



“Ganhando o Brasil para Jesus”: alguns apontamentos sobre a influência do movimento fundamentalista norte-americano sobre as práticas políticas do pentecostalismo brasileiro

"Winning Brazil for Jesus": some notes about the American fundamentalist movement influence upon the Brazilian Pentecostalism political practices

Daniel Rocha*

Resumo

Este artigo apresenta uma breve reflexão sobre a politização do fundamentalismo protestante norte-americano e sua possível influência no tipo de *práxis* sociopolítica que vem caracterizando o pentecostalismo brasileiro a partir de meados da década de 1980. Partindo de uma discussão sobre o que seria, de fato, o fundamentalismo e sobre os desenvolvimentos e reconfigurações desse movimento ao longo da história norte-americana, buscar-se-á analisar a influência e os possíveis paralelos entre o fundamentalismo e o recente engajamento político-eleitoral que vêm marcando o pentecostalismo brasileiro. Observando-se a história recente do pentecostalismo brasileiro, pode-se perceber, especialmente após 1986 (ano em que as igrejas pentecostais se organizaram para eleger seus representantes na Assembléia Nacional Constituinte), tal influência do modelo fundamentalista na utilização da mídia, no conservadorismo político, na formação de grupos de pressão, na defesa dos “valores da família”, nos projetos de eleição de políticos comprometidos com os posicionamentos das igrejas, na busca do estreitamento das relações com o Estado na busca de influir em suas decisões.

Palavras-chave: Pentecostalismo; Fundamentalismo; Religião e Política; História Contemporânea.

Abstract

This article presents a brief reflection about the politization of the American protestant fundamentalism and its possible influence on the socio-political *praxis* that has characterized the Brazilian Pentecostalism from the mid-1980s. Starting with a discussion of what would fundamentalism be and about this movement's developments and reconfigurations throughout American history, the text seeks to analyze the influence and the possible parallels between fundamentalism and the recent political engagement that have characterized Brazilian Pentecostalism. Observing the Brazilian Pentecostalism in recent history, we notice, especially after 1986 (the year in which the Pentecostal churches organized to elect their representatives in the National Constituent Assembly) such influence of the fundamentalistic model in several ways: in the use of media, in the political conservatism, in the formation of pressure groups to defend the "family values", in the projects of electing politicians committed to the church's positions and in the pursuit of closer relations with the state in seeking to influence their decisions.

Keywords: Pentecostalism; Fundamentalism; Religion and Politics; Contemporary History.

Comunicação recebida em 06 de julho de 2011 e aprovada em 16 de setembro de 2011.

* Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas), e membro da Diretoria Executiva da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR). País de origem: Brasil. E-mail: danielrochabh@yahoo.com.br

Introdução

Em uma de suas mais recentes obras, escrita após o atentado terrorista contra as “Torres Gêmeas” em 2001, Jürgen Habermas, ao analisar o contexto sociopolítico do mundo contemporâneo, afirma que “o fato mais surpreendente consiste propriamente na revitalização política da religião no âmago dos Estados Unidos da América, portanto, no centro da sociedade ocidental, onde a dinâmica da modernização se expande com maior sucesso” (HABERMAS, 2007, p. 130). A influência da religião na política e, também, da política na religião não é uma novidade. Em algumas tradições, como na islâmica, é praticamente impossível uma dissociação completa entre política e religião. Entretanto, o que chamou a atenção de Habermas, e que tem levado vários pesquisadores a repensarem a plausibilidade de uma ideia de uma secularização que baniria, definitivamente, a religião da esfera política, é o processo de repolitização da religião ocorrido na história recente dos Estados Unidos.

Se tal repolitização do religioso nos Estados Unidos ganhou destaque midiático no mundo contemporâneo, em especial no período do governo de George W. Bush, quando termos como *Direita Cristã* e *Bible Belt* tornaram-se mundialmente conhecidos, o processo que levou a tal estado de coisas ainda não foi devidamente observado pela historiografia brasileira. A falta de análises que busquem entender tal fenômeno como fruto de um processo histórico ocorrido no seio do protestantismo norte-americano tem, de fato, comprometido uma compreensão mais aprofundada das formas de relação que têm se estabelecido entre religião e política no Ocidente contemporâneo, na América Latina e, mais especificamente, no Brasil, onde, a partir, especialmente, da década de 1980, as relações entre religião e política ganharam uma nova feição com a entrada efetiva das igrejas pentecostais e neopentecostais na política eleitoral e, conseqüentemente, nas casas legislativas do país.

