

Coesão Social na América Latina:
Bases para uma Nova Agenda Democrática



**Religião, Coesão Social e Sistema
Político na América Latina**

Ari Pedro Oro

2008

Este trabalho foi escrito em 2007 como contribuição ao projeto *Nova Agenda de Coesão Social para a América Latina*, realizado pelo iFHC-Instituto Fernando Henrique Cardoso e pelo CIEPLAN-Corporación de Estudios para Latinoamérica. O projeto foi realizado graças ao apoio da União Européia e do PNUD. As informações e opiniões apresentadas pelos autores são de sua responsabilidade pessoal e não representam necessariamente nem comprometem as instituições associadas ao projeto.

Coordenadores do projeto: Bernardo Sorj e Eugenio Tironi.

Equipe Executiva: Sergio Fausto, Patricio Meller, Simon Schwartzman, Bernardo Sorj, Eugenio Tironi y Eduardo Valenzuela.

ISBN: 978-85-99588-11-6

Copyright ©: iFHC/CIEPLAN. 2008. São Paulo, Brasil, e Santiago de Chile.

O texto, em parte ou em sua totalidade, pode ser reproduzido para fins não comerciais dentro dos termos da licença de Creative Commons 2.5

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/br/>



Religião, Coesão Social e Sistema Político na América Latina

Ari Pedro Oro*

Este texto procura analisar o alcance atual da religião em geral e das religiões em particular existentes na América Latina na produção e/ou reprodução da coesão social, bem como a implicação do religioso no campo político da América Latina, sobretudo de cinco países: Argentina, Brasil, México, Uruguai e Venezuela. A opção por estes países deve-se ao fato de que se, por um lado, percebe-se recorrências nas suas histórias nacionais relativas às dinâmicas das relações entre religião e sociedade, por outro lado expressam trajetórias históricas e culturais específicas que revelam a diversidade de relações existente no sub-continente americano entre Igrejas e Estado e, por via de consequência, entre a instância religiosa e as demais que conformam as sociedades, bem como os sentidos consignados às religiões pelos cidadãos.

A problemática repousa na compreensão do lugar e do sentido ocupado hoje pelo religioso nas sociedades latino-americanas. Seriam elas secularizadas, prescindindo, portanto, da religião para o seu funcionamento, não constituindo mais a religião uma força instituinte do espaço público e um elo de coesão social, como apontam certos estudos que analisam as modernas sociedades européias onde se fala no “fim da religião” (Gauchet, 1985) e no "esgotamento do reino do invisível" (Id. Ibid.: II)?. Ou, ao contrário, as trajetórias históricas dos países latino-americanos configurariam sociedades e culturas detentoras de “uma outra lógica” (Parker, 1996), de outro tipo de modernidade, em que a religião e as religiosidades continuariam a secretar a sua energia na sociedade, ao lado de outras instâncias mobilizadoras e instituintes do social (Sanchis, 2007; Corten, 2001), contribuindo para a coesão social e interagindo com o político?.

Pretendemos avançar algumas pistas a essas questões ao longo dos quatro tópicos que compõem o corpo do presente texto. No primeiro iremos olhar a situação institucional legal que vigora nos países latino-americanos¹ acerca da relação entre Igreja e Estado. Veremos que há hoje uma diversidade de representações legais na América Latina sobre as relações Igreja/Estado, fruto das diferentes histórias nacionais,

* Professor de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil

que correspondem, porém, até certo ponto, a modelos existentes também nos países europeus.

No segundo tópico será privilegiado o campo religioso latino-americano a partir da observação das porcentagens de fidelidades religiosas aqui existentes. Constataremos o importante peso histórico e atual detido pela Igreja Católica e, nas últimas décadas, também pelas igrejas evangélicas, ou seja, pelo cristianismo. O tópico é fechado com uma análise acerca do notável crescimento dos grupos pentecostais que se observa nos últimos trinta anos na América Latina observando, sobremaneira, o seu impacto sobre as subjetividades dos fiéis e as incidências sobre suas práticas sociais.

O item seguinte versará sobre os cinco países acima mencionados para olhar de perto a realidade sócio-político-religiosa dos mesmos. Neles, atenção especial será dada à relação entre Igreja e Estado e, sobretudo, ao processo de representação religiosa e às práticas religiosas dos sujeitos sociais.

Esse tópico visa complementar os anteriores, no sentido de que não basta ver os textos constitucionais ou os números de identificações religiosas, mas faz-se mister observar de perto como a religião se relaciona com os demais campos sociais, e como ela é experienciada no cotidiano pelos indivíduos, ou seja, qual é a sua incidência na sociedade e na política, ao menos em alguns países latino-americanos.

Enfim, no quarto item, veremos os sentidos cumpridos pelas religiões na América Latina, procurando perceber, de um lado, o seu poder de produção de sociabilidades e a sua força de coesão social e, de outro, a sua relação com a esfera política.

A metodologia empregada consiste na recuperação de dados quantitativos e qualitativos, bem como de análises produzidas por cientistas sociais de diferentes países, acerca da realidade latino-americana, além de dados disponíveis em sítios da internet e de pesquisas de campo que empreendemos na Argentina, no Uruguai e no Brasil. Um aporte importante de dados empíricos e analíticos provém de pesquisas realizadas pelo GRIPAL (Groupe de Recherche sur les Imaginaires Politiques en Amérique latine), da Universidade de Quebec, em Montreal, que há anos vem realizando pesquisas de campo na América Latina sobre as interfaces entre religião e política.

Antes de discorrer sobre o primeiro tópico anunciado faz-se necessário esclarecer que adotamos o conceito de religião tal como é formulado por Danièle Hervieu-Léger. Esta socióloga francesa procura superar as duas tradições de estudos da

religião predominantes nas Ciências Sociais, a “funcional” e a “substancial”, e, considerando a diversidade de crenças existentes no interior das sociedades e culturas, propõe a compreensão da religião enquanto uma forma particular de organizar, formatar, a transmissão de um crer apoiado numa determinada tradição. Diz a autora:

“contrariamente ao ponto de vista corrente que identifica crenças religiosas pelo fato delas fazerem referência a uma potência sobrenatural, a uma transcendência ou a uma experiência que ultrapassa as fronteiras do entendimento humano, esta abordagem “dessubstancializada” da religião não privilegia nenhum conteúdo particular do crer. Ela faz a hipótese ao contrário de que toda a crença pode tornar-se objeto de uma formatação religiosa, desde que ela encontre sua legitimação na invocação da autoridade de uma tradição. Mais precisamente, é esta formatação do crer que, como tal, constitui realmente a religião” (Hervieu-Léger, 2003: 150-151).

Uma tal definição da religião parece mais adequada às culturas latino-americanas sobretudo por não “isolar” o religioso das demais instâncias da sociedade, e por ampliar as concepções do crer e do sagrado para além das religiões institucionalizadas e tradicionais, desde que repousem legitimamente numa tradição e numa memória coletiva.

A partir dessa perspectiva conceitual veremos, e aqui radica uma hipótese deste trabalho, que embora seja incontestável a existência institucional do “campo político”, enquanto espaço de organização do acesso aos bens de segurança onde o Estado tenta ser o detentor do monopólio legítimo da violência, e do “campo religioso”, enquanto lugar de organização do acesso aos bens de salvação onde as Igrejas tentam deter o seu monopólio, a realidade sócio-cultural latino-americana, tal como é vivida quotidianamente pelos seus indivíduos, sobretudo pelas imensas camadas populares, tende a questionar essa distinção institucional dos mencionados campos e, dessa forma, a existência de uma fronteira entre eles (Corten et alii, 2006).

Iniciemos, pois, com a análise da situação legal latino-americana acerca das relações entre Igreja e Estado.

1. Regimes de relações Igreja-Estado na América Latina

Vale assinalar, inicialmente, que entre os 20 países latino-americanos referidos, 13 deles - menos Cuba, Haiti, Uruguai, República Dominicana, Chile, Colômbia, e México - fazem referência a Deus nos preâmbulos das respectivas constituições. Este

fato é revelador da importância da tradição e dos valores cristãos nessa parte do continente americano.

Quanto aos posicionamentos legais acerca das relações entre Igreja e Estado, não há uma homogeneidade nos países latino-americanos. A análise das Constituições nacionais indica uma diversidade de situações, distribuídas em três ordenamentos jurídicos diferentes: países que adotam o regime de Igreja de Estado; países que adotam o regime de separação Igreja e Estado, com dispositivos particulares em relação à Igreja Católica; e, enfim, países que mantêm um regime de separação Estado-Igreja com a consequente igualdade de cultos.

Três países inscrevem-se no primeiro modelo, o da adoção legal de uma religião de Estado. São eles: Argentina, Bolívia e Costa Rica. Obviamente, em todos eles trata-se da Igreja Católica², diferentemente das religiões que também são adotadas enquanto igrejas de Estado em quatro países europeus, a saber: o Anglicanismo, na Inglaterra, a Igreja Ortodoxa, na Grécia, e o Luteranismo, na Finlândia e na Dinamarca (Revue Problèmes Politiques et Sociaux, 2005).

No segundo modelo, o da separação Igreja-Estado com dispositivos particulares em relação à Igreja Católica, encontram-se sete países: Guatemala, El Salvador, Panamá, República Dominicana, Peru, Paraguai e Uruguai³. Este modelo também é encontrado na Europa, em seis países: na Itália, Irlanda, Espanha e Portugal, mormente em relação à Igreja Católica; na Holanda, em relação às minorias religiosas, assegurando-lhes uma repartição complexa de tempo nas rádios e na televisão; e na Suécia, que aboliu, em 2000, a Igreja Luterana como religião do Estado, mas continua a lhe drenar, bem como a outros movimentos religiosos, tais como o Islamismo, o imposto da Igreja, destinado sobretudo a financiar as atividades educativas.

Na Europa, além dos países mencionados, em outros quatro pode-se ler nos dispositivos legais o reconhecimento ou o registro de algumas religiões. É o caso da Alemanha (que permite às religiões de se beneficiarem de parte do imposto de renda); da Áustria (que “reconhece” oficialmente mais de uma dezena de religiões); da Bélgica (que atribui a seis religiões – catolicismo, judaísmo, anglicanismo, protestantismos, ortodoxos e muçulmanos – o status de “religiões reconhecidas”, habilitadas a receber subvenções públicas, sobretudo no campo educacional); e de Luxemburgo (que “reconhece” oficialmente quatro religiões: catolicismo, protestantismo, judaísmo e ortodoxa) (Revue Problèmes Politiques et Sociaux, 2005).

É no terceiro modelo, o da separação Igreja-Estado, que se encontra a metade dos países latino-americanos, ou seja, dez deles: México, Haiti, Honduras, Nicarágua, Cuba, Colômbia, Venezuela, Equador, Brasil e Chile. Além da separação Igreja-Estado, asseguram a liberdade de cultos, assim como a igualdade entre os cultos, o que significa, ao menos em tese, que não dedicam um tratamento preferencial à Igreja Católica.

Recordamos, porém, que nas constituições de cinco destes países que sustentam o regime jurídico de separação Igreja-Estado - Honduras, Nicarágua, Venezuela, Equador e Brasil - figura a referência e a invocação a Deus. Já os cinco países restantes: México, Haiti, Cuba, Colômbia e Chile, adotam o regime de separação Igreja-Estado com a ausência da noção de Deus na Carta Magna.

Estabelecendo novamente uma comparação com os países europeus, recordamos que sete deles sustentam legalmente a separação Igrejas e Estado. É o caso da Hungria, Letônia, Portugal, República Tcheca, Eslováquia e França.

A tabela a seguir permite ter uma visão de conjunto dos modelos de relação Igreja-Estado adotados nos países latino-americanos.

Tabela I. Regimes de relações Igreja-Estado na América Latina

Igrejas de Estado	Deus na Constituição	Separação Igreja-Estado com algum privilégio para Igreja Católica	Deus na Constituição	Separação Igreja-Estado	Deus na Constituição
Argentina	Sim	Guatemala	Sim	Venezuela	Sim
Bolívia	Sim	El Salvador	Sim	Equador	Sim
Costa Rica	Sim	Panamá	Sim	Honduras	Sim
		Peru	Sim	Nicarágua	Sim
		Paraguai	Sim	Brasil	Sim
		República Dominicana	Não	Colômbia	Não
		Uruguai	Não	Chile	Não
				Cuba	Não

				México	Não
				Haiti	Não
TOTAL 3	S = 3 N = 0	7	S = 5 N = 2	10	S = 5 N = 5

Observando e comparando esses três modelos deduz-se que a maioria dos países latino-americanos tende a se apresentar legalmente como estados laicos, modernos e liberais, caracterizados pela separação Igreja e Estado, neutralidade do Estado relativamente ao campo religioso e liberdade de crença dos cidadãos. Segundo este paradigma, o Estado atribui um mesmo status jurídico a todos os grupos religiosos, dispensando um tratamento isonômico a todas as organizações religiosas e assegurando a liberdade religiosa aos cidadãos.

Como se sabe, porém, tudo isto é mais um ideal projetado, quase uma utopia, acerca das relações entre essas duas importantes instituições sociais que são o Estado e as Igrejas do que uma realidade observável. A este propósito, Ricardo Mariano, por exemplo, assim se manifesta: “nas mais diferentes experiências históricas, tal neutralidade inexistente”, porque o Estado tende a dispensar um tratamento não igualitário, portanto, discriminativo, na sua forma positiva ou negativa, em relação às religiões, o que significa um tratamento estatal desigual (Mariano, 2006: 227-228).

Como assinala em outro lugar (Oro, 2007), inútil dizer, por um lado, que em se tratando da América Latina, é a Igreja Católica que, em razão da sua importância histórica e cultural, amealha e atrai para si, em diferentes domínios (educacional, assistencial, político), um tratamento privilegiado de parte do Estado, sendo isto, em alguns países, motivo de críticas de parte de outras denominações religiosas, sobretudo evangélicas, que competem com a Igreja Católica no mercado religioso.

Vejamos, então, a propósito, como se configura o campo religioso latino-americano.

2. O campo religioso latino-americano

Iniciemos com uma tabela que apresenta uma visão de conjunto dos principais grupos religiosos e os números das identificações religiosas nos vinte países latino-americanos.

Tabela II – Quadro religioso dos países latino-americanos

Países	Católicos (%)	Evangélicos (%)	Outros (%)	Não-religiosos (%)
Argentina	88	8	2	2
Bolívia	93	7		
Brasil	73,6	15,4	3,6	7,4
Chile	89	11		
Colômbia	81,7	15	1.4	1.9
Costa Rica	76,3	15,7	4,8	3,2
Cuba	40	3	7	50
El Salvador	83	17		
Equador	94	3	3	
Guatemala	60	39	1	
Haiti	80	16	3	1
Honduras	60,3	28,7	11	
México	88	7	5	
Nicarágua	72,9	16,7	1,9	8,5
Panamá	85	15		
Paraguai	90	10		
Peru	88	8-10	1-2	
República Dominicana	95		5	
Uruguai	52	2	11	35
Venezuela	96	2	2	

Fontes:

Ministère des Affaires Etrangères - France

<http://www.diplomatie.gouv.fr/>

CIA – The World Fact Book

<https://www.cia.gov/cia/publications/factbook/fields/2122.html>

US Department of State

<http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2001/5594.htm>

Em que pese a relatividade dos números apresentados, nota-se a importância ocupada pelo catolicismo na grande maioria dos países latino-americanos. Embora as auto-identificações católicas estejam diminuindo a cada novo censo realizado na maioria dos países do sub-continente, a Igreja Católica continua recolhendo os mais altos índices de pertencimentos religiosos ao mesmo tempo em que se fortalece como a instituição em quem os indivíduos latino-americanos detêm maior confiança. Inclusive o grau de confiança aumentou de 62% para 71%, entre os anos de 2003 e 2004⁴.

A recente passagem do papa Bento XVI pelo Brasil (em maio de 2007), para canonizar “o primeiro santo brasileiro”, enseja a que se proceda ao levantamento do

número de santos e beatos latino-americanos oficialmente reconhecidos pela Santa Sé⁵, distinguindo-se aqueles que aqui são nascidos dos estrangeiros que aqui se estabeleceram e morreram.

Tabela III – Santos e Beatos latino-americanos

País	SANTOS	Nacional	Estrangeiro	BEATOS	Nacional	Estrangeiro
Argentina	1	1	-	2	1	1
Bolívia	-	-	-	1	-	1
Brasil	2	1	1	4	1	3
Chile	2	2	-	1	1	-
Colômbia	3	-	3	10	8	2
Costa Rica	-	-	-	1	-	1
Cuba	1	-	1	-	-	-
Equador	2	2	-	4	2	2
Guatemala	1	-	1	1	-	1
México	29	23	6	23	15	8
Nicarágua	-	-	-	1	1	-
Panamá	-	-	-	1	-	1
Paraguai	3	2	1	-	-	-
Peru	5	2	3	2	2	-
Porto Rico	-	-	-	1	1	-
Uruguai	-	-	-	3	1	2
Venezuela	-	-	-	1	1	-
Total	49	33	16	56	34	22

Fonte: <http://www.oremosjuntos.com/SantoralLatinoAmericano.html>

Como se pode ver, a América Latina possui um total de 49 santos reconhecidos oficialmente pela Santa Sé, sendo que destes 33 detém nacionalidades latino-americanas e 16 estrangeiras, em sua maioria, espanhola. O número de beatos é de 56, sendo 34 latino-americanos e 22 estrangeiros. O México desponta como o país que detém o maior número de santos (29) e beatos (23). A grande maioria deles são sacerdotes e religiosas que acederam a esta condição em razão do seu martírio, ocorrido por ocasião da Revolução Mexicana de 1910-1917.

Considerando-se o elevado número de católicos existentes na América Latina pode-se estranhar o reduzido número de santos e beatos aqui existentes. O Brasil, por exemplo, tido como o maior país católico do mundo, tinha somente uma única santa até maio de 2007 - Madre Paulina, canonizada em 2002, mas não era nativa do país - ocasião em que o papa Bento XVI, em visita ao Brasil, canonizou Frei Galvão como o primeiro santo efetivamente brasileiro. Recordemos, a título comparativo, que os

Estados Unidos, predominantemente evangélico, detém 8 santos e 5 beatos reconhecidos oficialmente pelo Vaticano, e o Canadá 10 santos e 11 beatos. Essa aparente incongruência faz parte da própria história do cristianismo onde, como se sabe, a canonização de um santo extrapola o âmbito espiritual e ingressa na órbita do político. Seja como for, vale recordar que em todos os países da América Latina, além dos santos oficiais há toda uma leva de santos populares, não oficiais, que são venerados pelas populações locais com a mesma devoção daqueles reconhecidos pela hierarquia eclesiástica.

