificadas.

⁵ Correspondente a soma percentual dos valores observados para os católicos ligados as Igrejas: Apostólica Romana, Apostólica Brasileira e Ortodoxa.

⁶ 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.

⁷ 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 Benção, Nova Vida e outras evangélicas pentecostais não-especificadas.

⁸ Correspondente à soma percentual dos valores observados para as seguintes denominações cristãs: Testemunhas de Jeová, Mórmons e outras denominações cristãs não-especificadas.

⁹ Correspondente a soma percentual dos valores observados para os católicos ligados as Igrejas: Apostólica Romana, Apostólica Brasileira e Ortodoxa.

¹⁰ 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.

¹¹ 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 Benção, Nova Vida e outras evangélicas pentecostais não-especificadas.

¹² Correspondente à soma percentual dos valores observados para as seguintes denominações cristãs: Testemunhas de Jeová, Mórmons e outras denominações cristãs não-especificadas.

¹³ Aqui considerada em termos mais genéricos como no caso do Uruguai e da Argentina, percentual esse, que agrega os estratos internos e tipológicos desse segmento como no caso dos dois países supra-referidos, a saber: os Evangélicos

Históricos, os Evangélicos Pentecostais, as Outras igrejas evangélicas sem vínculo institucional e as Outras religiosidades evangélicas.

¹⁴ Todavia, não nos é possível precisar o exposto na medida em que os dados apresentados pelo levantamento feito tanto pelo CONICET (2008) quanto 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.

¹⁵ Contudo, não devemos nos assentar em uma falsa ideia, 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 quanto na Argentina em relação ao catolicismo.

¹⁶ Tal evento, promovido pela CLAI é parte de um conjunto de seis diálogos sociais promovidos pela 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.

¹⁷ 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.

¹⁸ 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.

¹⁹ Para maiores detalhes sobre essa discussão sobre laicidade, ver Oro (2010).

²⁰ 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.

²¹ Contudo, 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.

²² Uma vez que, experiências anteriores mostraram que o lançamento de candidaturas confessionais no interior de partidos políticos tradicionais não agrega 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.

²³ 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.

²⁴ 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 estreante 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).