Crê-se que, no centro dessa reconfiguração das relações entre religião e política, está um movimento muito mencionado e pouco estudado e, de fato, pouco compreendido, mesmo no meio acadêmico: o fundamentalismo religioso. O desenvolvimento de tal movimento, surgido na virada do século XIX para o século XX no ambiente do conservadorismo protestante norte-americano, pode lançar luzes sobre o fenômeno que

chamou a atenção de pesquisadores como Habermas e que tem despertado o interesse dos estudiosos das relações entre religião e política no Brasil.

Partindo dessa constatação, o objetivo do presente artigo é analisar os contornos políticos que o fundamentalismo protestante norte-americano ganhou no decorrer do século XX e sua influência sobre o processo de engajamento eleitoral e sobre as formas de prática e atuação política dos parlamentares e lideranças pentecostais na história recente do Brasil. Inicialmente, far-se-á uma breve abordagem do conceito fundamentalismo, tentando entendê-lo como fruto de um determinado contexto histórico-temporal, de um determinado *locus* de florescimento e de uma determinada forma de religiosidade e leitura teológica. Também será analisado o processo interno do fundamentalismo caracterizado por uma passagem das discussões teológicas e de uma luta pela hegemonia no comando das igrejas para uma batalha mais ampla: uma batalha pela hegemonia cultural nos Estados Unidos, na qual a busca por mais espaço na esfera pública e, especialmente, no campo da política tornou-se uma meta central. Por fim, tentar-se-á analisar a influência e os paralelos que podem ser traçados entre a politização do fundamentalismo norte-americano e o engajamento político-eleitoral que passou a marcar o pentecostalismo brasileiro a partir da década de 1980.

1 O fundamentalismo: questões conceituais e desenvolvimento histórico

Inicialmente, se faz necessário esclarecer o que se entende por fundamentalismo e, de fato, quais as características desse movimento, objeto da presente reflexão. Atualmente, especialmente depois do destaque midiático alcançado pelos atentados recentes promovidos por radicais islâmicos, passou a haver, segundo Dreher (2006), um uso “inflacionário” do conceito. Fundamentalismo tornou-se quase um sinônimo de intransigência e radicalismo, religioso ou não. Neste artigo, fugindo da generalização contemporânea, analisar-se-á o fundamentalismo na concepção original do termo: como fruto de um processo histórico ocorrido dentro do protestantismo norte-americano em reação à modernidade e à secularização e que se desenvolveu ao longo do século XX.

A justificativa inicial de seu surgimento, na virada do século XIX para o século XX nos Estados Unidos, foi uma suposta necessidade de reação da ortodoxia cristã contra as

contestações que certas doutrinas bíblicas começaram a sofrer a partir da utilização de métodos científicos na interpretação e análise do texto sagrado, que caracterizavam a chamada Alta Crítica. O fundamentalismo tinha uma concepção da Bíblia como única fonte de acesso a Deus e uma crença na inspiração verbal divina, que implicava a ausência de erros não só em questões teológicas como também transformava o conteúdo do livro sagrado em irrefutável verdade histórica e científica. A luta pela reafirmação da infalibilidade da Bíblia levou teólogos conservadores, apoiados financeiramente por empresários que partilhavam de seus ideais, a publicarem uma série de textos em defesa de alguns pontos da fé cristã que consideravam inegociáveis, que não deveriam ser relativizados pela aplicação do método histórico-crítico de análise (inerrância do texto sagrado, divindade de Cristo, nascimento virginal, morte e ressurreição de Jesus, promessa da ressurreição do corpo dos que crêem e a crença inabalável em uma segunda vinda de Cristo à Terra). A coletânea de tais textos recebeu o nome de *The Fundamentals* (Os Fundamentos) – daí a origem do termo fundamentalismo.