Porém, a América Latina não é mais - e, a bem da verdade, nunca foi - uma região de uma única cultura religiosa, leia-se católica. As igrejas evangélicas, por exemplo, estão na região desde o século XVIII e recolhem atualmente 12% das identidades religiosas, cerca de 70% delas sendo do segmento pentecostal, sobre o qual nos ocuparemos mais abaixo. Vê-se que a Guatemala, com 39% da população⁶, e Honduras, com 28,7%, despontam como os países mais evangélicos do continente latino-americano. Isto significa que catolicismo e cristianismo não são mais sinônimos, como fora outrora. Hoje “é facultado ao povo ser cristão, e, ao mesmo tempo, escapar legitimamente da influência da Igreja Católica” (Sanchis, 1994: 37).

Mesmo assim, estamos sempre no campo cristão, o qual congrega 91% das identificações religiosas dos indivíduos latino-americanos. Por isso mesmo, não é exagerado extrapolar toda a América Latina a observação feita ainda em 1997 por Antônio Flávio Pierucci, relativamente ao Brasil. Dizia ele:

“Eu acho que no Brasil a diversidade religiosa ainda é muito pequena. (...) Das chamadas “grandes religiões da humanidade” ou “religiões mundiais”, quais são as que nos fertilizaram com idéias e instituições, quais as que nos tem formado pra valer? Temos o cristianismo, e só. (...) Costumo falar, de brincadeira, que o destino (religioso) do cidadão brasileiro (religioso) não é nada invejável – é converter-se de católico em protestante” (Pierucci, 1997: 259-260).

As religiões *outras* que constam em vários países latino-americanos referem-se ao judaísmo, às religiões indígenas, às religiões orientais, às religiões afro-americanas (Candomblé, Umbanda, Santeria, Vodun, etc), às espíritas, e a um conjunto de religiosidades que a literatura denomina de “religiões populares” e práticas “místico-esotéricas” ou de “novos movimentos religiosos”. Trata-se de religiões minoritárias, do ponto de vista político e demográfico, algumas conhecendo um certo declínio de fiéis (afro-americanas), outras recorrendo aos sincretismos como estratégia de se manterem enquanto religiões relativamente autônomas (espíritas, orientais e, é claro, também as

afro-americanas) e, enfim, outras alcançando mais seguidores (místico-esotéricas) mas, dada a sua baixa porcentagem, resultam estatisticamente insignificantes no conjunto do campo religioso.

O que é, ao contrário, significativo na América Latina, nas últimas décadas, é o aumento extraordinário das igrejas pentecostais. É sobre esse fenômeno religioso que vamos agora nos ater.

2.1. O Pentecostalismo na América Latina

Há cerca de 30 anos a América Latina está conhecendo um importante aumento de igrejas do segmento pentecostal, cuja origem, como se sabe, é norte-americana, no início do século XX. Implantado em vários países do subcontinente já nas primeiras décadas do século passado, o pentecostalismo contribuiu enormemente para a ampliação do número dos evangélicos. Tomemos como exemplo os casos da Argentina e do Brasil, para os quais temos dados estatísticos seguros. Em 1895, na Argentina, os evangélicos somavam 0,7% da população; esse número subiu para 2,6% em 1960, para 5% em 1985 e hoje gira em torno de 8%. No Brasil, os evangélicos alcançavam 1% da população em 1900; 3%, em 1950; 6,6%, em 1980; 9% em 1991; e 15,4% em 2000. Recordemos que segundo a tabela II, 12% da população latino-americana se apresentava como evangélica cerca de 70% dela sendo do ramo pentecostal.

O aumento pentecostal em terreno tradicionalmente católico é tão impressionante nas últimas décadas que levou um sociólogo inglês a propor a hipótese de estar ocorrendo nesta parte do continente americano uma “nova reforma protestante” (Martin, 1990), e um antropólogo norte-americano a se indagar se não está se verificando uma “pentecostalização da América latina” (Stoll, 1990).

Se, hoje, por um lado, tais hipóteses, formuladas há 17 anos atrás, parecem exageradas, por outro, não há como não reconhecer a importante capacidade do pentecostalismo de se adaptar às realidades religiosas, sociais, econômicas e culturais latino-americanas, resultando na existência de uma pluralidade de pentecostalismos⁷, cujo efeito é a diversidade de sujeitos sociais atraídos hoje pela mensagem pentecostal e não mais somente os pobres e desfavorecidos das áreas urbanas, embora estes continuem a compor a sua clientela predominante.

As explicações sobre o crescimento do pentecostalismo na América Latina foram encaminhadas em duas direções diferentes. A primeira inscreveu esse movimento

no âmbito das transformações das sociedades durante o século XX. As abordagens marxistas (como a de Francisco Cartaxo Rolim) interrogaram o pentecostalismo em sua relevância para o conflito de classes, colocando no centro das suas preocupações uma questionada associação entre o desenvolvimento do pentecostalismo e o aumento da alienação sócio-política. As abordagens durkheimnianas e weberianas destacaram, cada uma ao seu modo, o papel do pentecostalismo no ajustamento das populações tradicionais à situação criada pela modernidade e pelo desenvolvimento do capitalismo: as primeiras (cujo maior representante seria Lalive D'Épinay) sublinharam o seu papel de recurso na crise anômica engendrada pelo processo de modernização em razão da sua capacidade de reconstrução de uma ordem tradicional pré-existente (Lalive D'Épinay, 1968); as segundas (tal como fez Emilio Willems) desenvolveram as propriedades racionalizantes do pentecostalismo enquanto elemento de adaptação à modernidade e de supressão de certas necessidades e aspirações dos indivíduos que experimentam mudanças socioculturais que não conseguem dominar nem compreender (Willems, 1967).

A segunda direção analítica circunscreve-se ao campo religioso e sublinha que o pentecostalismo encontrou na América Latina um clima favorável para a sua aceitação social: de um lado, um terreno cristão não-católico aberto pelas igrejas protestantes históricas e pelas igrejas de missão (o que significa que a Bíblia já era conhecida quando o pentecostalismo aqui chegou) e, de outro lado, a existência de concepções e práticas religiosas, católicas ou não, que P. Freston chama de proto-pentecostais, como movimentos revivalistas, movimentos messiânico-milenaristas e crenças e práticas religiosas populares (Freston, 1994).

Outras explicações sobre a aceitação e o sucesso pentecostal na América Latina apareceram a partir da década de 1970. Empreendeu-se, primeiramente, uma relativização das oposições folk-urbano, ordem-anomia, marginalização-integração, tradição-modernidade, e tentou-se captar a natureza complexa do pentecostalismo⁸. Notou-se, então, entre outros aspectos, que o pentecostalismo dava um respaldo institucional a práticas religiosas tradicionais pré-existentes (Mariano, 1995); salientou-se o papel reorientador de condutas que permitem enfrentar em melhores condições os problemas vividos pelas populações das camadas mais desfavorecidas (Mariz, 1994); evidenciou-se a ampliação de possibilidades de controle das instituições que regulam práticas do sagrado por parte dos sujeitos populares (Mariz 1994, Burdick, 1993).

Deixando de lado outras variações analíticas sobre o pentecostalismo⁹, nos ateremos agora ao seu impacto sobre a subjetividade e as práticas sociais dos seus fiéis.

2.1.1. O impacto do Pentecostalismo sobre as subjetividades

Não é desprovido de significado simbólico o fato de o pentecostalismo ser um movimento religioso conversionista. Embora o termo conversão seja controvertido¹⁰, o fato é que a adesão a este movimento religioso incide profundamente sobre as subjetividades dos conversos que tendem a adotar um novo estilo de vida e a agregar um novo sentido a ela. Embora isso ocorra em grau variado segundo as exigências de cada igreja, nota-se que a maioria delas defende uma nova moral para os seus fiéis que implica na abstenção dos “prazeres do mundo”, como o cigarro, a bebida alcoólica e as festas profanas, e a condenação do aborto, do adultério e do homossexualismo, tudo isto inscrevendo-se na ruptura simbólica com o “mundo”.

Entre os vários efeitos resultantes da condição de crente pentecostal, de berço ou convertido, destacamos a possibilidade de produção da eficácia terapêutica, sobretudo a superação do alcoolismo, a abertura do caminho para sair da pobreza, alguma mudança nas relações de gênero e um novo estilo de sociabilidade.

Com efeito, como vimos, os fiéis das igrejas pentecostais situam-se predominantemente nas camadas desfavorecidas que, como se sabe, tendem a receber de parte do Estado um atendimento médico e sanitário precário ao mesmo tempo em que são sensíveis a um discurso religioso que promete a cura e a “libertação” imediata das enfermidades, posto que “nas regiões abissais da subjetividade coletiva existe uma expectativa permanente de intervenção divina e arrasadora capaz de transformar radicalmente o contexto de sofrimento e abandono” (Bittencourt Filho, 1994: 25).

Além disso, é sobretudo nas camadas sociais mais desfavorecidas que o alcoolismo é tido como um dos seus problemas sociais de maior envergadura. Segundo Cecília Mariz, as maiores taxas de alcoolismo na América Latina situam-se justamente entre os homens das camadas populares, este fato contribuindo ainda mais para a deterioração da qualidade de vida de uma população já carente. Resulta disso que “a conversão masculina está, em grande parte, relacionada com o alcoolismo” (Mariz, 1994: 83), e sua superação está associada a uma importante transformação da sua subjetividade na medida em que o pentecostalismo fortalece a auto-estima e a dignidade

peçoais, profundamente abaladas com a condição de pobreza. Assim, a nova identidade pentecostal é experienciada na aquisição de um sentimento de poder - advindo sobretudo da condição de convertido e de “eleito no Senhor” - que tem “sua utilidade diferencial no combate ao alcoolismo” (Id. Ibid.: 85).

Ao mesmo tempo em que o pentecostalismo detém importância na “libertação do alcoolismo”, ele também produz outro importante efeito na vida dos seus membros, qual seja, a possibilidade de enfrentamento e mesmo de superação da pobreza. É certo que a conversão não implica automaticamente em deixar a pobreza. Mas, como assinala Mariz, se, antes da conversão, “muitos homens gasta(va)m quase todos os seus recursos bebendo”, após a conversão “todos experimentaram um certo progresso material imeditamente após o parar de beber” (Mariz, 1994: 83). Ou seja, ocorre, de alguma forma, uma poupança compulsória, e se esta for acompanhada pela dedicação ao trabalho, mudança no estilo de vida e racionalização dos recursos financeiros, mesmo que escassos, pode, então, contribuir para uma transformação concreta da situação das pessoas (Bittencourt Filho, 1994), até mesmo vencer a pobreza. Mariz também destaca que o sentimento de dignidade e o fortalecimento da auto-estima - que compõem a identidade do crente, advinda de berço ou da conversão - constituem “requisitos básicos na luta para melhoria de vida (...) como motivação individual para ascensão social...” (Mariz, Id. Ibid.: 85).

Tais requisitos são reforçados pela predicação da Teologia da Prosperidade (desenvolvida nos Estados Unidos na década de 1960 no contexto do televangelismo), posta em prática por muitas igrejas pentecostais que defendem a idéia segundo a qual o crente além de abençoado pelo Senhor deve ser saudável, próspero e “tomar posse” do que lhe pertence por desígnio divino. Ou seja, na linguagem metafórica pentecostal, o crente deve assumir a condição de “cabeça” e não de “cauda”.

Outro aspecto que incide sobre a subjetividade pentecostal radica nas transformações associadas às relações de gênero e sua repercussão na vida familiar. Considere-se, inicialmente, que neste campo religioso há um predomínio feminino da ordem de 56,08% de mulheres contra 43,92% de homens, esta porcentagem podendo ser bem maior, por exemplo, de 31% de homens contra 69% de mulheres, na pesquisa realizada pelo Instituto Superior de Estudos da Religião (ISER), entre os evangélicos da Grande Rio, em 1994 (Novo Nascimento, 1998). Uma explicação para tanto radica no fato de que a "conversão" demandada pelas igrejas pentecostais, e as conseqüentes rupturas em relação ao "mundo", aliada a uma moral de contenção da sensualidade para

ambos os sexos e a uma simetria no compromisso do homem e da mulher em relação à família e ao casamento, tende a romper com o modelo de família patriarcal que vigora nas sociedades latino-americanas que atribuem aos gêneros sentidos diversos e assimétricos¹¹, sendo tal condição mais difícil de ser assumida pelos homens do que pelas mulheres. Mesmo assim, é recorrente nas mulheres convertidas ao pentecostalismo a expectativa de que toda a sua família ingresse na igreja¹².

Quando nos perguntamos, porém, se o pentecostalismo chega ao ponto de reconfigurar os papéis de gênero, com reflexos na sociedade, sobretudo na família, a resposta não é unívoca. Assim, se Elizabeth Brusco, referindo-se à Colômbia, afirma que o pentecostalismo constitui um movimento "estratégico" das mulheres enquanto "antídoto do machismo" (Brusco, 1995), Marion Aubrée, referindo-se ao Brasil, sustenta, em sentido inverso, que a mulher pentecostal se encontra numa situação de subordinação diante do homem, tido como "o cabeça" da mulher (Aubrée, 1998). Outros autores, porém, apresentam nuances a essa questão. É o caso de Cecília Mariz, para quem

"embora o pentecostalismo não leve à superação da posição subalterna feminina, protege as mulheres em seu cotidiano, ajudando-as a obter vantagens em questões específicas do dia-a-dia (visto que) as igrejas pentecostais trazem os homens para o mundo doméstico e redefinem o papel de macho propondo novos valores para o comportamento masculino. O pentecostalismo parece, então, redefinir os papéis masculino e feminino no espaço público e privado, ao abrir espaço fora do lar para as mulheres e ao 'domesticar' o sexo masculino" (Mariz, 1996: 184-185).

Enfim, Clara Mafra sublinha que o discurso e a prática pentecostais se situariam a meio caminho entre os dois modelos: o herdado tradicional ibero-americano e o moderno igualitário (Mafra, 1998: 244).

Seja como for, existe hoje no pentecostalismo latino-americano ao menos uma tensão entre um discurso religioso que legitima a existência de "uma hierarquia definitiva entre homens e mulheres, na qual cabe ao homem a posição de "cabeça" da família e à mulher a de "ajudadora", conforme ensinamento Paulino, amplamente pregado pelos líderes das igrejas evangélicas" (Francisco, 2002: 23), e outro discurso que aponta para uma ação feminina não-conformista à ordem hierárquica predominante na cultura machista, mesmo que ele não seja explicitado de maneira totalmente consciente (Machado, 1996: 197), e que ele ocorra enquanto consequência não intencional do trabalho feminino no âmbito pentecostal (Francisco, 2002: 37).

Enfim, há um outro aspecto associado ao pentecostalismo que deve ser sublinhado, pois incide sobre a sociabilidade dos seus membros. Trata-se da formação de redes sociais organizadas em torno dos chamados “G12” (grupo de doze membros), que se difundem também junto a outras igrejas evangélicas históricas, sobretudo as chamadas “renovadas”, com o nome de “igreja em célula”. Originadas no pentecostalismo sul-coreano, tais formas organizacionais estão se espalhando nos meios pentecostais latino-americanos na forma de encontros de um certo número de fiéis nas casas dos membros desses grupos enquanto atividades complementares aos cultos realizados nos templos. A diferença entre os dois modelos radica na idéia de que participar de um grupo “G12” implica na “missão” de compor outros grupos “G12”, caracterizando uma progressão geométrica de fiéis (e convertidos), enquanto que a “igreja em célula” se restringiria a um pequeno número de fiéis que se reúnem para uma atividade religiosa.

Como veremos mais à frente, tais formas de organização religiosa exercitam a sociabilidade dos seus membros, fortalecendo as suas relações sociais.

Atemo-nos agora, de forma mais pontual, à análise das relações Igreja-Estado e das representações e práticas religiosas, e suas incidências sociais, em cinco países latino-americanos.

3. Relações Igrejas-Estado e representações religiosas em alguns países latino-americanos

Como foi mencionado acima, os países tomados para a análise foram, em ordem alfabética, Argentina, Brasil, México, Uruguai e Venezuela. Eles representam, também, os três regimes de relações Igreja-Estado acima referidos, a saber: Argentina (que reconhece legalmente a Igreja Católica como religião de Estado); Uruguai (que sustenta a separação Igreja-Estado, mas que, constitucionalmente, reservou à Igreja Católica um tratamento especial); e Brasil, México e Venezuela (que sustentam a separação Igreja-Estado).

3.1. Argentina

O fato de na Argentina ser assegurado legalmente à Igreja Católica a condição de religião do Estado revela a importância que essa instituição religiosa detém neste país, além de indicar históricas referências recíprocas e legitimações mútuas entre dirigentes políticos e religiosos.

Procederemos inicialmente a uma breve recuperação histórica de como se deram na Argentina as relações entre Igreja e governo para, em seguida, apreendermos, do ponto de vista dos sujeitos sociais, como se dá a sua experiência religiosa e as interfaces com o político¹³.

3.1.1. As relações Igreja e Governo

É nas primeiras décadas do século XX, especialmente a de 1930, que se verifica no país platino um duplo processo: de militarização da sociedade e de catolicização das forças armadas, que irá se consolidar com o vínculo entre Igreja e Forças Armadas, alimentado por um projeto de identidade nacional e de criação de uma nova ordem social. Contribuiu sobremaneira para tanto o catolicismo integral¹⁴ que, aliado ao Exército, “se converterá em pilar da identidade nacional florescente” (Semán e Martin, 2006: 34).

É sobretudo a partir do peronismo que a Igreja conquistou importante poder no país. Isto deveu-se ao fato de que uma das causas da queda do primeiro governo peronista foi o conflito com a Igreja Católica, que apoiou a sua queda, em 1955, o que levou, a partir de então, todos os governos, temendo o pior, a se alinharem com a Igreja (Id. Ibid.: 33). Em julho de 1957, o poder da Igreja chega ao seu apogeu,

“quando é criado o Vicariato Castrense, através de um acordo firmado pelo governo argentino com a Santa Sé com o objetivo de dar atenção espiritual aos quadros permanentes das Forças Armadas e suas famílias, aos cidadãos que fazem a conscrição, às pessoas internadas em hospitais militares e aos militares aposentados e suas famílias” (Id. Ibid.: 37)¹⁵.

Na seqüência dos demais governos as relações entre Igreja e governo continuarão bastante estreitas e mesmo a ditadura militar (1976-1983) contou sempre com o apoio da Igreja, a qual teve um “papel preponderante na sustentação desse regime (...). Igreja e Estado sentiam-se convocados a preservar os valores ocidentais e cristãos para conduzir o país” (Id. Ibid.: 39).