O fundamentalismo, além da defesa intransigente da inerrância do texto bíblico, se caracteriza também por uma postura exclusivista e, conseqüentemente, oposicionista em relação a tudo o que não coadune com seus conceitos de verdade. Os fundamentalistas firmam-se em uma lógica dualista, na qual eles representam o bem, o lado de Deus, enquanto o mundo secularizado, que nega as eternas verdades divinas, é caracterizado como o mal, o satânico. Além disso, o processo de secularização, a “decadência” moral e as novas ameaças à fé tradicional alimentaram uma renovada expectativa apocalíptica e trouxeram à tona perspectivas escatológicas pessimistas. As crenças escatológicas, em especial uma majoritária tendência pré-milenarista¹ e dispensacionalista², vêm marcando a trajetória do fundamentalismo protestante norte-americano, influenciando sua leitura da

¹ No pré-milenarismo, o reino de justiça e felicidade só ocorreria após o retorno visível de Cristo para reinar com seus santos. Não há, portanto, um maior otimismo em relação ao futuro. E quanto menor a esperança, menor a expectativa da possibilidade de se construir um futuro melhor através da atuação humana.

² Segundo os dispensacionistas, “o plano salvífico de Deus pode ser reconhecido a partir das sete *dispensations* ou dos sete períodos atestados bíblicamente, pois a Bíblia é o testemunho divino de uma história sucessiva da salvação. Conseqüentemente, a última revelação de Deus é a revelação do fim da história no Apocalipse de João. A Bíblia é essencialmente predição e a história universal, essencialmente cumprimento dos prenúncios divinos” (MOLTMANN, 2003, p. 177). As sete dispensações seriam: 1) Inocência (no Éden), 2) Consciência (entre a Queda e o Dilúvio), 3) Governo Humano (entre Noé e Babel), 4) Promessa (de Abraão ao Egito), 5) A Lei (de Moisés a João Batista), 6) Igreja ou Graça (de Cristo até o arrebatamento dos crentes) e 7) O Milênio.

realidade e do contexto histórico, social e político. A ideia de crise está presente no discurso fundamentalista de maneira indelével. A crise (moral, espiritual, etc.) alimenta o fundamentalismo tanto em seu pessimismo quanto em seu caráter milenarista.

Quem são os fundamentalistas? Se, num primeiro momento, o movimento fundamentalista é caracterizado pela liderança de teólogos de linha calvinista/reformada, especialmente presbiterianos e, também por batistas, com o passar do tempo a pluralidade começou a tomar espaço. De acordo com Marsden (2006, p. 43), “fundamentalismo era um mosaico de tradições e tendências divergentes e, às vezes, contraditórias que nunca poderiam estar totalmente integradas”.³

Um fato interessante a se observar é que, com a perda de espaço dos teólogos conservadores dentro das principais denominações protestantes históricas norte-americanas, grande parte do contingente fundamentalista rompeu com as suas igrejas de origem (acusadas de liberais e secularizadas) e fundaram suas próprias denominações, seminários e agências missionárias, onde buscariam reviver a *Old Time Religion*.

Além desses dissidentes das denominações históricas e dos “movimentos de resistência”, que permaneceram nas grandes igrejas para disputar o poder interno e tentar trazer as igrejas de volta ao conservadorismo teológico, outros grupos podem ser incluídos nesse mosaico fundamentalista. O pentecostalismo moderno, que surgiu na mesma época que o fundamentalismo nos Estados Unidos, embora coloque sua ênfase mais nas experiências extáticas com o Espírito Santo do que na inerrância e infalibilidade do texto sagrado, mantém fortes laços com a linha interpretativa fundamentalista. Embora se concorde com Cox (1995, p. 15), quando este diz que seria um grande equívoco tratar fundamentalismo e pentecostalismo como coisas iguais, o fundamentalismo foi marcante para as crenças pentecostais, pois “o movimento pentecostal não tinha um corpo de doutrinas próprio, além da afirmação do batismo com o Espírito Santo, associado com o dom de línguas. Esse vazio de doutrina os pentecostais procuraram preenchê-lo adotando o conjunto de dogmas fundamentalistas” (BAPTISTA, 2002, p. 26). É importante ressaltar que, excetuando-se a sua ênfase no batismo no Espírito Santo e a contemporaneidade dos dons espirituais, a confissão teológica pentecostal é estritamente fundamentalista desde sua

³ Tradução nossa de: “Fundamentalism was a mosaic of divergent and sometimes contradictory traditions and tendencies that could never be totally integrated”.

origem. Os pontos fundamentais e inegociáveis da fé cristã para os fundamentalistas também o são para os pentecostais.