Com o retorno da democracia, porém, a Igreja perde influência e conflitos aparecem, por exemplo, durante o governo de Alfonsín (1983-1989), em razão da aprovação da lei do divórcio, sancionada em junho de 1987. Mas, por ocasião dos dois mandatos do governo de Menem (1989-1999), Igreja e governo se aproximam novamente. No seu segundo governo Menem abre espaço para a Igreja em questões que considera primordiais, como moral, sexualidade e educação; em troca, a Igreja faz críticas difusas à política econômica posta em prática pelo presidente. Mas, a partir de meados da década de 1990, uma parte do clero argentino começa a tomar distância do governo de Menem e a fazer críticas às políticas econômicas neo-liberais. Também parte do episcopado se posiciona contrária aos subsídios que a Igreja recebe do Estado para recuperar a sua legitimidade religiosa e autoridade moral e, assim, obter maior eficácia na sociedade civil.

O governo que segue, de Fernando de la Rúa (1999-2001), procura “combinar uma operação de moderação do laicismo de seu partido com a afirmação do catolicismo do presidente” (Semán e Martín, 2006: 42). Mas, neste momento, a crise social, política e econômica crescente provoca a emissão de documentos episcopais cada vez mais críticos a ponto de - após uma sucessão de presidentes temporários - a Igreja Católica tornar-se um dos atores mais importantes da Mesa do Diálogo Argentino, que visava, no mais alto nível, “formular e entregar uma agenda de atividades, propostas e recomendações ao governo” (Id. Ibid., p. 43).

Neste momento, a Igreja se distancia de sua trajetória junto ao menemismo, isto é, de uma proximidade em relação ao governo, e abre a possibilidade de uma ala da instituição alicerçar a (re)fundação da Nação. Dessa forma, após apoiar os governos militares e os compromissos com o presidente Menem, a Igreja recupera sua legitimidade social. Ao lado de outras instituições, ela se coloca como sustentáculo moral da Nação. No entanto, a partir de maio de 2003, quando Néstor Kirchner assume a presidência, eclode uma série de conflitos entre Igreja e governo, vindo a constituir-se numa “novidade histórica de conseqüências imprevisíveis nas relações entre catolicismo e estado na República Argentina” (Id. Ibid.: 45).

Os conflitos resultam de críticas da cúpula da Igreja ao governo - por exemplo dizendo que para sair da crise não basta melhorar alguns indicadores econômicos - e, especialmente, das leis e programas oficiais levados a efeito acerca da saúde reprodutiva e da moral sexual. Além disso, uma carta, endereçada pelo bispo Castrense, monsenhor Antônio Basseotto, a Ginés González García, Ministro da Saúde, referente à moral

sexual, ao pluralismo, ao laicismo e às atribuições institucionais do Estado e da Igreja, gerou importante crise entre a Igreja e o Estado¹⁶.

Na atualidade a relação entre Igreja Católica e Estado está em processo de mudança, posto que, como assinalam Pablo Semán e Eloisa Martin, vemos

“o estado tentando constituir o catolicismo enquanto “religião” e este resistindo a essa pressão em nome de sua suposta identidade com o ser nacional, os direitos humanos, a liberdade. O catolicismo na Argentina (...) reage na defesa do seu estatuto de “Igreja” e, muito mais, de matriz” (Id. Ibid.: 26).

Tudo isto se deve, em grande medida, ao fato de que

“a presidência de Kirchner tenta reordenar a relação entre Nação e democracia de forma tal que a primeira possa ser incluída na segunda e que se veja eliminada a aura autoritária com que foi identificada durante décadas de história argentina. Nas relações com a Igreja ocorre um processo do mesmo tipo, mas em sentido contrário: o Estado toma distância ativamente, se não do catolicismo, de sua fração dominante e de sua permanente aspiração integrista. Assim como se redefinem as relações entre democracia e nação tem se começado a redefinir o vínculo entre Nação e Catolicismo” (Id. Ibid.: 70).

3.1.2. As representações e experiências religiosas

Vejamos agora mais de perto as representações e experiências religiosas dos atores sociais, sobretudo das classes trabalhadoras, e suas relações com a política.

Recordemos, inicialmente, que 88% dos argentinos se declaram manter uma identidade católica, 8% se dizem evangélicos, 2% adeptos de outras religiões e 2% sem religião¹⁷.

Subjacente a todos esses recortes religiosos (católicos, evangélicos, “outras”) há uma matriz religiosa composta de configurações culturais mais amplas, que se expressam na forma de sensibilidades recorrentes, independentemente de onde os sujeitos se enquadram ou são enquadrados institucionalmente. Trata-se de uma religiosidade popular encontrada tanto nos meios evangélicos quanto católico, passando pelos afro-americanos e pela Nova Era, cujo peso e forma, porém, conhece variações segundo as organizações religiosas. Assim sendo, embora de fato as diferenças denominacionais existam e sejam fortalecidas, ora mais ora menos segundo as circunstâncias, do ponto de vista dos atores sociais percebe-se no meio argentino atravessamentos, trânsitos, passagens, de práticas e mentalidades religiosas para além dos espaços denominacionais.

Um dos fundamentos de tal mentalidade é a sua perspectiva holista e encantada, que enfatiza a imanência do sagrado, associada ao sincretismo e à bricolagem, reduzindo, assim, ou tornando porosas, as fronteiras e oposições denominacionais, bem como as oposições entre popular e moderno, religião e política. Segundo essa perspectiva, “a religião não está plenamente separada do não religioso e as alternativas denominacionais são reutilizadas numa lógica do sagrado mais ampla que as têm como momentos parciais” (Semán, 2000: 40).

Essa mentalidade é denominada por Pablo Semán de “fragmentação do cosmos”, e de “religiosidade imanente”, por André Corten e equipe (2007). Trata-se, segundo Semán, de “práticas do sagrado de quem vive na modernidade, padecendo e usufruindo parte de suas condições mas que, ao mesmo tempo, não tem expulsado o sagrado das categorias mais amplas de seu universo simbólico...” (Semán, 2000: 57). Isto significa, em outras palavras, que a experiência religiosa dos sujeitos não ocorre sem a interferência dos fluxos de cultura nos quais eles estão inseridos e nos quais vivem seu cotidiano.

Assim, Berta, habitante dos arredores de Buenos Aires, catequista católica, devota do Gauchito Gil¹⁸, “rezadeira”, devota da Virgem de Itati e de Luján, e ajudante de um *cura sanador* católico, afirma, por exemplo, acerca de Cristo: “Él fue como lo que es hoy un curandero, fue El que dijo “haced lo mismo que yo, imponded manos y curad a los enfermos”. Igualmente, embora o seu pertencimento religioso católico seja proveniente de berço, freqüenta outras denominações, não por falta de respostas a seus pedidos mas por afinidade e sociabilidade com outras pessoas, da rua e do bairro (Semán, 2000: 179 e ss).

Outra católica, Mari, próxima do clero, é também promotora do culto aos santos populares, entre os quais o Gauchito Gil. Ademais, é uma incentivadora para que não somente a imagem da Virgem, mas também a de San Cayetano, passe de lar em lar, mesmo que isto não seja encorajado pelos padres.

Por seu turno, a crente pentecostal Antonia, mas não só ela, circula entre as igrejas evangélicas do bairro adotando como critério de escolhas os diferentes dons detidos pelos distintos pastores. Usualmente, ela abandona o pastor da sua igreja e freqüenta a igreja da pastora Dorita, porque “ela cura com a oração cristã os mesmos males que tratam os curandeiros” (Id. Ibid.: 182).

Igualmente, outros crentes evangélicos, apesar da insistência dos pastores em terminar a relação com os santos católicos, recusam-se a fazer com eles um pacote e a

queimá-los (Id. Ibid.: 185). Ou seja, além de não se distanciar dos santos e das imagens, princípio da doutrina pentecostal, não deixam de crer neles e de intercedê-los. Outra crente, que durante 20 anos havia sido curandeira, ao se converter ao pentecostalismo somente deixou a prática quando delegou a outra pessoa as rezas que conhecia e teve certeza que ela iria dar continuidade à cura. Já outra crente considera que os pastores reproduzem o que fazem os curandeiros. Estes, ou melhor, as suas noções, como sugere Semán, “estão disponíveis com uma anterioridade a qualquer outro recurso terapêutico religioso num sentido que é ao mesmo tempo “logístico” e “estrutural”” (Semán, 2000: 209). Logístico, em termos de ocupação de espaços múltiplos e de fácil acesso pelas pessoas, e estrutural, no sentido de que, de forma semelhante aos líderes religiosos afro-brasileiros, os curandeiros assentam-se num universo cognitivo compartilhado pelos mais diversos grupos sociais e culturais.

Estes fatos revelam, como dizia acima, a existência de atravessamentos de crenças no imaginário religioso popular que transcende os limites e âmbitos das instituições religiosas, expressando não o repúdio às outras tradições religiosas, mas seu reconhecimento e aceitação, mesmo que seja, por exemplo, a procura do Gauchito Gil por parte de uma mãe pentecostal que quer a saúde do filho (Id. Ibid., p. 187). Assim sendo, essa mãe, ou outras pentecostais, não são “transgressoras” das normas pentecostais, mas adeptas das “possibilidades do universo simbólico no qual se constituem como pentecostais...” (Id., Ibid.: 188).

Importa agora sublinhar alguns pontos que também apareceram claramente na pesquisa levada a efeito em 2003 por André Corten e sua equipe do GRIPAL e que reforçam, por um lado, e ampliam, por outro, as colocações acima. Segundo os pesquisadores canadenses, a Argentina, ao lado do Brasil, constituem os dois países latino-americanos que detêm os mais altos índices de crença à Virgem Maria. Crêem fortemente os argentinos que “a Virgem Maria é a mãe dos pobres”. Também sustentam, mais do que os indivíduos de outros países, que “somente os verdadeiros cristãos podem conhecer a felicidade”. Enfim, também aparecem em primeiro lugar na defesa da afirmação de que “as calamidades como terremotos ou tufões são um castigo de Deus”.

Juntando esses dados com outros, Corten afirma que

“os católicos argentinos reagem bastante positivamente a todos os enunciados onde está em questão os cristãos (...). De um lado, nota-se uma aspiração a uma purificação contra todas as mentiras e todas as fraudes (...), de outra uma tendência a

uma culpabilização (...). A isto se acrescenta uma busca de consolo maternal” (Corten et alii, 2006: 110).

Até aqui nos ativemos aos atravessamentos inter-denominacionais nos meios populares argentinos, resultantes de uma base cultural dada por aquilo que Semán chama de “mentalidade cosmológica”. Veremos agora como “a experiência religiosa interage e se informa com a experiência política”. Tratar-se-á, em verdade, de questionar, na hipótese também levantada por Corten, “qualquer suposição de que política e religião constituem compartimentos estanques” (Semán, 2000: 257, 258).

Semán nos dá um exemplo inicial dessa imbricação. Do púlpito a pastora Dorita se dirige aos freqüentadores de um salão para festejar o dia da criança, dizendo: “Bueno, ya lo saben. Esto es como decía el general (Perón): “Dejad que los niños vengan a mí”. Diante de alguns sorrisos irônicos misturados a olhares cúmplices, corrige: “Ah, no! Cierto que esa es de Jesus! Pero la del general (Perón) es parecida: “en la Argentina los únicos privilegiados son los niños” .

Andre Corten também destaca a imbricação entre o religioso e o político ao afirmar que a Argentina aparece em primeiro lugar na América Latina na defesa do enunciado de que “é preciso apoiar os verdadeiros cristãos por ocasião das eleições”. Aparece também em primeiro lugar, mas desta vez ao lado da Venezuela, na sustentação da afirmação de que “é melhor ver um presidente cristão”. Em síntese, os argentinos “desejam notadamente uma participação mais direta dos cristãos na vida política” (Corten et alii, 2006: 110).

Essas considerações mostram a proximidade entre os imaginários religiosos e políticos. E, sobretudo, o primeiro exemplo mencionado, que é sintomático, revela que na Argentina é sobretudo o peronismo que se torna uma linguagem utilizada em certos meios religiosos, porque ele “constitui-se em horizonte da ação de alguns atores fazendo da religião a mediação de um projeto político” (Id. Ibid.: 258). Em outras palavras, “peronismo como linguagem da religião e religião como meio de um projeto político...” (Id., Ibid). Essa aproximação entre peronismo e cristianismo pode ser vista de forma clara num depoimento de um católico, colhido por Semán na Grande Buenos Aires, ao interpretar o emblema do escudo do Partido Justicialista. Disse ele:

“El peronismo y el cristianismo son la misma cosa. En el escudo está todo. Ahí lo tenés. Hay una mano que va de abajo hacia arriba. Y hay una mano que viene de abajo. La de arriba ayuda a la de abajo, que son los más pobres. Eso es lo que quiere el

peronismo: que los de arriba ayuden a los de abajo, y que haya armonia” (Semán, 2000: 302-303)¹⁹.

Notamos, portanto, mais um atravessamento, desta vez entre religião e política e, mais especificamente, entre religião e peronismo. Isto se dá ao menos por três razões. Em primeiro lugar porque o peronismo fazia dos aspectos religiosos uma linha especial da sua interpelação ao se apresentar como emanção da doutrina social da Igreja Católica, como pensamento cristão e como promotor do verdadeiro cristianismo. Em segundo lugar, porque o peronismo soube captar uma sensibilidade de base pré-existente recriando uma proposta cristã assentada nas experiências de milhares de trabalhadores da Igreja que antes da ascensão de Peron tinham articulado sua religiosidade em termos de projetos sociais enquanto alternativa ao capitalismo e ao comunismo. Em terceiro lugar, ocorreu outro encontro: o de um imaginário religioso marcado pela mentalidade cosmológica (holística) e imanente com o peronismo enquanto “formador de uma experiência e como recurso cultural com o que se conta, ainda, na hora de fazer religião” (Semán, 2000: 261). Mais especificamente, as composições entre peronismo e religião residem na interpelação populista, ou seja, na constituição da identidade dos grupos populares como “povo”.

De fato, no campo religioso popular o “povo” detém uma relativa autonomia, é portador de um saber e conhecimento religioso, relacionando-se, por isso mesmo, não sem conflitos e quase sempre em estado de tensão, com as instituições religiosas e suas instâncias de poder. Ora, o peronismo fortaleceu a noção de povo (“povo trabalhador”, “povo pobre”, “descamisados”), dando-lhe uma identidade inscrita em oposição às elites. Ou seja, “o povo figurado no discurso peronista era o fundamento da nacionalidade, do patriotismo e da moral perante os “não-argentinos” da sociedade argentina - “oligarcas”, “imperialistas”, “comunistas”, “traidores” etc” (Id. Ibid.: 262). Além disso, o peronismo “organizou uma cultura que informava gestos do dia-a-dia nos quais as pessoas se reconheciam. A leitura do peronismo como uma “estrutura de sentir”, uma formação no nível da cultura vivida” (Id. Ibid.). É neste contexto desta interação cultural que os sujeitos religiosos procedem a um deslocamento de recursos da política para a cultura. Assim, quando os pentecostais se consideram “o povo de Deus”, assumem uma dupla significação, de abençoado e eleito por Deus, mas, também, de glorificado pela interpelação populista na condição de “os ‘descamisados’ de Deus”, que tem direitos, prerrogativas, possibilidades.

É neste contexto cultural que para muitos argentinos ainda hoje o peronismo e a religião se qualificam reciprocamente, apóiam-se mutuamente, os elementos auferidos num campo sendo utilizados em outro, seja ele tanto do pentecostalismo quanto do catolicismo, na sua relação com o peronismo. Porém, na Argentina, bem como no Uruguai, mas diferentemente do Brasil, como veremos, uma tal aproximação não se traduz diretamente na eleição de agentes religiosos nos parlamentos. Isto se deve ao fato de que nos dois países platinos,

“o sistema eleitoral é comparativamente mais exigente do que o brasileiro em relação tanto à quantidade de votos necessários à eleição de um deputado quanto relativamente a seu grau de articulação com uma formação política (...). Assim, é a própria estrutura do sistema político no Brasil que oportuniza a presença das religiões no parlamento de uma forma mais generosa do que oferece a institucionalidade política na Argentina e no Uruguai” (Semán e Martin, 2006: 27-29).

Igualmente, outra aproximação importante ocorre na Argentina na associação entre religião e nação, que formam parte de um contraponto “no qual a religião católica é um bem “nacional” e a pátria é tanto uma entidade “sagrada” como objeto de benção” (Semán, 2000: 295). Só que pátria é, acima de tudo, “el pueblo”, “el barrio”, “la gente de aqui” (Id. Ibid.: 298). Aparece, então, outra importante dimensão do encontro do peronismo com a religião, pentecostal ou católica. Trata-se do dever de todos de “ayudar al necesitado”, isto é, na ação visando à melhoria da qualidade de vida das pessoas das camadas mais desfavorecidas. Embora proliferem na Argentina as instâncias informais de ajuda recíproca, elas também existem no âmbito das igrejas, enquanto práticas religiosas não destituídas de referências políticas, sobretudo peronistas. Tais atividades de ajuda que, repito, ocorrem tanto nos meios pentecostais quanto católicos, expandem-se entre vizinhos e familiares que ao acionar suas redes de solidariedade criam refeitórios infantis, “mantém associações de mulheres que cooperam na produção de bens domésticos de consumo próprio e de venda (pão, têxteis)” (Id. Ibid.: 274), organizam serviços de apoio escolar para os seus membros, “concretizaram o projeto de instauração de rádios de frequência baixa que implicaram um forte envolvimento das suas respectivas comunidades” (Id. Ibid.). Além disso, é comum as igrejas e templos se encarregarem de controlar as vacinações, a assistência médica das crianças em idade escolar; elas também mantêm parcerias com as prefeituras e com as associações de moradores dos bairros.

Tudo isto pode ser sintetizado numa fórmula, recorrente tanto em discursos religiosos quanto políticos, leia-se peronistas, de “ayudar a la gente”: “Evangelio y peronismo son la misma cosa. Los dos tratan de ayudar a la gente”. Essa expressão constitui um ponto denso e significativo do imaginário popular argentino, posto que ela expressa uma concepção de política presente tanto no imaginário peronista (cujos adeptos consideram que fazem a política de modo cristão) quanto cristão, posto que significa “amor al prójimo”.

Isto quer dizer que o cristianismo de muitos argentinos é prático e sua prática é política, isto é, visa incidir na ordem social. Ou então, como acentua Semán,

“se o cristianismo tem uma dimensão inevitavelmente política, o peronismo, que não é político em qualquer sentido, é a forma que mais convém ao cristianismo (...). O peronismo é a tradução do cristianismo à política e esta é a busca de uma harmonia social” (Semán, 2000: 304).

Sintetizando, tanto Semán quanto Corten sustentam a mesma idéia, segundo a qual na Argentina imaginários e representações políticas e religiosas se encontram e se associam.

Semelhante encontro de imaginários é também observável no Brasil.

3.2. Brasil

O Brasil, recordemos, constitui um país legalmente laico, majoritariamente católico, com 74% dos seus cidadãos declarando seu vínculo identitário a esse segmento religioso, mas onde, também, cresce o número de evangélicos a cada tomada feita pelos recenseamentos nacionais. Eles chegam hoje a 15% da população, 10% sendo pentecostais. Cresce, também, o número de sem-religião. Eles são 7% da população.

Como procedemos no caso da Argentina, iniciemos a exposição retrazando, sucintamente, a história das relações institucionais entre Igrejas e Estado e a participação das mesmas no político institucional brasileiro.

3.2.1. Igreja Católica e Estado

O catolicismo vigorou no Brasil como religião oficial até 1889, ano da proclamação da República. Ou seja, durante todo o período colonial (1500-1822) e imperial (1822-1889), o catolicismo era a religião do Estado, tal como continua ainda

no presente na Argentina, como vimos, além da Bolívia e da Costa Rica. Porém, com a instalação da República (15/11/1889), o governo provisório decretou, em 7 de janeiro de 1890, e a primeira constituição republicana promulgada em 1891 oficializou, a separação entre Igreja e Estado, pondo fim ao monopólio católico, extinguindo o regime do padroado, secularizando os aparelhos estatais, o casamento e os cemitérios, e garantindo, pela primeira vez, a liberdade religiosa para todos os cultos.

Porém, na década de 1930 ocorre uma espécie de “reconciliação” entre Igreja Católica e Estado tendo contado sobremaneira para tanto a boa relação entre o governo de Getúlio Vargas (1930-1945) e seu amigo Dom Sebastião Leme, nomeado arcebispo coadjutor do Rio de Janeiro e da capital da República em 1921. A Constituição de 1934 selou tal aproximação ao introduzir o princípio da “colaboração recíproca” entre estado e religião (subentende-se igreja católica) (Giumbelli, 2002). Essa constituição, diz Mariano, é a mais católica de todas, tendo esta instituição religiosa conseguido avançar de tal maneira na retomada de sua privilegiada relação com o Estado que alcançou o status de religião “quase oficial” (Mariano, 2001: 145). Essa situação de “colaboração recíproca” vai vigorar até a constituição de 1967 quando será introduzida uma cláusula restritiva, ao afirmar que a colaboração somente será admitida em questões de interesse público no setor educacional, assistencial e hospitalar.

Ainda na década de 1930 foi criada a Liga Eleitoral Católica, próxima à Ação Católica, que “analisava os candidatos a postos eleitorais, a partir de alguns princípios ou exigências que julgava indispensáveis para os interesses da Igreja (indissolubilidade do matrimônio, ensino religioso nas escolas...) e recomendava ou vetava esses candidatos” (Gómez de Souza, 2004: 84).

Após a segunda guerra mundial, e sobretudo nas décadas de 1950 e 1960, o Estado procedeu a uma centralização crescente do sistema político, alcançando o seu apogeu com o golpe militar em 1964. A Igreja, por sua vez, se reestruturou com a criação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), em 1952, ampliou, no início da década de 1960, a sua presença nas áreas social e política (sindicalização rural, educação popular, além de continuar com ações já em andamento junto a jovens do meio rural, operários e estudantes secundários e universitários) - dando origem à chamada igreja popular progressista que vai ser a grande defensora dos direitos humanos nos anos 1970 - e passa a ter uma estrutura nacional (Gómez de Souza, 2004).

Durante o regime militar (1964-1985) a Igreja, enquanto instituição, num primeiro momento apoiou o golpe militar, sob o pretexto de ter ele evitado a implantação do comunismo no Brasil. Poucos anos depois, porém, a partir de 1968, mudou de posição e até o início dos anos 80, ela se tornou "uma adversária resoluta dos regimes de exceção e uma das forças motrizes na luta pela democratização" (Lowy, 1997: 198), aparecendo "aos olhos da sociedade civil e dos próprios militares como o principal adversário do regime de exceção..." (Id. Ibid.: 202).

A posição crítica da Igreja Católica em relação ao regime militar deveu-se a uma série de fatores, entre eles a influência do Vaticano II e da Conferência de Medellín (1968), a repressão contra setores da Igreja e, sobretudo, segundo M. Lowy, ao papel da "base" religiosa, ou seja,

“os meios cristãos – laicos ou membros do clero, militantes da JUC e da JOC, religiosos e religiosas, intelectuais e trabalhadores – ativamente engajados no combate contra o regime de exceção, que foram, sem dúvida, o "motor" da transformação da instituição. (Lowy, 1997: 203).

Após a abertura política a Igreja continuou vigilante no trato da coisa pública, de tal sorte que hoje se pode afirmar “que há uma tradição, constituída e amadurecida, de voz ativa e de presença permanente da Igreja no que se refere à coisa pública, isto é, à vida política em seu sentido mais amplo e abrangente” (Gómez de Souza, 2004: 86).

Relativamente à participação direta de membros do clero católico na política brasileira, nos distintos níveis, vale recordar que o padre Diogo Feijó chegou à condição de Regente do Império entre os anos de 1835 e 1837. Talvez seja este o mais alto posto político ocupado por um clérigo na política nacional. No mais, em praticamente todos os estados da federação, em um momento ou outro da política regional, alguns sacerdotes comparecem como candidatos a cargos eletivos, em diferentes níveis. No entanto, o insucesso é elevado e se deve sobretudo à resistência existente tanto nos meios sociais católicos à candidatura de sacerdotes a cargos políticos quanto na hierarquia católica em permitir e apoiar os membros do clero a participarem diretamente do político institucional. Enfim, e não sem menor importância, registre-se também que não foi criado em nosso país um forte partido democrata-cristão que aglutinasse a presença político-partidária dos católicos, diferentemente de países como Itália, Chile e Venezuela. Este fato por certo tem sua importância na dificuldade de eleição, seja de membros do clero seja de fiéis católicos na vida política nacional (Gómez de Souza, 2004: 86). Porém, como ressalta este autor, embora tenhamos hoje a presença de

católicos numa grande gama partidária, o PT, surgido em 1980, agregou parcelas importantes do meio católico, além de lideranças sindicais, dos movimentos sociais e correntes da esquerda tradicional. Ou seja, porção significativa da militância católica “encontrou fortes afinidades entre sua ação na sociedade e a nova proposta partidária” (Id. Ibid.: 87). Trata-se, sobretudo, dos membros das Comunidades Eclesiais de Base, afinados com o Catolicismo ou Cristianismo da Libertação, dos membros das pastorais específicas e de sindicatos, que tiveram a sua importância na fundação do Partido dos Trabalhadores. Aliás, o próprio presidente Lula, em discurso pronunciado na catedral de São Bernardo do Campo, em 1/5/2004, reconhece que: “Toda essa luta que nós fizemos (sindicato, PT), não seria possível se não fosse a participação ativa da Igreja”.

Resumindo, pode-se afirmar que malgrado a separação oficial do Estado, a igreja católica "... continuou influenciando os processos sociais pelo fato de que sua estrutura simbólica manteve-se preservada na sociedade e nas instituições..." (Fonseca, 2002: 53). Ela, também, não tem se mantido alheia à política. Basta ver os documentos da CNBB (as cartilhas eleitorais, por exemplo), bem como os posicionamentos críticos, institucionais ou individuais, tomados pelo clero em vários momentos da vida nacional.

3.2.2. Evangélicos e política

A partir da Constituinte de 1986 formou-se no Congresso Nacional a “bancada evangélica”. Não foi esta a primeira vez que os evangélicos compareceram diretamente no político institucional brasileiro. Segundo Paul Freston, a Constituinte de 1933-34 marcou a estréia dos evangélicos na política nacional, com a eleição do pastor metodista Guaracy Silveira, reeleito em 1945. Por ocasião das eleições de 1947, vários deputados estaduais e vereadores evangélicos lograram se eleger. Na Câmara Federal, na legislatura 1951-1955, foram eleitos cinco evangélicos. O número de deputados protestantes permaneceu entre seis e doze até a legislatura que chega a 1987. Nas eleições de 1982 foram eleitos três evangélicos para o legislativo (Freston, 1993).

Por ocasião do golpe militar de 1964 o posicionamento majoritário das igrejas evangélicas em relação ao regime foi semelhante ao da Igreja Católica, ou seja, de apoio. Mas, a partir de 1968, enquanto a Igreja Católica, como vimos, retirou o seu apoio ao regime, as igrejas evangélicas, menos a luterana, continuaram a sustentá-lo. Aliás, o próprio regime militar se aproximou do segmento evangélico na medida em que a Igreja Católica dele se distanciava e se posicionava criticamente. No entanto, houve

líderes evangélicos que atuaram fortemente contra o regime, o que mostra que de forma semelhante ao que vimos em relação à Igreja Católica, não parece ter havido uma unanimidade de posicionamentos de parte das igrejas evangélicas e de seus líderes frente ao regime militar.

A partir da Assembléia Nacional Constituinte de 1986, ou seja, após a redemocratização do país, os evangélicos ingressaram em maior número na política brasileira e ganharam visibilidade. Nessa ocasião, foi implantada no Congresso Nacional a chamada “Bancada Evangélica”, uma bancada pluripartidária, composta de 33 membros, sendo 18 deles do ramo pentecostal, especialmente da Assembléia de Deus, com 14 deputados. Segundo Antônio Flávio Pierucci, não se tratou de uma bancada “política e ideologicamente homogênea e, por conseguinte, tampouco o são suas bases de voto”; sendo majoritariamente formada por conservadores, eles teriam indicado a direção por onde andou esse grupo parlamentar (Pierucci, 1996: 165-166).

A partir de 1989, os evangélicos se engajaram nas eleições majoritárias e se dividiram nos apoios aos candidatos à presidência da república. Nas eleições de 1990, a representação evangélica no Congresso Nacional baixou para 22 deputados, dado interpretado dentro e fora das igrejas como uma reação do eleitorado evangélico ao tipo de atuação política (fisiológica e anti-ética, em alguns casos), levada a efeito por alguns parlamentares evangélicos na legislatura anterior. Nas eleições de 1994, a bancada evangélica no Congresso subiu novamente, agora para 31 deputados federais, dos quais 19 pentecostais, e destes 6 da Igreja Universal do Reino de Deus. Nas eleições de 1998 a “bancada evangélica” voltou a crescer, agora para 53 deputados, ligados a 13 igrejas (Revista Época, 2/10/2000).

Nas eleições majoritárias de 2002 concorreu a presidente da República Anthony Garotinho, o primeiro candidato evangélico a participar de uma campanha à presidência da república. O ex-governador do Rio de Janeiro se converteu ao protestantismo em 1994, após um acidente automobilístico²⁰. Ainda em 2002 a “bancada evangélica” saiu mais fortalecida, com 59 parlamentares, sendo 23 deputados filiados às Assembléias de Deus, 22 vinculados ou apoiados pela Universal, 8 batistas, e os demais de outras denominações, significando um aumento de cerca de 25% em relação à bancada anterior (Jornal Folha de São Paulo, 10/10/2002). Também no Senado houve um aumento de evangélicos. Agora são quatro, um deles sendo o Bispo Marcelo Crivella, da Igreja Universal, eleito pelo Rio de Janeiro.

Porém, nas últimas eleições majoritárias de 2006 a bancada evangélica perdeu espaço, por razões que explicitaremos mais à frente. Dos 59 deputados da legislatura precedente agora são 34, assim distribuídos: 10 Assembleia de Deus; 7 Batistas; 6 Universal; 3 Sara Nossa Terra; 3 sem denominação; 2 Luterana; 1 Evangelho quadrangular; 1 Presbiteriana e 1 Maranata.

3.2.3. Aproximação de imaginários religiosos e políticos

Na pesquisa levada a efeito em 2003 no Brasil por André Corten e sua equipe do GRIPAL houve a constatação de que diante de enunciados de ordem política foi bastante elevado o número de brasileiros que se disseram “sem opinião”. Por exemplo: enunciados como: “Ainda hoje em dia um movimento popular pode acabar com uma ditadura”, ou outros que concernem os desaparecidos políticos, os antigos ditadores e a reconciliação nacional. No dizer de Corten,

“O sem opinião no Brasil ilustra que os brasileiros não identificam este tipo de imaginário político. Em relação aos outros latino-americanos eles são definitivamente os menos numerosos a reagirem aos imaginários políticos instituídos. Em outros termos, estes “não lhes dizem nada”, eles não acendem nenhuma luz na sua compreensão geral do mundo, eles não tem importância. Esta tendência à ausência de opinião corresponde também ao fato de que os brasileiros são menos numerosos do que os outros latino-americanos a considerar que se pode fazer alguma coisa para mudar a sociedade e acompanha seu ceticismo relativo à aplicação das leis” (Corten et alii, 2007: 11-12).

Corten captou em sua pesquisa o que o historiador José Murilo de Carvalho também constatou em suas pesquisas acerca da relação entre os brasileiros e os fatos históricos nacionais. Disse o historiador:

“A história política, as grandes datas como a Independência, a República, a Revolução de 1930, e até mesmo o fim da ditadura militar, não foram registradas na memória de muitos como conquista popular. *Muitos brasileiros ainda assistem aos acontecimentos políticos como se não lhes dissessem respeito*” (Carvalho, 2000: 12 – grifo nosso).

A mesma pesquisa realizada pelo GRIPAL revelou que o religioso brasileiro privilegiado é o da “consolação” e neste ponto não há diferenças entre os católicos e os evangélicos, embora haja diferenças entre os brasileiros e os outros latino-americanos. Essa constatação aparece, por exemplo, quando se observa os resultados de enunciados

que proclamam as igrejas como lugar de expressão do sofrimento e Jesus como a única solução.

De fato, diante da afirmação “Jesus é a solução”, se posicionaram favoravelmente 91% dos católicos e 97% dos evangélicos entrevistados, todos, repetimos, integrantes das camadas baixas da sociedade. Para o resto da América Latina a porcentagem de resposta afirmativa para esse enunciado foi de 64%. Quanto ao enunciado “a igreja ou o templo é o melhor lugar para expressar nosso sofrimento”, a aprovação de católicos brasileiros foi da ordem de 77% e dos evangélicos de 86%. A média latino-americana foi de 51% (Corten et alii, 2006: 109).

Por outro lado, os brasileiros se distinguem dos latino-americanos diante da afirmação de que “somente os verdadeiros cristãos conhecem a felicidade”. A taxa brasileira é fraca e é forte em países como a Argentina e a Venezuela. Isto expressa uma imagem de tolerância, de misericórdia e de perdão existente no imaginário brasileiro que, segundo Corten, “pode dar conta da amnésia brasileira sobre o período da ditadura e dos desaparecidos políticos” (Id. Ibid.: 110).

Portanto, além de não querer retornar ao passado, os brasileiros católicos e evangélicos das camadas baixas “crêem poder resolver juntos os problemas numa imersão na emoção (nas igrejas), ou mesmo numa identificação com o presidente que deveria assemelhar-se a nós (...) A confiança na imersão emocional e na identificação ao presidente traduz a convicção que se encontrará, seja como for, um jeitinho para sair da crise” (Corten et alii, 2007: 14).

Porém, continua Corten, o imaginário da misericórdia e do perdão não exclui os conflitos,

“ao contrário, na medida em que ele carrega consigo a noção de impunidade, deixa se desenvolver a violência sem regra. Isso não significa que a violência seja reportada ao exterior, ela se desenvolve simultaneamente com a emoção coletiva, mesmo a da expressão do sofrimento. A ambivalência é no imaginário enquanto tal” (Corten et alii, 2006: 114).

Enfim, a terceira e mais importante conclusão do mencionado estudo é de que

“O Brasil oferece um universo onde os imaginários religiosos e políticos se confundem. Exprime-se em linguagem política o que se crê no plano religioso e vice versa se exprime em termos religiosos como se vê a organização (política) da sociedade. Olha-se a sociedade como se olha a comunidade da igreja. Crê-se na bondade e se perdoa seu próximo. Crê-se também que o Estado é um amigo e que é preciso perdoar os antigos ditadores e esquecer seus crimes” (Corten et alii, 2007: 18).

Isto significa que

“No Brasil os imaginários políticos parecem pouco distintos dos imaginários religiosos. Nos dois imaginários, nota-se uma mesma tendência a se expressar mais em termos de emoção do que em termos de resolução e de ação” (Id. Ibid.).

Vejamos agora a situação do México.

3.3. México

Até pouco tempo atrás, escreve Garma Navarro, “la legislación mexicana con respecto a la religión era la más anticlerical en toda latinoamérica, con la excepción de la de Cuba” (Garma Navarro, 1999: 136). Isto deveu-se a razões históricas visto que “las relaciones entre el Estado mexicano y la Iglesia católica casi siempre han sido difíciles”, mesmo antes da independência, ocorrida em 16/10/1810 (Id. Ibid.). Durante a maior parte do século passado, “los liberales anticlericales lucharon contra las facciones conservadoras que se apoyaban en la Iglesia”. Se figuras nacionalistas como Benito Juárez (presidente entre os anos 1858-1872), mostraram-se anticlericais e mesmo anticatólicos, colocando fortes limites às instituições e líderes católicas, durante sua longa ditadura (1888-1900) Porfírio Díaz estabeleceu acordos práticos com a Igreja Católica que lhe permitiram recuperar parcialmente sua situação privilegiada.

Foi especialmente no governo de Benito Juárez que as Igrejas evangélicas ingressaram no México, portanto há mais de um século, e até a década de 1950 constituíram-se em pequena minoria religiosa. Em geral, consideraram que “las leyes anticatólicas incluso les daban cierto espacio de protección legal al quitar o limitar los privilegios de la Iglesia católica” (Id. Ibid.: 136).

Entre os anos de 1911 e 1914 vigorou no México o Partido Católico Nacional, o qual chegou a conseguir alguns triunfos eleitorais, mas as controvérsias no interior do mesmo, assim como as mudanças conjunturais do país, fê-lo desaparecer.

Por ocasião da Revolução Mexicana de 1910,

“la Iglesia católica fue percibida como una institución poderosa con una fuerza reaccionaria que podría competir con los gobiernos revolucionarios por la lealtad del pueblo. Para evitar esta situación la Constitución de 1917 incluyó fuertes disposiciones en su contra. Las instituciones religiosas quedaron sin ningún reconocimiento legal o jurídico; las iglesias no podían tener propiedades o administrar escuelas; las ceremonias religiosas públicas eran ilegales; los sacerdotes y los miembros de ordenes religiosas non podían votar o estar involucrados en cualquier tipo de actividad política” (Garma Navarro, 1999: 136).

Foi neste período da revolução, como vimos acima, que ocorreram no México ataques a prédios católicos e mortes e assassinatos de membros do clero, vários deles tendo sido reconhecidos oficialmente, por essa razão, como santos da Igreja Católica²¹.