Portanto, parece mais coerente com a realidade a ideia de se falar do fundamentalismo como um movimento ou mesmo uma subcultura do que tentar limitá-lo a determinadas denominações ou tendências teológicas.

Fundamentalismo era um “movimento” no sentido de se configurar como uma tendência ou desenvolvimento do pensamento cristão que, gradualmente, conquistou uma identidade própria como uma “salada” de representantes de outros movimentos diversos. Embora tenha desenvolvido uma vida, identidade e, até mesmo, uma subcultura própria, o fundamentalismo nunca foi totalmente independente dos movimentos anteriores nos quais floresceu (MARSDEN, 2006, p. 4)⁴.

Embora tenha surgido em meio a discussões iniciadas no campo da teologia, discussões essas que, num primeiro momento, estariam confinadas a debates dentro dos seminários e das direções das denominações protestantes, ficou claro, desde cedo, que a “cruzada” fundamentalista teria um alcance bem menos restrito:

Se os desvios, contra os quais reagem os fundamentalistas, não se restringem ao campo religioso, mas pervagam as práticas sociais em geral, também a atuação fundamentalista se estende para outras realidades sociais, tornando-se “um sistema ideológico singular” (ORO, 1996, p. 75).

O “retorno” aos pilares da nação temente a Deus, idealizada pelos Pais Peregrinos, passaria, obrigatoriamente, pela intervenção na arena política, o que não demorou a ocorrer. Embora seu pessimismo característico, num primeiro momento, levasse os fundamentalistas a uma espécie de isolamento cultural e apatia política, logo nova dinâmica se impôs: a deterioração da *Nation Under God* não poderia ser assistida de braços cruzados. A religião deveria voltar à pauta de prioridades do mundo moderno. Se tal mundo afirmava não precisar mais de Deus e excluiu-o dos pilares “que ordenam a sociedade da economia à política, passando pela arte e pela ciência, então, os movimentos fundamentalistas assumem a responsabilidade de falarem de Deus, e em nome de Deus, na esfera política (mas não

⁴ Tradução nossa de: Fundamentalism was a “movement” in the sense of a tendency or development in Christian thought that gradually took on its own identity as a patchwork coalition of representatives of other movements. Although it developed a distinct life, identity, and eventually a subculture of its own, it never existed wholly independently of the older movements from which it grew.

só)” (PACE; STEFANI, 2002, p. 146). Ocorre um desenvolvimento do protesto sociocultural que o caracterizava em direção a uma militância política aguerrida⁵.

As “ameaças” combatidas pelo fundamentalismo eram variadas: o ensino da teoria da evolução darwinista nas escolas, as tentativas de legalização do aborto, os movimentos feministas e de ampliação dos direitos dos homossexuais, a laicidade do Estado, o comunismo, etc. Tal contexto de turbulência e mudança de valores era considerado pelos fundamentalistas como uma grande ameaça ao cristianismo, aos EUA e aos valores da família, que deveriam se protegidos a todo custo. O espírito dos Pais Peregrinos de construir no Novo Mundo uma nação diferente, firmada nos valores bíblicos e que seria um luzeiro para o mundo em trevas deveria ser resgatado. Embora o pessimismo em relação à situação de crise e decadência influenciasse sua percepção escatológica, alimentando uma perspectiva pessimista e pré-milenarista, o sonho de construir o reino de Deus na Terra sempre esteve subjacente, e a própria condenação da conjuntura na qual se inseriam era feita baseando-se em um modelo de sociedade divinamente inspirada. Essa ambiguidade foi observada por Marsden (2006, p. 43) ao afirmar que, se em alguns momentos, eles se colocavam como profetas que decretavam a condenação do país que havia virado as costas para Deus, em outros eles se comportavam como patriotas otimistas.

A partir, especialmente, da década de 1950 (embora na década de 1930 já se observasse o uso massivo do rádio por lideranças religiosas), a atuação fundamentalista na esfera pública ganhou novos formatos. Por um lado, houve uma aposta pesada (e bem-sucedida) no uso dos meios de comunicação de massa, inicialmente no rádio e, logo em seguida, na televisão. A pregação do evangelho e as advertências contra as “artimanhas de Satanás” eram disseminadas juntamente com a condenação da decadência moral da sociedade, com os alertas contra o modernismo teológico, com o medo do crescimento do comunismo ateu que se alastrava como um câncer pelo mundo, etc. Segundo Bellotti (2010, p. 48), “desde meados dos anos 1960 tele-evangelistas consolidaram seu espaço como formadores de opinião”. Entre tais pregadores surgiram figuras que tiveram grande influência política nos Estados Unidos. Um deles, e talvez o mais destacado, seja Billy Graham, chamado por Bellotti (2008, p. 60) de “a face mais popular do fundamentalismo

⁵ Alguns autores como Oro (1996) vêm nessa reconfiguração a passagem do fundamentalismo clássico para uma espécie de neofundamentalismo.

americano”.⁶ Graham teve um papel importante na reafirmação do discurso da necessidade de se resgatar os valores cristãos e reassentá-los como base da nação norte-americana. Por outro lado, Graham também foi um dos principais nomes do anticomunismo de fundo religioso nos Estados Unidos. Segundo Cecília Azevedo (2001, p. 117):

Estrela da militância evangélica anticomunista, em 1950 Billy Graham chegou a pregar para soldados americanos em acampamentos na Coreia, insistindo sempre que a Guerra Fria era, na verdade, uma confrontação entre uma cultura fundada na palavra de Deus e o comunismo, religião diretamente inspirada pelo demônio, que declarara guerra ao Altíssimo (AZEVEDO, 2001, p. 117).

A luta fundamentalista ganhava duas frentes: a externa (onde a principal ameaça era o comunismo ateu soviético) e a interna (onde travava uma luta pela hegemonia cultural nos Estados Unidos combatendo os ventos secularizantes e o abandono dos valores morais do cristianismo). No âmbito externo, o temor do crescimento comunista, ajudou a desenvolver o que Marsden (2006, p. 210) denominou de “*hyper-American patriotic anti-communism*”. Tal embate se daria também em dois níveis: no nível interno, combatendo os inimigos da fé e os comunistas infiltrados⁷, e no nível externo, onde posicionar-se ao lado dos EUA durante a Guerra Fria era o modo de defender os valores tanto do Evangelho quanto da democracia. A luta contra o comunismo ateu, o grande “Outro” na batalha escatológica fundamentalista, acabava por fomentar, em contrapartida, um forte espírito americanista. Se “no século XIX os evangélicos repudiavam o patriotismo como idolatria (...), agora defender o estilo de vida americano constituía um dever sagrado” (ARMSTRONG, 2009, p. 295). Em certos momentos, tal engajamento ultrapassava o

⁶ Embora a origem de Graham seja no ambiente do fundamentalismo clássico e suas pregações tratassem de temas e abordagens caras aos fundamentalistas, como a ênfase conversionista e a defesa dos *family values*, seu destaque midiático e sua popularidade romperam, de certa forma, com a postura contracultural do “gueto” fundamentalista. Segundo Marsden (2001, p. 227), “*Graham was part of a larger effort of many fundamentalist Protestants who, having found themselves now as cultural outsiders, were working to become insiders again*”. Suas boas relações com as grandes denominações protestantes tradicionais (acusadas de liberais pelos fundamentalistas) e, até mesmo, com católicos o fizeram ser visto com suspeita por outras lideranças fundamentalistas mais tradicionais que o acusavam de ecumenismo, entre outros “desvios teológicos”. Nesse contexto, Graham e os que seguiam sua linha de atuação passaram a ser conhecidos como *neo-evangelicals* ou simplesmente *evangelicals*.

⁷ Há uma grande participação de lideranças fundamentalistas no período da “caça-às-bruxas” macartista. Mesmo após a febre anticomunista capitaneada pelo senador McCarthy tal espírito continuava entre os fundamentalistas. Por exemplo, “Hargis, o fundador da anticomunista Cruzada Cristã, tachou a União Soviética de demoníaca e combatia incansavelmente o que julgava ser uma infiltração comunista: em sua opinião a imprensa liberal, os professores esquerdistas e a Suprema Corte conspiravam para tornar a América ‘vermelha’” (ARMSTRONG, 2009, p. 295).

campo do discurso religioso e ganhava formatos bem mais concretos e pragmáticos como, por exemplo, o auxílio financeiro angariado por algumas organizações fundamentalistas para ajudar governos conservadores na América Central na luta contra forças “esquerdistas”.⁸