Os governos pós-revolucionários (1917-1934), como estratégia de relações políticas e econômicas com os Estados Unidos, estabeleceram uma forte aliança com os protestantes e, ademais, tiveram sérios enfrentamentos com a Igreja Católica. O Presidente Calles, por exemplo, “acusó a la Iglesia católica de intolerante, de mantener al pueblo en la ignorância, de fomentar el fanatismo, de ambicionar la riqueza y el poder, de promover mítines y revueltas, de ir en contra de los ideales revolucionários” (De la Torre, 2000: 103). Por isso mesmo, proibiu “las expresiones religiosas publicas y visibles, el uso de sotana en las calles, se pidió el registro de los curas en gobernación, un informe mensual de actividades del clero y un inventario de sus bienes” (Id; Ibid.). Neste período, a Igreja Católica, de sua parte, acusava o governo de ser protestante, de querer acabar com a Igreja e assim “descatolicizar” o país, de ir contra as tradições nacionais e o “sagrado direito de propriedade privada” (Id. Ibid.).

O governo de Carlos Salinas (1988-1994) mudou drasticamente a situação até então vigente nas relações Igrejas-Estado. Visando buscar apoio da Igreja Católica para obter uma maior legitimação social, propôs a modificação da constituição mexicana. Assim, em dezembro de 1991,

“las iglesias fueron reconocidas como instituciones con una existencia jurídica. Podían tener ahora propiedades y centros de enseñanza. Las procesiones y otras ceremonias religiosas se podían celebrar públicamente. Los sacerdotes y los ministros de culto de todo tipo podían ahora votar, aunque las restricciones sobre su acceso a los puestos políticos o cargos públicos se mantuvieron” (Id. Ibid.: 137).

A “Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público” foi aprovada pelo congresso e entrou em vigor em julho de 1992 reconhecendo legalmente as igrejas e grupos religiosos como associações religiosas, desde que registradas pela Secretaria de Gobernación. Segundo a lei, as igrejas que podem gozar de personalidade jurídica no país são aquelas que exercem atividades religiosas há pelo menos cinco anos.

Segundo Garma Navarro, em 1998 havia 5.266 associações religiosas registradas na Subsecretaria de Asuntos Religiosos, entre as quais cada uma das dioceses e paróquias católicas. Mais de mil registros concernem exclusivamente à Igreja Católica. As evangélicas chegavam a 2.550 registros. Os demais diziam respeito a grupos espiritualistas, mórmons e sinagogas judaicas.

Note-se duas coisas: em primeiro lugar, no México, diferentemente da Argentina, a Igreja Católica deve submeter-se como qualquer outra organização religiosa diante do aparelho estatal, sendo obrigada a realizar seu registro em órgãos governamentais. Em segundo lugar, a lei em questão foi elaborada para as igrejas já estabelecidas. Por isso mesmo, grupos religiosos como Nova Era, Mahi Kari, La Família, Sokka Gakei, religiões tradicionais indígenas, etc, encontram dificuldade de registro burocrático. Se um grupo não consegue o registro, ou se nega a fazê-lo, pode seguir existindo mas, lembra Garma Navarro,

“no tiene derechos legales como una asociación religiosa. No puede vender material religioso y puede ser denegada su solicitud para llevar a cabo publicamente actos colectivos. Tampoco estaria exento de impuestos como lo estarian las iglesias legalmente reconocidas” (Id. Ibid.: 140).

Hoje, no México, diz Garma Navarro, a Igreja Católica possui ainda “tremenda influencia y peso”. Por isso mesmo, “aplicar la ley a los sacerdotes y obispos de la institucion religiosa dominante no siempre es un acto popular, y puede danar la carrera futura de más de un político” (Id. Ibid.: 143). Por outro lado, recorda Roberto Blancarte, neste século, e mesmo na atualidade, é baixo o número de sacerdotes católicos, tendo isto seus efeitos sobre a religiosidade popular. Diz o autor:

“En México, todavía hoy y durante este siglo, el número de sacerdotes por habitante es aproximadamente de 1 por cada 6 mil habitantes. El resultado es un catolicismo “popular” donde no solo se “adaptan” y “refuncionalizan” diversas tradiciones religiosas, sino que tienen como característica principal la ausencia real de un liderazgo religioso de tipo burocrático. En el vacío que se genera surgen entonces todo tipo de profetismos y mesianismos, sobre todo, pero no solamente, en la zona rural, apenas controlados por una Iglesia y un poder civil que se contemporizan y se complementan, en la medida de lo posible” (Blancarte, 2000: 7).

Mesmo assim, conclui Garma Navarro, “se debe admitir que ha habido un esfuerzo para reconocer a las iglesias como instituciones legales y para establecer una sociedad más tolerante y plural” (Garma Navarro, 1999: 143).

Toda essa histórica relação conflitiva entre governo e igreja católica no México, bem como as ações específicas levadas a efeito neste país por cada uma dessas instituições, se reflete na pesquisa realizada em 2003 por André Corten e sua equipe. Com efeito, a investigação revelou que o México se destaca dos demais países latino-americanos pesquisados. Ele se encontra num extremo, com uma fraca taxa de respostas positivas aos enunciados e afirmações relativas à religião - uma diferença de cerca de 30 pontos em relação aos demais países - enquanto que a Venezuela, onde prevalece uma

taxa forte, se encontra no outro extremo. Mas, sublinha Corten, isto não significa que o campo religioso seja fraco no México; antes, é fraca a impregnação das imagens religiosas no imaginário dos cidadãos, mais entre os católicos do que entre os evangélicos. Ou seja, os mexicanos são muito menos submetidos aos imaginários religiosos instituídos do que outros cidadãos latino-americanos (Corten et alii, 2007).

De certo modo, Roberto Blancarte confirma tal percepção ao mostrar, por exemplo, que numa cidade profundamente católica como Guadalajara, o centro da catolicidade mexicana, dois terços da população afirma que a família é a instituição ideal para a transmissão de valores fundamentais para a formação das crianças, contra somente 7,2% que consideram a Igreja Católica como educadora privilegiada para transmitir os valores (Blancarte, 2000: 15).

Além disso, assinala Corten, os católicos mexicanos revelam-se possuidores de uma fé vingativa e enfatizam mais a transcendência do que a imanência. Porém, trata-se também de um catolicismo que não está imune de algum resíduo de feitiçaria, manifestada, por exemplo, na alta crença na má sorte. Mesmo a crença em Nossa Senhora enquanto “a mãe dos pobres”, cuja média latino-americana alcança 74%, no México, apesar da importante devoção à Virgem de Guadalupe, chega a 54% dos católicos. Isto não impede, todavia, a que o culto à Virgem de Guadalupe não assuma a condição de “religião civil mexicana” pois “seja ou não crente, ser mexicano, é se identificar a este culto”. Por isso mesmo, “os evangélicos mexicanos que, mais do que os outros evangélicos latino-americanos, recusam de reconhecer esse ícone nacional, riscam de se sentir menos mexicanos” (Corten et alii, 2007: 17).

Mas, o México não se caracteriza somente por uma fraca impregnação dos imaginários religiosos instituídos, diferentemente da Venezuela, como veremos. Registra-se ali, também, uma fraca taxa de respostas positivas aos enunciados políticos como este: “há coisas que podem ser resolvidas somente no nível político”. A fraca incidência do político parece ser contraditória quando os mexicanos detém os mais altos índices, 82% contra 63% do restante da América Latina, acerca do enunciado segundo o qual “pode-se fazer alguma coisa para mudar a sociedade”. Isto significa, e novamente de forma antagônica à Venezuela, que

“a ação que permanece possível aos olhos dos Mexicanos não deve passar pelo Estado se se quer que ela seja efetiva. Dito de outra forma, o imaginário político clássico que põe em evidência a ação do estado e institucionalizada encontra pouco eco entre os mexicanos. A desconfiança em relação ao Estado é palpável... (...). São, pois os imaginários do Estado que se desintegram no México” (Corten et alii, 2007: 9-10).

Consequentemente,

“para os mexicanos – incluídos os estudantes – a hipótese de uma associação possível entre domínios religioso e político possui pouca credibilidade. O que não exclui uma homologia entre os dois domínios. O sofrimento é vivido como um problema que se deve enfrentar pessoalmente (...) No plano político, se é igualmente menos numeroso (64%) do que os outros latino-americanos (84%) a crer que uma expressão coletiva do sofrimento possa fazer mudar as coisas. Os dois imaginários, o religioso como o político, embora sejam concebidos como separados um do outro, são homólogos na medida em que repousam sobre o que se poderia chamar um modo da imanência que escapa da lógica identitária produzida pelos teólogos ou os discursos do estado. Na base dos dois encontra-se a idéia de que a ação deve vir de si, do interior e não das instituições – tais como Igreja ou Estado – que se considera exteriores e das quais se desconfia” (Corten et alii, 2007: 16-17).

Blancarte, de certo modo, também chega a conclusões semelhantes acerca das representações das instituições de parte dos mexicanos ao afirmar que pesquisas recentes mostram que cerca de dois terços deles consideram que a Igreja Católica detém demasiado poder, embora ao mesmo tempo detenham mais confiança na Igreja do que nas instituições sociais ou políticas (Blancarte, 2000: 15).

Encontraremos no Uruguai alguns pontos de aproximação com a situação do México, embora o país platino tenha suas próprias especificidades.

3.4. Uruguai

O Uruguai é detentor de uma história única na América Latina de produção de uma religião civil que tentou ser substitutiva das práticas religiosas, particularmente na ocupação do espaço público. Trata-se de todo um processo que contou, entre outros, com apoio da maçonaria, do anticatolicismo que vigorava entre os imigrantes italianos e espanhóis - produto de suas experiências ultramontanas e não da real experiência de convívio com a Igreja Católica no Uruguai - e mesmo das igrejas evangélicas, que tenderam a apoiar o processo secularizador promovido pelo Estado uma vez que constituíam uma minoria dentro de uma sociedade predominantemente católica, tal como ocorria na maioria dos países latino-americanos (Geymonat, 2004: 108-109).

É durante o governo de Latorre (1876-80) que se inicia o processo de laicização e de constituição da religião civil, com a promulgação da “Ley de Educación Común” (1877). Neste ano, José Pedro Varela assume o cargo de Diretor da Instrução Pública,

torna a escola gratuita e obrigatória e introduz nelas um modelo de laicismo radical, embora atenuado no início pela possibilidade de uma educação religiosa “optativa”.

Na seqüência, o chamado “batllismo” vai ter grande importância na formação da nação laica. O primeiro batllismo refere-se à figura de José Batlle y Ordóñez, presidente uruguaio em duas ocasiões: 1903-1907 e 1911-1915, cujo projeto político transcende a figura presidencial pois destacam-se vários agentes políticos e sociais enquanto construtores de uma democracia pluralista e de forte conteúdo social. Este “batllismo primeiro”, que vigorará até aproximadamente a década de 30, tem sua continuidade no “neo-batllismo” (1946-1958), protagonizado sobretudo pela figura do Presidente da República Luis Batlle Berres. Este “neo-batllismo” vai reiterar e afirmar os mitos e representações da identidade nacional (Guigou, 2006).

Além da importância atribuída à escola laica, obrigatória e gratuita, enquanto “templo” da religião civil uruguaia, outro importante mito da nação laica residia na diluição das heterogeneidades culturais - o gaúcho, o índio, o afro-uruguaio - e sua absorção pela via do desaparecimento ou, então, por meio de sua colocação em um ponto inferior dentro do esquema hierárquico de evolução em direção a uma cidadania plena. O único *outro* aceito será o imigrante europeu, através da sua “nacionalização” (ou seja, sua “uruguaicização”).

O processo de laicização foi, em grande medida, um processo de luta contra a Igreja Católica, a qual foi mantida como religião de Estado desde a Declaração da Independência (1830) até sua separação em 1917. Trata-se de um processo que pode ser datado cronologicamente. Assim, em 18 de abril de 1861 ocorreu a secularização dos cemitérios; em 1906, a retirada de imagens religiosas dos hospitais; nos anos de 1907, 1910, 1913, foram promulgadas leis progressivas sobre o divórcio, que culminaram com a possibilidade do divórcio pela vontade única da mulher no ano 1913; em 1907, ocorreu a eliminação do juramento sacramental para os legisladores: “Igual medida se tomó en 1911 para el juramento de los ediles. Para del Presidente de la República, por estar establecido en el texto de la Constitución, debio esperar a la reforma de ésta.” (Ardao, 1962: 394); em 1909, ocorreu a implantação do ensino laico nas escolas públicas, radicalizando o modelo de escola laica, gratuita e obrigatória da reforma de 1877; em 1910, verificou-se o monopólio na gestão da assistência sanitária pública por parte do Estado; em 1911, ocorreu a supressão de toda referência religiosa no Código Militar (supressão de honras e sacramentos nos ritos militares); em 1917 deu-se a

separação formal da Igreja Católica do Estado (entrou em vigência em 1919); e, em 1919, mudaram os nomes dos feriados católicos²².

Alem disso, verificou-se um conjunto de manifestações anticlericais que podem ser resumidas nos denominados “banquetes da promiscuidade”, onde os simpatizantes do anticlericalismo faziam grandes churrascadas diante da catedral de Montevideu nem mais nem menos do que nas sextas-feiras da Semana Santa (Da Costa, 1997: 94-95).

Ainda segundo Da Costa, até os anos 1960 a Igreja praticamente se circunscreveu ao âmbito do privado e deixou de pleitear um lugar no espaço público. Mas a partir de então, muda não somente o mundo católico, mas a própria sociedade uruguaia, e se observa uma reconfiguração do espaço religioso, sobretudo em razão do pluralismo religioso resultante de uma busca do sagrado que se faz presente no país (Da Costa, 2004: 63-65).

Sinal dessa mudança é o fato, já mencionado, de, malgrado toda a história de laicização que em grande medida significou uma tentativa de “descatolicização”, o artigo 5 da Constituição de 1967, reformulada em 2004, reconhecer e assegurar à Igreja Católica o domínio de todos os templos construídos com o Erário Público Nacional.

A relação entre Igreja Católica e ditadura (1973-1985), embora seja ainda um capítulo a ser escrito²³, por um lado fez reaparecer a histórica relação de conflito entre Igreja e Estado, mas, por outro, revelou a tentativa de contemporização que estava então em andamento.

De fato, nesse período a Igreja Católica, bem como as evangélicas, foram colocadas pelas forças armadas no campo inimigo, razão pela qual a repressão vai também recair sobre elas. Se, num primeiro momento, em 1974, a Igreja assume a posição de não fazer nenhuma declaração sobre a situação do país, em 1975 a Conferência Episcopal Uruguaia (CEU), fundada em 1965, promulga uma carta pastoral que recebeu duas versões, tendo sido a maior investida episcopal pública durante o regime militar. A última versão da carta, porém, diz Dabezies, mostra uma “verdadeira autocensura e correção do pensamento episcopal (...) o que redundava em uma evaporação de conteúdos concretos, fundamentais na definição da missão da Igreja num lugar e momento precisos, o que era o objetivo da carta” (Dabezies, 2004: 554-55).

Assim sendo, pode-se concluir que se, no caso do Brasil, a CNBB assumiu uma posição crítica em relação ao regime militar, contrariamente à CEA, que foi sempre

complacente com os militares, a CEU manteve-se numa situação intermediária entre as posições episcopais brasileira e argentina frente às ditaduras militares.

Na atualidade, apesar de todas as medidas políticas e sociais tomadas, o catolicismo em particular, e a religião em geral, não desapareceram do espaço público uruguaio.

As relações catolicismo-estado parecem ter melhorado qualitativamente depois do triunfo da esquerda, malgrado conflitos, por vezes contundentes, semelhantes aos ocorridos ultimamente na Argentina, em razão da “Ley de Salud Sexual y Reproductiva”, proposta pelo governo, bem como das posições conservadoras tomadas em 2003 pela hierarquia católica em relação ao tema do homossexualismo.

A Igreja Católica uruguaia foi também convocada, de forma semelhante ao que ocorreu na Argentina, para colaborar no planejamento do “Plano de Emergência” - Plano de ajuda governamental orientado aos setores mais afetados pelo neoliberalismo - o qual contribuiu para colocar a Igreja Católica numa situação claramente positiva, consolidando-se como um ator social importante na atual conjuntura do país.

Além disso, sinais dos “novos tempos” é a presença de símbolos religiosos em espaços públicos uruguaio. Assim, por exemplo, em 1987, após um importante debate público, foi assegurado legalmente a manutenção, em pleno cruzamento das ruas Bulevar Artigas e Dante, em Montevideu, da denominada “Cruz do Papa”, erigida para comemorar a passagem de João Paulo II pelo Uruguai. Também na década de 1990 foi erigido um monumento a Yemanjá - perto da Praia Ramírez, em Montevideu - onde se faz anualmente, em 2 de fevereiro, uma homenagem à deusa do mar, segundo a tradição afro-brasileira, constituindo-se na maior festa popular que ocorre em Montevideu (Pi-Hugarte, 1998). Na inauguração desse monumento compareceu o então prefeito da capital Tabaré Vázquez, atual Presidente da República.

Igualmente, o peso social da religião no Uruguai se manifesta no “desenvolvimento de diferentes formas de catolicismo popular - San Cono, la Virgen del Verdún, la Gruta de Lourdes, San Pancrácio, etc - o crescimento do neopentecostalismo e a importante floração dos cultos afroamericanos, para citar alguns exemplos” (Geymonat, 2004: 6).

De fato, mesmo que o Uruguai tenha sido um país que se quis historicamente laico e secular, a religião, como pondera Da Costa,

“tem sido um fenômeno sempre presente na cultura local, mas além do que nossas percepções como sociedade tenham tido capacidade de dar conta dele (...) Para

uma sociedade como a uruguaia que tem construído um imaginário a esta altura mítico, vinculado à assepsia das crenças e uma obsessão pela integração social negadora das diferenças e a diversidade, seria conveniente começar a dizer-nos, a dizer-se a si mesmo, que é como é, diversa, distinta, plural e não igual, homogênea” (Da Costa, 2004: 70).

Somente que, como assinada Semán, diferentemente da Argentina, como vimos, onde o catolicismo não quer se assumir como religião, mas manter a sua condição de “igreja” nacional, no Uruguai,

“o catolicismo, os afro-brasileiros e os diversos grupos religiosos se assumem como religiões, integrantes de um domínio específico que devem lutar duramente para poder aparecer na cena pública sem serem acusados de violar a laicidade” (Semán, 2006: 26).

Seja como for, como sustenta Caetano, tudo indica que se verifica atualmente no Uruguai “una nueva delimitación de las fronteras de lo público y de lo privado y una consiguiente recolocación del “lugar del religioso” en la vida social de los uruguayos” (Caetano, 2004: 229). Para este autor, os indicadores que caracterizam a passagem do velho modelo para o atual seriam, entre outros, os seguintes:

“el establecimiento de otros monumentos religiosos en espacios públicos; la presencia expansiva de programas religiosos proselitistas en los medios de comunicación; la consolidación de manifestaciones multitudinarias a propósito de viejas e nuevas festividades y ceremonias de origen religioso diverso; la irrupción de algunos acontecimientos novedosos en lo que hace al relacionamiento de las autoridades y de los poderes públicos con las instituciones religiosas en general; entre otros” (Caetano, 2004: 236).