Internamente, e aqui é o ponto que interessa mais diretamente à reflexão proposta, essa luta pela hegemonia cultural ganhou, nos Estados Unidos, contornos notadamente políticos. A percepção de que estariam “perdendo a batalha” para a modernidade secular “os motivou a buscar visibilidade e a romper o isolamento cultural” (BELLOTTI, 2008, p. 66). Sonhos de poder começaram a ser nutridos e o engajamento e protestos socioculturais ganharam formato eleitoral nas plataformas de governo e nos discursos dos políticos conservadores da chamada “Direita Cristã”. Movimentos guiados por essa lógica de intervir politicamente, funcionando como grupos de pressão, foram criados, entre os quais se destacavam a Maioria Moral e a Coalizão Cristã⁹. Líderes de tais movimentos, como os evangelistas Jerry Falwell e Pat Robertson, defendiam um projeto de recristianização da sociedade. Várias lideranças de linha fundamentalista se tornaram influentes no Partido Republicano e mandatos eletivos foram conseguidos. Porém, os sonhos ficaram cada vez mais ambiciosos e cria-se na possibilidade de tais cristãos elegerem um presidente e um congresso que seguisse sua linha de pensamento. Seus representantes “procuraram alcançar o poder na esperança de conseguirem, ‘do alto’ dos aparelhos de Estado (...), re-cristianizar a sociedade através da aplicação a toda a esfera pública de leis e normas baseadas nos textos sagrados” (PACE; STEFANI, 2002, p. 153).

A inserção, cada vez maior, do fundamentalismo nas discussões políticas deixa transparecer a existência de um projeto real de retomada do Estado pelos valores religiosos. Para Schafer (1996, p. 4), o fundamentalismo seria uma tentativa de reconquista simbólica e prática do mundo pelos valores religiosos. Este projeto, portanto, acarreta uma

⁸ Exemplo de tal forma de atuação nos é dado por Grandin (2006, p. 144) ao tratar da atuação do tele-evangelista Pat Robertson: “At the request of the White House, Pat Robertson used his Christian Broadcasting Network to raise money for Efraín Ríos Montt, the evangelical Christian who presided over the Guatemala genocide. Most of the Guatemalan relief aid raised by evangelicals in the United States, by groups such as the California-based charismatic Full Gospel Business Men’s Fellowship, went to help the military’s efforts to establish control in the countryside in the wake of its campaign of massacres”.

⁹ “A Coalizão Cristã, capitalizada por Robertson, visava não somente eleger o presidente, mas tinha como foco principal construir e organizar um movimento com objetivos amplos, que envolviam temas ligados aos valores, à família e ao papel do Estado e da educação nos Estados Unidos e, sobretudo, a partir deste movimento influenciar a plataforma do Partido Republicano” (FINGUERUT, 2009, p. 129).

condenação do Estado secularizado. O discurso é o de que há uma crise de valores, que seria a responsável pelas demais crises, originada de um afastamento do Estado em relação aos valores da Palavra de Deus. Nesse sentido, para o fundamentalismo, “a verdade religiosa é pressuposto para a ação política. Seu alvo é a sociedade perfeita. A sociedade perfeita só se estabelece quando todos se submetem à verdade religiosa (...) fixada nas páginas inerrantes (...) do texto bíblico”. (DREHER, 2006, p. 85). Ao lado de tal discurso “semiteocrático” e, de certa forma, milenarista – ao pleitear a possibilidade da instauração de uma sociedade próspera e feliz firmada nos valores divinos – é importante reforçar aqui as formas de atuação que marcaram esse avanço do conservadorismo fundamentalista na arena política norte-americana. Como foi observado por Bellotti (2010, p. 42), “sua proposta de restauração da tradição cristã” passa pela utilização de “meios de ação racionais e planejados”. Sua ocupação de espaço na esfera pública passou pela utilização sistemática dos modernos meios de comunicação, pela organização de grupos de pressão junto ao poder público e aos parlamentos, pelo apoio e eleição de candidatos em sintonia com seus princípios e projetos, etc. Tais estratégias serão analisadas mais detalhadamente a seguir, na análise comparativa com o caso do pentecostalismo brasileiro.