Como explicitaremos a seguir, a situação da Venezuela difere em grande medida daquela do Uruguai.

3.5. Venezuela

A Venezuela se inscreve entre os países em que o catolicismo recolhe uma maior quantidade de pertencimentos, seguido dos evangélicos, que tendem a aumentar o número de fiéis com a expansão pentecostal sobretudo junto às camadas sociais desfavorecidas, e de uma minoria estável de religiões afro-americanas, de sem religião e de outras expressões religiosas como o Culto a Maria Lionza²⁴.

A Venezuela, da mesma forma que o Brasil e a Argentina, também tem a sua Virgem Protetora. É a Virgem de Coromoto. Segundo o mito, em 1651, um chefe

indígena de nome Coromoto teve a visão da Virgem Maria que deixou impressa sua imagem num rochedo.

Mesmo sendo um país, como vimos, que sustenta legalmente a separação Igreja-Estado, a Venezuela tem assistido nos últimos meses o presidente Hugo Chavez invocar imagens religiosas, sobretudo o nome de Cristo, em vários de seus pronunciamentos, ao lado, ou além, do de Simon Bolívar, sua mais importante referência simbólica. Se desde 1998, quando assumiu o poder e lançou seu movimento bolivariano (Movimento para a 5ª República MRV)²⁵, dizia-se dele ser um presidente populista, personalista, carismático, revolucionário, desencadeador da “revolução bolivariana” etc., agora inclui-se também a sua condição de constante invocador de símbolos e imagens religiosas.

De fato, o atual Chavez parece recorrer a um socialismo “sincrético” que além de pressupostos propriamente ideológicos e políticos recorre a elementos que invocam a Virgem, São Miguel Arcanjo e Cristo, além de fazer apologia ao indigenismo e à Teologia da Libertação, inferindo que o “reino de Deus” se identificaria com o socialismo.

Sua afirmação, feita na véspera de sua posse em janeiro de 2007 - “Cristo é um dos maiores revolucionários nascidos na terra. O verdadeiro Cristo não é aquele que certos setores que a Igreja manipula. O Cristo era um verdadeiro socialista” - provocou reação tanto de parte do episcopado venezuelano quanto do Conselho de Leigos da Venezuela. Ambos rejeitaram, em nota, “a manipulação do Evangelho e da pessoa de Cristo”.

Aliás, o chavismo, desde a sua origem, não parece ser bem visto pela hierarquia católica talvez pela perda do lugar importante que historicamente a Igreja Católica ocupou junto às camadas baixas da sociedade, tendo centralizado nela quase que a exclusividade da prática assistencialista em benefício dos pobres.

A afirmação acima de Chavez, e mais esta, dita em 8 de agosto de 2006 - “Nós somos cristãos, profundamente cristãos” - estariam a expressar a presença e a inserção de valores e princípios cristãos no seu discurso bolivariano, estando isto em sintonia com o imaginário venezuelano, como vimos acima, de aceitar e apoiar, mais do que em qualquer outro país latino-americano, um “presidente cristão”.

Chavez, como a maioria dos venezuelanos, provém de família católica e pobre. Sua mãe queria encaminhá-lo ao seminário para ser padre, mas foi através do exército que ele encontrou o caminho de ascensão social. Hoje 74% da população venezuelana é

pobre e a metade desta cifra é composta de pessoas que se encontra em estado de miséria. De acordo com Ricardo Peñafiel, é sobretudo junto a esta população que o discurso bolivariano de Chavez obtém sucesso e isto se deve à sua capacidade de articulação de certos imaginários - notadamente o de povo, de Deus e de pobreza - que adquirem força e efeitos instituintes do social (Peñafiel, 2006).

Chavez proclamou, por exemplo: “Eu já não sou mais eu, eu sou o povo que está aqui de pé, com sua coragem e sua dignidade escrevendo de novo sua história, o povo de Bolívar” (13/04/2003). Neste caso, afirma Peñafiel, o *povo* consiste numa figura de legitimação, povo é ator (Id. Ibid.).

Segundo a pesquisa realizada em 2003 por André Corten e sua equipe da Universidade de Quebec, em Montreal, a Venezuela figura, como foi reiterado acima, no lado oposto ao do México. Enquanto o imaginário dos fiéis, sobretudo católicos, deste último país, é fracamente impregnado do religioso instituído, os imaginários religiosos instituídos contam bastante tanto entre os católicos quanto entre os evangélicos das camadas baixas venezuelanas, e mesmo entre os universitários de instituições públicas e privadas do país (Corten et alii, 2007).

Corten acrescenta que se, por um lado, na Venezuela se é bastante permeável aos imaginários religiosos, se é também bastante tipificado em matéria política, sobretudo na confiança depositada no Estado, diferentemente do México, como vimos, ou de outros países latino-americanos, cuja média é de 40% entre os católicos e pouco menos entre os evangélicos a considerar, por exemplo, que “o Estado é o inimigo do povo”. Na Venezuela a porcentagem cai para 20% entre os católicos e para 12% entre os evangélicos. Isto significa que “mais de dois terços dos Venezuelanos consideram o Estado como um amigo” (Corten et alii, 2007: 11). Esta tendência venezuelana se manifesta, também, na baixa aceitação da afirmação de que “para ser um bom político tem que ser um pouco malandro” (são 25% neste país contra uma média de 41% nos demais países). A tendência específica dos venezuelanos também aparece na crença nas leis. Note-se que 70% dos estudantes venezuelanos se posicionam favoravelmente à afirmação de que “a lei se aplica da mesma maneira aos ricos e aos pobres, aos poderosos e às pessoas comuns”. A título de comparação, a porcentagem se situa entre 17% e 26% entre os estudantes dos demais países.

Assim sendo, na Venezuela,

“se o imaginário religioso era particularmente impregnante, parece igualmente que há uma boa dose de confiança nas instituições políticas ou mesmo uma boa impregnação dos imaginários instituídos do político” (Corten et alii, 2007: 11).

Todas essas colocações podem lançar pistas para se compreender a importante impregnação identitária religiosa na Venezuela, segundo vimos na tabela II, bem como o não menos importante apoio popular aportado ao seu atual presidente.

4. Religião, coesão social e política na América Latina

Quais são as conexões que as religiões têm com a coesão social, quais suas implicações nos sistemas políticos latino-americanos? perguntávamos acima. As colocações feitas até aqui permitem explorar esses temas, inicialmente acerca da relação entre religião e coesão social.

4.1. Religião e coesão social na América Latina

Segundo Leonardo Boff, a importância histórica, cultural, social e política, que a Igreja Católica deteve e ainda têm no Brasil e na América Latina, significa que ela integra o tecido social do subcontinente. Em suas palavras: “a Igreja católica sempre foi em nossa pátria (Brasil) um fator decisivo na formação de nossa identidade social. Ela pervade capilarmente todo o tecido social” (Boff, 1980: 70).

“Não se pode entender a identidade histórica do Brasil e, de modo geral, da América Latina sem a presença da evangelização constituinte, como a chama o documento episcopal de Puebla, feita pela Igreja ao longo de todo nosso processo social. A religiosidade, particularmente de vertente católica, constitui, agrade ou não aos analistas, uma das estruturas básicas de nossa realidade” (Id. Ibid.: 140).

O importante avanço evangélico, sobretudo pentecostal, que se observa na América Latina nos últimos trinta anos, impregna ainda mais, especialmente as camadas desfavorecidas, da cultura religiosa cristã, sendo esta uma situação bem diferente da Europa onde, segundo Marcel Gauchet, “assistimos a um esvaziamento irreversível da idéia de uma sociedade cristã, tal como os restos que dela subsistiam permitiam ainda de cultivar a nostalgia há algumas décadas” (Gauchet, 2003: 54).

Um aspecto que revela a importância do cristianismo no cotidiano das sociedades latino-americanas²⁶ é o fato de um bom número de eventos e de atividades coletivas, de feriados nacionais, regionais e locais, assim como a ostentação de símbolos

religiosos, mesmo em espaços públicos, serem, em grande medida, ditados pelo cristianismo e pautados pelo calendário litúrgico cristão. Uma crônica de Roberto Pompeu de Toledo, colunista da revista *Veja*, relativamente ao Brasil, mas que é passível de extrapolação para outros países latino-americanos, ilustra essa situação. Diz ele:

"O Estado por aqui não tem religião. Mas tanto a Câmara quanto o Senado expõem um crucifixo na parede atrás das respectivas mesas. Um candidato a presidente, por mais ateu que seja, acaba rezando na campanha e comungando no exercício do cargo, como se comprovou ainda há pouco. E – característica não só brasileira – decreta-se aqui feriado em dias de festas católicas. (...). Mas que têm a ver judeus e muçulmanos, umbandistas, budistas e membros de outras comunidades religiosas que convivem sob a jurisdição do Estado laico brasileiro com a Sexta-Feira Santa ou o dia de Corpus Christi?" (Roberto Pompeu de Toledo, *VEJA*, 10/7/2002: 114).

De fato no Brasil, mas também na maioria dos países latino-americanos, a maior parte das cidades possui um santo padroeiro, em relação ao qual é celebrada anualmente uma festa em sua homenagem. Além disso, em certas datas associadas à Virgem Maria (Anunciação, Assunção, Conceição etc) e durante a Semana Santa, Natal, Dia de Reis etc, o cotidiano das cidades, sobretudo as de porte pequeno e médio, gira em torno desses eventos, seja mobilizando as pessoas para assistirem às representações da Paixão, na Sexta-feira santa, ou visitando os presépios no Natal, ou participando de rituais celebrados nas igrejas nas datas festivas, ou, simplesmente, comemorando em família essas datas, todas, porém, se constituindo, nesses casos, em importantes referentes simbólicos, baseados na tradição cristã.

Assim sendo, podemos enfatizar, na esteira de Maurice Halbwachs, que todas essas celebrações e rituais religiosos, incluindo as festas religiosas, constituem-se em importantes momentos de fortalecimento da memória coletiva cristã (Halbwachs, 1971), celebradas em cada momento do calendário cristão. Mas, ao mesmo tempo importa salientar que o encontro coletivo contribui também para a integração social e, até certo ponto, para a própria coesão dos grupos sociais que compartilham as mesmas crenças e os mesmos espaços sagrados.

No entanto, as práticas religiosas, cristãs ou não, levadas a efeito na América Latina transcendem aquelas propostas e sustentadas pelas religiões institucionais, em relação às quais os indivíduos são convocados a se identificarem, como vimos na tabela II.

De fato, é muito forte na América Latina, histórica e presentemente, concepções e práticas religiosas que conformam o que se denomina de “religiosidade popular”. Esta,

segundo Cristian Parker, consiste “naquela ampla produção cultural das classes e grupos subalternos da sociedade” (Parker, 1996). Trata-se de um grande sincretismo em que a religiosidade praticada pelos indígenas e pelos afro-americanos associou-se à dos europeus, configurando o chamado “catolicismo popular”, a forma mais típica de religiosidade popular latino-americana, em razão da importância cultural e histórica detida na América Latina pelo colonizador e sua religião católica.

A religiosidade popular associada ao catolicismo popular detém duas características fundamentais. Trata-se de uma religião da imanência e da devoção. Ou seja, ela é portadora de uma mentalidade pragmática e direcionada para o cotidiano, associada à devoção a Nossa Senhora e aos santos (oficiais ou não), em relação aos quais as comunidades, as famílias e mesmo os indivíduos isoladamente, firmam uma relação de aliança que pode se converter em contrato quando se tem em vista a resolução de aflições. Nestas circunstâncias é acionado o princípio do “do ut des”, isto é, acredita-se que a eficácia a ser alcançada depende de uma dádiva dos sujeitos, inscrita na lógica sacrificial. Além disso, supõe-se que os indivíduos precisam demonstrar publicamente sua devoção aos santos, que ocorre especialmente nas festas, as quais, como dissemos acima, com suas rezas e ritos, mas também jogos, cantos e danças, constituem simultaneamente importantes momentos de fortalecimento das devoções e crenças e de integração social.

O saber religioso popular nasce, via de regra, no âmbito doméstico, com seus altares, imagens e símbolos religiosos - onde as mães e as avós desempenham um papel preponderante no processo de socialização de crenças e valores - e é corroborado nos encontros festivos comunitários. Assim, família e comunidade constituem espaços de aprendizagem religiosa e de sociabilidade que, como vimos, podem alcançar níveis trans, extra, ou pluri-denominacionais.

É neste contexto que as práticas religiosas dos cidadãos latino-americanos extrapolam o campo cristão, institucional ou informal, embora seja este, como vimos, preeminente e dominante. De fato, as expressões religiosas mediúnicas (de matriz africana ou espíritas), ayauasqueiras (Santo Daime, União do Vegetal, Barquinha), místico-esotéricas, holísticas, neo-pagãs, orientais, judaicas etc, todas elas também se inscrevem na dinâmica acima mencionada para o campo cristão, a saber: ao mesmo tempo enquanto instâncias que atraem simbolicamente populações que compartilham sistemas de crenças e enquanto espaços de sociabilidade.

Novamente recuperando as sugestões de M. Halbwachs, atenta-se para o fato de que tanto em contexto cristão quanto fora dele, as práticas religiosas e os vínculos sociais estabelecidos em nome da religião são sempre demarcados no espaço²⁷, produzindo uma verdadeira territorialidade sagrada, que é também social, isto é, lugares detentores de simbologia religiosa mas que também se constituem em espaços de encontro de sujeitos sociais que compartilham crenças semelhantes. Assim, as igrejas, templos, centros, oratórios, capelas, locais de peregrinação e romaria, cemitérios etc, configuram uma geografia sagrada detentora de sentido religioso e social. Ou seja, a territorialidade religiosa cumpre simultaneamente o papel de fortificar os universos simbólicos e de congregar as pessoas.

Mas, não são somente os tradicionais locais sagrados que cumprem esses sentidos. Por exemplo, é comum, especialmente junto às camadas baixas da sociedade, as unidades domésticas transcenderem a condição de ambiente familiar privado e servirem de locais de encontros religiosos. É o caso das moradias dos curandeiros e rezadores, dos pastores de pequenas igrejas pentecostais, dos líderes ou membros de agrupamentos evangélicos “igreja em célula” e “G12”, de centros mediúnicos e terapêuticos, de grupos de oração carismático e de meditação, que também cumprem a dupla função de fortalecimento das crenças dos fiéis e de atração de pessoas, vizinhas ou não, que, dessa forma, fortalecem seus laços sociais.

Lembremos da católica Mari, dos arredores de Buenos Aires, que ao fazer as imagens da Virgem e de San Cayetano circulararem de lar em lar, tece uma rede religiosa, inscrita geograficamente, em que rememora e revivifica a crença nesses santos, mas que também fortalece os laços sociais dos seus devotos.

Outro aspecto do religioso latino-americano que mostra o seu lado integrativo radica na prática do assistencialismo que vigora no interior das associações religiosas em geral. Lembremos novamente do que ocorre nos arredores de Buenos Aires, mas não somente ali, com os refeitórios infantis, parcerias com o poder público no âmbito educacional e da saúde (Semán, 2000), e, podemos acrescentar, também as creches, os asilos, os centros de acolhimento, as campanhas de solidariedade etc, que, além de evidenciar a imbricação entre religião, política e assistencialismo, revela a importância tanto das religiões, oficiais ou não, quanto das iniciativas privadas, de promoverem a solidariedade social e a sociabilidade, que, nos exemplos mencionados, se dão mediante a participação “social” e “comunitária” no sentido de remediar os problemas dos mais desfavorecidos.

Tudo o que precede permite-nos efetuar duas sugestões, complementares entre si, que indicam a conexão do religioso com a coesão social. A primeira destaca o caráter público detido pela religião na América Latina. Diz, a este propósito, por exemplo, Regina Novaes: “a religião se inscreve na cultura e frequenta o espaço público” (Id. Ibid.). Outro atento observador do campo religioso também defende essa idéia. Reginaldo Prandi sublinha que as religiões se constituem hoje em “importantes espaços públicos para populações que tem constrangimentos de expressão, embora cada religião trabalhe a seu modo a construção desses espaços” (Prandi, 1996: 28)²⁸. Este autor abre a segunda sugestão, ao sublinhar que as populações mencionadas não pautam o seu comportamento exclusivamente, ou, sobretudo, pelos ditames da razão; elas detêm uma mentalidade encantada em que “a religião é de novo identidade, grupo, comunidade...” (Id. Ibid.: 24). Ou seja, enfatiza-se aqui o papel integrador detido pela religião. Roberto Blancarte, ao analisar o sentido da religião no México e na América Latina, põe em relevo esse aspecto ao enfatizar a “agregación de grupos de pertenencia y de referencia cimentados por el imaginário” (Blancarte, 2000: 10). Enfim, Regina Novaes também é de opinião que “a religião (...) é *locus* de agregação social” (Novaes, 2002: 64).

4.2. Religião e política na América Latina

A participação e a presença religiosa no político institucional na América Latina é bastante variada e tem oscilado segundo os países e as instituições religiosas. Brasil, Guatemala, Peru, Nicarágua, Argentina, são, por exemplo, alguns países em que, cada um a seu modo, nos últimos anos, a aproximação dos dois campos tem sido mais estreita.

Como não poderia deixar de ser, historicamente a aproximação entre religião e política na América Latina ocorreu preferencialmente com a Igreja Católica, nas tendências ideológicas as mais variadas, indo da “direita” à “esquerda” passando pelo “centro”. Isto significa, no dizer de Jean Meyer, que a Igreja, enquanto instituição, “nem sempre se manteve neutra e ponte de diálogo entre posições que legitimamente pudessem ser consideradas como cristãs”. Ainda segundo este autor, também os católicos políticos estão longe de terem defendido uma posição homogênea, pois

“tem um Deus dos exércitos e um Deus da guerrilha, um Deus dos ditadores e um Deus dos tiranos vermelhos, um Deus terrível e um Deus dos direitos do homem, um Deus capitalista e um Deus indigenista etc...” (Meyer, 2005: 39).

Ultimamente, porém, observa-se uma retração católica do político. Sem estar ligada a nenhum sistema ou partido político em particular, a Igreja entende que sua intervenção na política na atualidade se justifica sobretudo quando estão em jogo a defesa dos direitos humanos e questões sociais (Meyer, 2005). A doutrina social da Igreja seria a fonte inspiradora da Igreja e dos políticos católicos na busca da justiça social e na defesa dos direitos humanos, sobretudo dos pobres e dos trabalhadores.

Diferente é a situação dos evangélicos e sua relação atual com a política em alguns países latino-americanos (Brasil, Guatemala, Peru, México), onde algumas denominações, sobretudo pentecostais, tentam capturar o Estado, segundo a expressão de Sanchis, por vias democraticamente eleitorais, com:

“formação de bancadas denominacionais, campanhas fundamentadas nos carismas institucionais dos candidatos (o padre fulano, o pastor sicrano, o bispo... fulano, militante carismático), opções oficiais de Igrejas por determinadas candidaturas, obediência eleitoral solicitada dos fiéis, partidos com nomes religiosos, perspectivas de conquista do poder executivo no mais alto nível, ambição de transformar através das conquistas políticas as identidades nacionais: do “Brasil católico”, por exemplo, passar a um “Brasil Evangélico” (Sanchis, 2007, inédito).

De fato, nas últimas décadas os evangélicos, pentecostais sobretudo, 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” (Freston, 2003). Dessa forma, eles encetaram esforços tanto no sentido de inserir seus membros em cargos eletivos quanto de capitalizar seu potencial político nos períodos de campanha eleitoral. E isto, como no caso do Brasil, mas não somente, tem sido com tal ênfase que o cientista político Joanildo Burity chega a afirmar que “os partidos e candidatos que não levam em consideração os grupos religiosos em seu discurso e estratégia correm sério risco de se complicarem ou inviabilizarem eleitoralmente” (Burity, 1997: 46).

A explicação para o ingresso evangélico, especialmente pentecostal, na política institucional, recai sobre razões de ordem simbólica e de ordem prática. Ou seja, verifica-se, de um lado, uma leitura pentecostal de que a política está desmoralizada devido à corrupção, malversação de verbas públicas, apropriação, desvio e uso ilícito de

dinheiro, além de fisiologismos e defesa de interesses particulares²⁹. Segundo os pentecostais, a falência do político está relacionada às “forças demoníacas” que atuam na política, mas que eles se dão como missão de enfrentar e superar já que estão de posse de um poder infinitamente superior: o poder do Senhor e do Espírito Santo. Este discurso é constantemente veiculado e reproduzido pelos dirigentes evangélicos em suas pregações nas igrejas e nos templos.

Neste caso, a aproximação pentecostal ao político deriva não de uma “insuficiência de consciência política”, mas, antes, de um “recurso cultural”, detentor de efeitos políticos³⁰, levado a efeito por indivíduos inseridos numa cultura em que “o domínio do “sobrenatural” aparece como fundamental para compreender o sistema de representações...” (Velho, 1991: 129).

Por outro lado, o ingresso evangélico-pentecostal na política resulta também da tomada de consciência da sua importância numérica e do seu capital político, capaz de conduzi-los a reivindicar igualdade de tratamento recebido historicamente do Estado pela Igreja Católica em termos de recursos públicos, apoio a projetos e programas sociais. Em outras palavras, como refere Coradini em relação aos candidatos evangélicos brasileiros, a maioria deles “parece menos preocupada “em ‘politizar’ determinadas esferas e questões sociais” do que em se apropriar dos cargos políticos e colocá-los “a serviço da religião e da filantropia” (Coradini, 2001: 55; citado por Machado, 2003: 286). Assim sendo, os políticos evangélicos estariam reproduzindo uma característica da cultura política brasileira, extensiva a outros países latino-americanos, onde os políticos agem e atuam “em nome das suas bases” (Bezerra, 1999), sobretudo na vida política dos municípios e dos estados. Isto significa que os políticos evangélicos não tendem a cumprir seus mandatos em nome “dos religiosos” em geral ou de macro expressões religiosas como “os evangélicos”, mas em nome de suas denominações, igrejas, grupos religiosos específicos, dos quais eles são os seus representantes. Isto chega a tal ponto que, referindo-se aos deputados evangélicos no parlamento brasileiro, Ricardo Mariano afirma: “com raras exceções eles são os despachantes de suas igrejas” (Mariano, 2001: 7).

Ora, para os políticos evangélico-pentecostais esse modo de proceder associado à defesa de interesses de suas respectivas organizações religiosas não é algo novo. Eles somente estão deslocando para o campo político o que estão habituados a realizar no domínio religioso, em razão da concorrência existente hoje na América Latina entre as denominações, igrejas, religiões, grupos religiosos, o que faz com que

todo o líder aja no “mercado religioso”, de alguma forma, em nome de sua própria instituição religiosa.

Mas, assim procedendo, os políticos evangélicos estariam reproduzindo outra característica da cultura política brasileira e latino-americana: o clientelismo político. Segundo esta fórmula, os políticos em geral desencumbem-se como mediadores das demandas e interesses (favores, cargos, empregos, serviços etc.) dos eleitores e dos segmentos sociais (a “base” eleitoral) dos quais eles são representantes nos parlamentos, sobretudo nos municípios e estados das federações.

Neste caso, encontramos novamente uma semelhança entre a prática política clientelista e a prática religiosa desenvolvida pelos líderes religiosos e suas igrejas, sobretudo as pentecostais, mas também as mediúnicas. Em ambos os casos, os políticos e os líderes religiosos atuam como mediadores nas resoluções dos problemas que atingem seja os eleitores seja os fiéis.

A hipótese que gostaria de avançar então é que as religiões que acabo de mencionar, sobretudo as pentecostais, embora participem do político institucional dificilmente se tornarão insitutintes do político e isto em razão da existência de uma base comum que associa e garante uma certa homologia entre os modelos religiosos e políticos mencionados. Trata-se do seu caráter imanente, que privilegia o indivíduo e o contato pessoal, também emocional, não sem mediações, como a mídia, por exemplo, procurando dar uma resposta e mesmo uma solução às suas demandas, suas necessidades e suas dificuldades, tanto no campo político quanto religioso. Também é parte integrante dos dois campos as noções de obrigação e de reciprocidade entre fiéis-líderes religiosos-igrejas, bem como entre eleitores-políticos e mesmo partidos políticos.

Sugerimos, então, que não é por acaso se entre os religiosos são sobretudo os pentecostais que procuram se integrar no político institucional na América Latina, formando as chamadas “bancadas evangélicas”. Evidentemente, as razões desta presença no político são múltiplas - algumas delas apontadas acima - mas por que não pensar também que os pentecostalismos - religiões que mantêm uma relação imanente com o sagrado - são atraídos pelo político porque eles percebem neste campo, em larga medida também ele imanente, a possibilidade de reproduzir ali o seu modelo de relação com o sagrado? Se tal é o caso, a maneira de ser imanente dos pentecostais se adapta

como a mão à luva ao modelo político imanente, reforçando-o ainda mais (Oro, 2007, no prelo).

Se a essas juntarmos outras análises feitas sobre o desempenho dos evangélicos nos parlamentos, especialmente no Brasil - que mostram não se tratar de um grupo político coeso, que são raros os temas e as votações em que se pode perceber a existência de uma unidade evangélica (ela aparece em assuntos ligados à moral e aos “bons costumes”, como a discussão em torno do aborto e da união civil dos homossexuais), que “a “bancada” (evangélica) é um mito” (Fonseca, 2007, no prelo) - então se tornam praticamente sem efeito as colocações, e mesmo as acusações e críticas, de que estaríamos presenciando na América Latina uma tentativa “fundamentalista” de “religiogização” do político. Isto ocorre no fundamentalismo islâmico que, segundo David Martin, procura instaurar, em diversos países, uma hegemonia ideológica e submeter todos os cidadãos às prescrições da lei islâmica. Mas, no caso dos evangélicos na política latino-americana, continua o sociólogo britânico, “a ambição (...) é somente, com uma ou duas exceções, constituir um grupo de pressão eficaz para defender seus interesses institucionais e os princípios morais em seu sentido amplo, e de fazer ouvir suas vozes no debate público” (Martin, 2001: 63-64).

Também, embora este seja um tema bastante controverso, não parecem se sustentar as acusações segundo as quais a aproximação pentecostal ao político institucional constituiria um “retrocesso” da democracia republicana. Antes, diríamos com Michael Dodson, seria mais pertinente se perceber em tal aproximação um estímulo aos valores e práticas democráticos (Dodson, 1997: 25-26). Semelhante idéia é defendida por Ricardo Mariano, para quem a presença evangélica no político institucional, bem como a sua obstinada defesa da liberdade religiosa, “contribui positivamente para a democracia brasileira e para a defesa da liberdade religiosa em si mesma” (Mariano, 2007, no prelo). Ademais, é possível que o ingresso dos pentecostais na política possa significar uma incorporação da política por sujeitos sociais que, de outra forma, se manteriam distantes da mesma. Neste caso, as igrejas se tornam, até certo ponto, espaços de aprendizado político sem constituírem uma ameaça ou uma desqualificação da democracia, mas um reforço e uma ampliação da mesma.

Por tudo isto, sugerimos, portanto, que a democracia na América Latina dificilmente pode passar ao largo da religião, diferentemente do modelo democrático secularizante europeu, construído em cima da separação entre a instância privada (na

qual se insere a religiosidade) e a pública (na qual impera o político)³¹. Lembremos que em boa parte dos países da América latina, como sustenta Corten, religião e política se associam (Argentina), se recobrem (Brasil), se aproximam por uma visão imanente do político e do religioso (México), ou por uma visão transcendente do religioso e do político (Venezuela) (Corten et alii, 2007).

Conclusão

Tudo indica que nas sociedades latino-americanas a religião continua sendo um dos aspectos incontornáveis da vida social, em graus variados, porém, segundo a maior ou menor densidade da cultura religiosa que vigora em cada país e mesmo em cada região. Isto tem seu efeito, tanto na coesão social quanto no sistema político.

De fato, a tendência predominante na América Latina é de as crenças não se restringirem à esfera da subjetividade. Elas não são exclusivas da ordem do crer. Elas se inscrevem também na ordem da experiência e da ação. Por isso, são compartilhadas coletivamente, isto é, alcançam a cena pública mediante práticas ritualísticas produzidas por cada uma das religiões, independentemente de sua condição jurídica ou institucional. Assim sendo, as religiões produzem não somente pertencimentos simbólicos mas também vínculos sociais, ambos sendo decisivos para a configuração do sentido de coesão social, em “graus” diferenciados segundo as igrejas e as religiões. Tal sentido, porém, está longe de ocorrer com exclusividade no campo religioso. Ele se dá igualmente, e paralelamente, em outras práticas, instituições e instâncias sociais que também se desencumbem com esse significado, novamente em graus variados segundo os grupos sociais e suas circunstâncias, como a família, a política, a escola, a arte, o esporte, a ciência, o lazer, as instituições etc.

Decorre também que em razão das especificidades culturais próprias da América Latina, verifica-se uma relativa aproximação entre o religioso e o político, ao menos no nível do imaginário. André Corten assim sintetiza as especificidades em questão:

“A América Latina se caracteriza por uma história onde o transcendente é menos radical que alhures. A saída do religioso é ali igualmente muito menos nítida. A história da América Latina é marcada por um religioso mais imanente. De um lado, a religião está próxima das pessoas. Fala-se de religião popular. Do outro lado, o político não tem o status de intangibilidade a partir da fonte da tradição republicana. O religioso está sempre presente, o político é muitas vezes fluído” (Corten et alii, 2007: 1).

A estreita conexão entre o religioso e o político, com a consequente porosidade de suas fronteiras, é também destacada por Pablo Semán, devido ao lado “não-moderno” das sociedades latino-americanas. Diz o antropólogo argentino:

“O lado culturalmente “não moderno” das sociedades latino-americanas contemporâneas é uma base, um plâncton, que nutre o impulso religioso que se projeta na esfera pública ou pode ser trazido a ela pelos apelos de políticos e candidatos. Não é por acaso que o eleitorado popular responde tanto a apelos que sublinham a santidade do candidato quanto a possibilidade de ele ser metaforizado ou referido diretamente como um “homem de Deus”. Ainda mais quando se considera que essa faixa “não moderna” das sociedades latino-americanas não apenas implica a existência de uma forte visão cosmológica, mas, também, uma perspectiva que entende a divisão entre público e privado de uma forma muito diferente da tradição liberal, que instaura essa divisão, e que leva a ver esse homem de Deus ao mesmo tempo como um bom pai de família. Do ponto de vista “tradicional”, público e privado se conectam fluidamente através de formas de entender os papéis familiares, que chamamos privados.

Dito isto, podemos afirmar que levando em conta as características “tradicionais” “não modernas” de uma parte importante das populações latino-americanas, resulta possível pensar que existe uma base social sensível aos apelos que potencializam e mobilizam o religioso no espaço público” (Semán, 2006: 21-22).

Assim sendo, parece claro que se pode admitir a possibilidade de uma democracia latino-americana não isolada do religioso, já que aqui a religião não se restringe à esfera da subjetividade. Ela se espalha no espaço público, interagindo com as instâncias sociais, também políticas.

Referências bibliográficas

Ardao, Arturo (1962), *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*, Montevideu, Universidad de la República.

Aubrée, Marion (1998), "La vision de la femme dans la "constellation" pentecôtiste", *Cahiers du Brésil Contemporain*, N. 35/36, Paris, 231-246.

Bezerra, Marcos Otavio (1999), *Em nome das "bases". Política, favor e dependência pessoa*, Rio de Janeiro, Relume Dumará.

Bittencourt Filho, José (1994), “Remédio amargo”. In *Nem anjos nem demônios*. Editado por R. Valle e I. Sarti. Petrópolis, Vozes, 24-33.

Blancarte, Roberto (2000), “La laicidad mexicana; retos y perspectivas”. In *Colóquio Laicidad y Valores en un Estado Democrático*. México, 16 p.

Boff, Leonardo (1980), *O caminhar da Igreja com os oprimidos: do vale de lágrimas à terra prometida*, Rio de Janeiro, Codecri.

Brusco, Elizabeth (1995), *The Reformation of Machismo. Evangelical Conversion and Gender in Colômbia*, Austin, University of Texas.

- Burdick, John (1993), *Looking for God in Brazil: the Progressive Catholic Church in Urbans Brazil's Religious Arena*, Berkeley, University of California Press.
- Burity, Joanildo (1997), *Identidade e Política no Campo Religioso*, Recife, IPESPE, Editora Universitária/UFPE.
- Caetano, Geraldo (2004), “La instalación pública de la llamada “Cruz del Papa” y los perfiles de un debate distinto (1987)”. In: *Las religiones en el Uruguay. Algunas aproximaciones*. Editado por R. Geymonat. Montevideu, Ediciones La Gotera, 214-243.
- Carvalho, José Murilo de (2000), “Entrevista”. In *Quatro autores em busca do Brasil*. Editado por J. G. Couto. Rio de Janeiro, Rocco, 9-30.
- Corten, André (2001), “O pentecostalismo transnacionalizado no contexto teológico-político”, *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, PPGAS/UFRGS, N. 15, 149-160.
- Corten, André et alii (2006), “Lecture de la clôture du politique et des imaginaires: la lunette des enquêtes d’opinion”. In *Les frontières du politique en Amérique latine: imaginaires et émancipation*, Editado por A. Corten, Paris, Karthala, 101-116.
- Corten, André et alii (2007), “Imaginaires religieux et politiques em Amérique latine. Les contours des renvois de signification”, *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, PPGAS/UFRGS, N. 27 (no prelo).
- Dda Costa, Nestor (1997), “A situação religiosa no Uruguai”. In *Globalização e religião*. Editado por A. P. Oro e C. A. Steil. Petrópolis, Vozes, 93-101.
- Da Costa, Nestor (2004), “Lo religioso em la sociedad uruguaya”. In *Las religiones en el Uruguay. Algunas aproximaciones*, Editado por R. Geymonat, Montevideu, Ediciones La Gotera, 62-70.
- Dabezies, Pablo (2004), “Entre ‘Año de la Orientalidad’ y ‘Año de la Evangelización’: un conflicto significativo en las relaciones Iglesias Católica-Dictadura”. In *Las religiones en el Uruguay. Algunas aproximaciones*, Editado por R. Geymonat Montevideu, Ediciones La Gotera, 39-61.
- De la Torre, Renée (2000), *Los hijos de la luz. Discurso, identidad y poder em la Luz del Mundo*, 2. Ed., México, Editorial Conexión Gráfica.
- Dodson, Michael (1997), “Pentecostals, Politics, and Public Space in Latin America”. In *Power, Politics and Pentecostals in Latin America*. Boulder, Westview Press, 25-40.
- Francisco, Crislaine Valéria de Toledo (2002), *Passagens híbridas: relações de gênero e Pentecostalismo*, Tese de mestrado em Sociologia defendida na Universidade de São Paulo.
- Fonseca, Alexandre Brasil. *Religion and Democracy in Brazil (1998-2001): a study of the leading evangélical politicals* (no prelo).
- Fonseca, Alexandre Brasil (2002), *Secularização, Pluralismo religioso e Democracia no Brasil*, tese de Doutorado em Sociologia defendida na USP, São Paulo.
- Freston, Paul (1993), *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*, tese de doutorado defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNICAMP, Campinas.
- Freston, Paul (1994), “Breve História do Pentecostalismo Brasileiro”, In *Nem Anjos Nem Demônios*, Vozes, Petrópolis, 67-162.
- Frigerio, Alejandro (1993), “Perspectivas actuales sobre conversion, deconversion y “lavado de cerebro” en nuevos movimientos religiosos”. *Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales*. Editado por A. Frigerio. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 7-14.
- Garma Navarro, Carlos (1999), “La situación legal de las minorias religiosas en México: balance actual, problemas y conflictos”, *Alteridades*. N. 9(18), 135-144.

- Gauchet, Marcel (2003), “Neutralité, pluralisme, identités: les religions dans l’espace public démocratique”. In *Religion et politique, une liaison dangereuse?*. Editado por T. Ferenczi. Paris, Editions Complexe, 53-60.
- Gauchet, Marcel (1998), *La religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard.
- Gauchet, Marcel (1985), *Le désenchantement du monde*, Paris: Gallimard.
- Geymonat, Roger (2004), “Protestantismo y secularización en el Uruguay”. In *Las religiones en el Uruguay. Algunas aproximaciones*. Editado por R. Geymonat. Montevideo, Ediciones La Gotera, 99-129.
- Giumbelli, Emerson (2002), *O fim da religião. Dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*, São Paulo, Attar Editorial, CNPq/PRONEX.
- Gómez de Souza, Luiz Alberto (2004), “As várias faces da Igreja Católica”. *USP Estudos Avançados*, Dossiê Religiões no Brasil, N. 52, setembro-dezembro, 77-96.
- Guigou, Nicolas (2006), “Religião e política no Uruguai”. In *Religião e Política no Cone-Sul: Argentina, Brasil e Uruguai*. Editado por A. P. Oro. São Paulo, CNPq/Pronex, Attar editorial, 157-222.
- Halbwachs, Maurice (1971), *La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte*. 2a. ed, Paris, PUF.
- Hervieu-Léger, Danièle (2003), “La religion, mode de croire”, *Revue du Mauss*, N. 22, Paris, 144-158.
- Kauffer, Edith (1999), “Religieux et politique au Guatemala: De la convergence des intérêts à la réciprocité des influences”. *Histoire et sociétés de l’Amérique latine*. N. 9, Paris, ALEPH – L’Harmattan.
- Lalive D’Épinay, Christian (1968). *El refugio de las masas: estudio sociológico del protestantismo chileno*, Santiago, Editorial del Pacífico.
- Lowy, Michel (1997), “L’Eglise en Amérique latine: le cas brésilien”. *Religion et Démocratie*. Editado por P. Michel. Paris, Albin Michel, 198-209.
- Machado, Maria das Dores Campos (1996), *Carismáticos e Pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas, Ed. Autores Associados, São Paulo, Ed. UNESP.
- Machado, Maria das Dores Campos (2003), “Existe um estilo evangélico de fazer política?”. In *Religião e espaço público*. Editado por P. Birman. São Paulo, Attar editorial, CNPq/PRONEX, 283-308.
- Mafra, Clara (1998), “Gênero e estilo eclesial entre os evangélicos”, In: *Novo Nascimento, os evangélicos em Casa, na Igreja e na Política*. Rio de Janeiro, Mauad, 224-250.
- Mariano, Ricardo. “A demonização pentecostal dos cultos afro-brasileiros”. In: *Intolerância religiosa*. Editado por V. G. da Silva, (no prelo).
- Mariano, Ricardo (2006), “Secularização na Argentina, no Brasil e no Uruguai: suas lutas no passado e no presente”. In *Religião e Política no Cone-Sul: Argentina, Brasil e Uruguai*. Editado por A. P. Oro. São Paulo, Attar editorial, CNPq/Pronex, 223-252.
- Mariano, Ricardo (2001), *Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil*. Tese de Doutorado em Sociologia defendida na USP, São Paulo.
- Mariano, Ricardo (1995), *Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando*. Dissertação de Mestrado em Sociologia, São Paulo, USP.
- Mariz, Cecília e Machado, Maria das Dores Campos (1996), “Pentecostalismo e a redefinição do feminino”. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, ISER, vol. 17, 140-159.

- Mariz, Cecília (1996), "Pentecostalismo e a luta contra a pobreza no Brasil". In *Na força do Espírito: os pentecostais na América Latina*. Editado por B. Gutierrez, B. e L. S. Campos. São Paulo, Associação Literária Pendão Real, 169-189.
- Mariz, Cecília (1994), "Alcoolismo, gênero e pentecostalismo". *Religião e Sociedade*. N.16(3), 1994, 80-93.
- Martin, David (1990), *Tongues of Fire: the explosion of Protestantism em Latin America*. Oxford, Basil Blackwell.
- Meyer, Jean (2005), "Novas presenças católicas na política". In: *Católicos e Políticos. Uma identidade em tensão*. São Paulo, Paulinas/Paulus, 9-40.
- Miguez, Daniel Pedro (1997), "*To help you find God*"; *The making of a Pentecostal identity in a Buenos Aires Suburb*. Tese de doutorado apresentada na Universidade Livre de Amsterdam.
- Novaes, Regina (2002), "Crenças religiosas e convicções políticas: fronteiras e passagens". In *Política e Cultura: século XXI*. Editado por L. C. Fridman. Rio de Janeiro, Relume-Dumará/ALERJ, 63-98.
- Novo Nascimento (1998), *Os evangélicos em Casa, na Igreja e na Política*. Rio de Janeiro, Mauad.
- Oro, Ari Pedro e Semán, Pablo (1997), "Os pentecostalismos nos países do Cone-Sul: panorama e estudos". *Religião e Sociedade*, vol. 18, N, 2, 127-156.
- Oro, Ari Pedro. "'Religieux politiciens' et 'politiciens laïcs' au sud du Brésil", *Social Compass*, Louvain, (no prelo).
- Oro, Ari Pedro e Ureta, Marcela (2007), "Religião e política na América latina: uma análise da legislação dos países", *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, PPGAS/UFRGS, N. 27 (no prelo).
- Oro, Ari Pedro (1996), *Avanço pentecostal e reação católica*. Petrópolis, Ed. Vozes.
- Parker, Cristian (1996), *Religião popular e modernização capitalista. Outra lógica na América Latina*. Petrópolis, Vozes.
- Peñafiel, Ricardo (2006), "Le discours d'Hugo Chávez au Venezuela; imaginaire populo-paupériste et suture d'un système politique disloqué". In *Les frontières du politique en Amérique latine : imaginaires et émancipation*. Editado por A. Corten, Paris, Karthala, 139-155.
- Pierucci, Antônio Flávio (1997), "Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião". *Novos Estudos Cebrap*. N. 49, 99-117.
- Pierucci, Antônio Flávio (1996), "Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte". In *A realidade social das religiões no Brasil*. Editado por A. F. Pierucci e R. Prandi. São Paulo, Hucitec, 163-191.
- Pierucci, Antônio Flávio (1997), "Interesses religiosos dos sociólogos da religião". In *Globalização e Religião*. Editado por A. P. Oro e C. A. Steil. Petrópolis, Vozes, 249-262.
- Pollack-Eltz, Angelina (1985), *Maria Lionza. Mito y Culto Venezolano*. Cararas, Universidad Católica Andrés Bello.
- Prandi, Reginaldo (1996), "As religiões, a cidade e o mundo". In *A realidade social das religiões no Brasil*. Editado por A. F. Pierucci e R. Prandi. São Paulo, Hucitec, 23-34.
- Prandi, Reginaldo; Souza, Andre Ricardo de (1996), "A carismática despolitização da Igreja católica". In *A realidade social das religiões no Brasil*. Editado por A. F. Pierucci e R. Prandi. São Paulo, Hucitec, 59-91.
- Revista Época, 2/10/2002.
- Revue Problèmes politiques et sociaux. N. 917, outubro 2005, Paris.

Ribeiro, Renato Janine (2002), “Religião e política no Brasil contemporâneo”. In *Política e Cultura, Século XXI*. Editado por L. C. Fridman. Rio de Janeiro, ALERJ, Relume Dumará, 99-110.

Sanchis, Pierre (1994), “O repto pentecostal à “cultura católico-brasileira”. In *Nem anjos nem demônios*. Editado por R. Valle e I. Sarti. Petrópolis, Vozes, 34-63.

Sanchis, Pierre (2007), *Problemas na análise do campo religioso contemporâneo*. (inédito).

Semán, Pablo (2006), “Introdução”. In: *Religião e Política no Cone-Sul: Argentina, Brasil e Uruguai*. Editado por A. P. Oro. São Paulo, CNPq/Pronex, Attar Editorial, 9-32.

Semán, Pablo (2000), *A “fragmentação do cosmos”: um estudo sobre as sensibilidades de fiéis pentecostais e católicos de um bairro da Grande Buenos Aires*. Tese de doutorado defendida junto ao PPGAS/UFRGS, Porto Alegre.

Semán, Pablo; e Martin, Eloísa (2006), “Religião e Política na Argentina”. In *Religião e política no Cone-Sul: Argentina, Brasil e Uruguai*. Editado por A. P. Oro. São Paulo, CNPq/Pronex, Attar Editorial, 33-74.

Stoll, David (1990), *Is Latin America turning Protestant? The politics of Evangelical growth*. Berkeley, University of California Press.

Velho, Gilberto (1991), “Indivíduo e religião na cultura brasileira. Sistemas cognitivos e sistemas de crença”. *Novos Estudos – CEBRAP*, São Paulo, N. 31, 121-129.

Willems, Emilio (1967), *Followers of the new faith. Culture Change and the rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville, Vanderbilt University Press.

¹ Refiro-me a vinte países: Argentina, Bolívia, Brasil, Chile, Colômbia, Costa Rica, Cuba, Haiti, Honduras, Guatemala, El Salvador, Equador, México, Nicarágua, Panamá, Paraguai, Peru, República Dominicana, Uruguai e Venezuela.

Como se vê, estão aqui inseridos todos os países em que se falam línguas latinas. Porto Rico não figura por se tratar de um Pretorado.

² Assim, a Constituição Federal Argentina, de 1994, diz, em seu artigo segundo: “*El Gobierno federal sostiene el culto católico apostólico romano*”. Quanto à Bolívia, o artigo 3 da Constituição de 1967, reformulada em 1999, reza o seguinte: “*El Estado reconoce y sostiene la religión católica, apostólica y romana*”. Enfim, a Constituição Federal da Costa Rica de 1949, revista em 2003, afirma, no artigo 75: “*La Religión Católica, Apostólica, Romana, es la del Estado, el cual contribuye a su mantenimiento...*”.

³ De fato, o artigo 37 da Constituição da Guatemala de 1985, reformulada em 1993, reconhece a personalidade jurídica da Igreja Católica, diferentemente de outras igrejas que terão que solicitar e obter o mencionado reconhecimento. Também a Constituição de El Salvador de 1983, reformulada em 2000, em seu artigo 26, reconhece a personalidade jurídica da Igreja Católica em detrimento de outras igrejas que poderão obtê-la mediante demanda judicial. A Constituição do Panamá, reformulada nos anos de 1978, 1983 e 1994, em seu artigo 103, prevê o ensino da religião católica nas escolas públicas: “*Se enseñará la religión católica en las escuelas públicas, pero su aprendizaje y la asistencia a los cultos religiosos no serán obligatorios cuando lo soliciten sus padres o tutores*”. Na República Dominicana, a Igreja Católica se beneficia de privilégios resultantes de acordos estabelecidos com o governo em 1954, não extensivos a outras religiões. O artigo 50 da Constituição do Peru reconhece a importância da Igreja Católica na formação histórica, cultural e moral do país, razão pela qual colabora com ela: “*Dentro de un régimen de independencia autonomía, el Estado reconoce a la Iglesia Católica como elemento importante en la formación histórica, cultural y moral del Perú, y le presta su colaboración*”. O artigo 82 da Constituição do Paraguai também reconhece o protagonismo da Igreja Católica na formação histórica e cultural do país: “*Se reconoce el protagonismo de la Iglesia Católica en la formación histórica y cultural de la Nación*.” Enfim, no Uruguai, o artigo 5 da Constituição de 1967, reformulada em 2004, afirma a inexistência de religião de Estado, assegura a liberdade de cultos e isenta de impostos os templos das diversas religiões, mas “*Reconoce a la Iglesia Católica el dominio de todos los templos que hayan sido*

total o parcialmente construídos con fondos del Erario Nacional, exceptuándose sólo las capillas destinadas al servicio de asilos, hospitales, cárceles u otros establecimientos públicos”.

⁴ Segundo o Latinobarometro 2004, que disponibiliza esses dados, a segunda instituição que recolhe maior confiança interpessoal é a televisão, com 30% em 2003 e 38% em 2004.

⁵ O processo de canonização de um santo na Igreja Católica demanda um longo processo que inicia com a condição de servo, seguido de venerável, beato e, enfim, de santo. Trata-se de um caminho que obedece a duas vias possíveis: a do martírio ou a das virtudes.

⁶ Entre os fatores que contribuíram para a expansão do protestantismo na Guatemala figura, por certo, o fato de ter havido neste país ao menos dois presidentes que se declaravam abertamente evangélicos. Trata-se do general Efraim Rios Mont, líder da igreja protestante “A Igreja do Verbo”, que governou o país entre março de 1982 e agosto de 1983, e de Jorge Serrano Elias, eleito democraticamente em 1986, e que pertencia ao grupo neo-pentecostal “Elim” (Kauffer, 1999: 159).

⁷ Em razão da diversidade de pentecostalismos, alguns autores propuseram uma distinção entre “pentecostalismo tradicional” e “néo-pentecostalismo”. Embora ambos atribuam centralidade à figura do Espírito Santo e aos seus dons, passíveis de serem atualizados, o segundo enfatiza o proselitismo midiático, as teologias da prosperidade e da guerra espiritual, a participação da instituição e dos fiéis na sociedade (assistencialismo, participação na política institucional), a expansão religiosa transnacional e a organização institucional segundo o modelo burocrático empresarial (Oro, 1996; Mariano, 2001).

⁸ D. Miguez, por exemplo, é incisivo ao sublinhar o caráter multifacetado e complexo do pentecostalismo, o que impede que se façam afirmações do tipo: o pentecostalismo racionaliza, supera a anomia, aliena ou compromete (Miguez, 1997).

⁹ Para uma análise mais aprofundada das teorias sobre o pentecostalismo latino-americano ver Mariano 2001; Oro e Semán 1997.

¹⁰ Para uma exaustiva revisão bibliográfica sobre o tema da conversão, ver Frigerio, 1993.

¹¹ Tais como: "honra masculina e pudor feminino, expansão da potencia sexual masculina e contenção da sexualidade feminina, liberdade para o homem, castidade para a mulher (...), fascínio pela liberdade da mulher alheia e obsessão pelo controle da própria mulher" (Novo Nascimento, 1998: 86).

¹² A pesquisa Novo Nascimento revelou que somente 51% das mulheres evangélicas possuem parceiros evangélicos contra 92% dos homens evangélicos.

¹³ Sobretudo dois autores serão importantes para a elaboração desse tópico: o antropólogo argentino Pablo Semán, que tem vários escritos sobre o campo religioso de seu país, e o cientista político da Universidade de Quebec, em Montreal, André Corten, responsável da equipe do GRIPAL (Groupe de Recherche sur les Imaginaires Politiques en Amérique latine). Seus escritos nos serão úteis para a análise de todos os países e não somente da Argentina.

¹⁴ Segundo Semán e Martin,

“o catolicismo integral é uma espécie de catolicismo que propõe uma forte unidade entre Igreja e Estado. Voltado ao militarismo, preconiza a catolicização do Estado como meio para, em seguida, imbuir a sociedade de valores cristãos. É antimoderno, anticomunista, antiliberal. Nasce em setores das classes médias e altas, contrapondo-se ao modelo de Estado liberal e também àqueles setores do catolicismo que pretendiam contemporizar com ele. Pretende ser pilar da “argentinidade” e da pátria e fundamento da identidade nacional” (Semán e Martin, 2006: 34).

¹⁵ A nomeação do titular do bispado castrense é feita mediante indicação do papa a partir de um acordo prévio com o presidente.

¹⁶ Ver, sobre este embate, que inicia como sendo pessoal e termina colocando em crise as instituições da Igreja Católica e do Estado argentino, Semán e Martin, 2006.

¹⁷ Esses números não são oficiais. Recordemos que na Argentina os censos nacionais não perguntam sobre as identidades religiosas dos cidadãos.

¹⁸ Trata-se de uma crença originária na província de Corrientes que, segundo o mito, diz que “em meados do século passado um *gaúcho* rondava as estâncias em busca de gado para roubar. Antes de ser preso e executado por uma milícia policial anunciou seus poderes mágicos e o reconhecimento do que seria feito a ele depois de morto. O dono do campo em que foi executado colocou uma cruz que deu origem a um lugar de culto baseado na “*conmiseración por la muerte violenta*” (Semán, 2000: 106).

¹⁹ Os indivíduos sensíveis a essa integração entre religião e peronismo oscilam entre 40 e 70 anos de idade. São os que tiveram “um contato direto com a experiência do primeiro governo peronista ou com o momento de maior força das formações imaginárias e políticas a que este deu origem” (Id. *Ibid.*: 258).

²⁰ Garotinho não foi eleito para o segundo turno. Ele recebeu a significativa, mas não suficiente, votação de 15.175.729 votos, ou seja, 17,87% dos votos para a presidência.

Vale recordar que nessas mesmas eleições, a esposa de Garotinho, a também evangélica Rosinha Matheus, foi eleita governadora do Estado do Rio de Janeiro com 4.101.423 votos, ou seja, 51,30% do total de votos.

²¹ Renée de la Torre afirma que “para algunos representantes de la Iglesia Católica la Revolución no era una lucha contra los sectores dominantes de la sociedad, sino que era um ataque directo contra el clero” (De la Torre, 2000: 102).

²² Natal passou a chamar-se “Festa da família”; a Semana Santa “Semana do Turismo”; o dia 6 de janeiro deixou de ser Dia dos Reis para passar a ser “Dia da Criança”. O Dia da Virgem (8 de dezembro) recebeu o nome de “Dia das Praias”. Acrescenta-se a isto, durante este período, a mudança do nome de mais de trinta cidades e povoados com nome de santos (Da Costa, 1997: 94).

²³ Segundo Dabezies, “é muito pouco o que se sabe, mesmo no próprio seio da Igreja católico-romana, sobre suas relações com o poder político, e sua maneira de situar-se na sociedade nos anos da ditadura” (Dabezies, 2004, p. 39).

²⁴ Trata-se de um culto de cura, consagrado a María Lionza, uma jovem que, segundo diferentes versões do mito, teria sido filha de um conquistador espanhol ou uma princesa de uma tribo indígena. É tida, também, como protetora da floresta e dos animais. Sua memória é venerada anualmente, no mês de outubro, mediante uma peregrinação às Montanhas da Sorte de Maria Lionza, no Estado de Yaracuy (Pollack-Eltz, 1985).

²⁵ Hugo Chavez em discurso proferido em 2000 disse: “saímos de uma Quarta República nefasta que durou muito, a República Anti-Bolivariana”.

²⁶ Recordemos que cerca de 91% dos latino-americanos expressam seu pertencimento religioso ao cristianismo.

²⁷ Para Halbwachs, o símbolo e a crença religiosa, enquanto componentes da memória coletiva, necessitam de um lugar no espaço, de uma geografia, que sirva de suporte (Halbwachs, 1971).

²⁸ Prandi mostra, por exemplo, como o espaço de sociabilidade existente nas CEBs privilegia a defesa de interesses comuns, coletivos, comunitários, e não questões de foro íntimo dos seus membros. Já as igrejas pentecostais privilegiam a intimidade para preferencialmente anulá-la publicizando-a na religião, único espaço público tolerado. Já o Candomblé não esconde a intimidade das pessoas nem na vida religiosa nem na vida profana. No espaço do terreiro a intimidade e a publicidade são misturadas; fora dele, no espaço público, é o próprio indivíduo que deve buscar sua realização (Prandi, 1996: 28-31).

²⁹ Essa imagem deslegitimadora do político não é, porém, exclusiva dos pentecostais. Renato Janine Ribeiro, por exemplo, afirma que há no Brasil uma “desqualificação do político” que resulta da imagem ruim dos políticos em razão de sua prática política estar, em certa medida, associada ao patrimonialismo,

ao nepotismo e à corrupção. Segundo o dizer deste autor, “a opinião pública brasileira é bastante cética em relação aos políticos” (Ribeiro, 2002: 99).

³⁰ Referindo-se especificamente à Bíblia, mas poderíamos estender para a religião em geral, R. Novaes chama a atenção para o fato de que “na era da informação, em pleno século XXI, a Bíblia continua sendo um poderoso “recurso cultural” para a compreensão do mundo e para ancorar escolhas religiosas com efeitos políticos” (Novaes, 2002: 80).

³¹ Gauchet sintetiza em duas frases o modelo secularizador europeu. Diz ele: “Ninguém entre nós não pode mais se conceber, enquanto cidadão, comandado pelo além” (Gauchet, 1998: 11); “Ninguém não pode mais crer, mesmo quando queria crer, ao menos em terra cristã, que a ordem que nos une vem de Deus e nos une a ele” (Id. Ibid.: 32).