2 “The Fundamentalistic Way”

Um grande esforço necessita ser feito no sentido de não se ceder à tentação de repetir resultados de estudos sobre outras realidades e contextos que não aqueles da religiosidade, política e cultura brasileiras. Entretanto, o temor de cair em tal “pecado” parece estar gerando um “excesso de pudor” em alguns pesquisadores, que acabam virando as costas para as possibilidades apresentadas por análises comparativas e mesmo por influências diretas do campo religioso norte-americano sobre o brasileiro, em especial sobre o agregado evangélico. Concorda-se aqui com Leonildo Silveira Campos (2005, p. 101) quando este diz que:

Não podemos fazer uma análise mais aprofundada das origens, características e transformações do nosso pentecostalismo sem realizar um estudo preliminar do campo religioso norte-americano, a despeito da fisionomia latino-americana, indígena, católica e influenciada por cultos afro-brasileiros que essa manifestação religiosa de origem protestante assumiu no Brasil.

Uma discussão mais aprofundada sobre a influência norte-americana no surgimento e desenvolvimento inicial do pentecostalismo no Brasil ultrapassa os objetivos propostos para este artigo¹⁰, assim como uma análise das relações entre a *práxis* política dos pentecostais e os “vícios” da cultura política brasileira¹¹. O foco aqui é analisar até que ponto as práticas e ações do movimento fundamentalista norte-americano na esfera pública influenciaram e serviram como um padrão de atuação política para várias denominações pentecostais brasileiras.

A história é bem conhecida: tendo desembarcado no Brasil em 1910, o pentecostalismo foi muito tempo conhecido por sua apatia política, seu isolamento cultural, seu sectarismo e sua expectativa de que o fim dos tempos era iminente e, conseqüentemente, o que havia a se fazer era orar, manter-se à parte em uma cultura pecadora e idólatra e tentar “ganhar” mais almas para Jesus antes que o fim chegasse. Entretanto, aqueles que consideravam os evangélicos, mais precisamente os pentecostais, “carta fora do baralho” da vida política brasileira, assistiram, atônitos, à mobilização e eficácia que tal segmento demonstrou para a eleição de candidatos ligados às suas igrejas. Desde meados da década de 1980, deve-se repensar a validade da sentença “crente não se mete em política”.

Possivelmente o “novo paradigma” de *práxis* política dos grupos religiosos brasileiros tenha tido início com a mobilização de algumas igrejas evangélicas, em especial pentecostais e neopentecostais, no sentido de eleger representantes para a Assembleia Constituinte nas eleições de 1986. Os discursos das lideranças pentecostais giravam em torno da ideia de que a Assembleia Nacional Constituinte seria um momento fundamental para a ocupação de espaço na esfera pública e da defesa dos valores do Evangelho na sociedade. Já conhecedores dos meandros da política nacional através dos primeiros contatos que tiveram com os governos do período militar, “a partir de 1986, como muitos outros movimentos sociais, os evangélicos tornaram-se um grupo de pressão política” (PEDDE, 2005, p. 124). Se até esse período as igrejas pentecostais manifestavam pouco interesse pelas questões políticas, inclusive condenando relações entre política e religião, a Nova República viu surgir uma configuração inteiramente nova de atuação política.

¹⁰ Ver Campos (2005) para maiores detalhes sobre essa relação.

¹¹ Tais relações foram analisadas mais detalhadamente em trabalho recente de Saulo Baptista (2009).

Esta nova dinâmica nas relações entre religião e política no pentecostalismo brasileiro se consolidou, aproximadamente, 15 ou 20 anos após a intensificação do processo de politização mais efetivo e “pragmático” do fundamentalismo norte-americano. Seria a politização do pentecostalismo brasileiro um reflexo de tal processo? Até que ponto podem ser traçados paralelos entre os dois fenômenos? Poder-se-ia falar em um compartilhamento de *modus operandi* e de uma espécie de cultura (ou subcultura) política comum? Far-se-ão, a seguir, algumas reflexões pontuais sobre tal relação.

a) Uma primeira observação que deve ser feita refere-se à força que a mídia religiosa passou a ter nos Estados Unidos¹² e sua influência posterior para além das fronteiras norte-americanas. Como fruto de um processo mais amplo de “americanização” que refletia “a realidade geral da influência cultural norte-americana” (MARTIN, 1990, p. 281)¹³, a partir da segunda metade da década de 1970, os tele-evangelistas norte-americanos ganharam espaço na TV brasileira e começaram a influenciar a linguagem e os costumes no ambiente evangélico brasileiro. As pregações de Rex Humbard, Jimmy Swaggart, Pat Robertson, Jerry Falwell, entre outros, cruzavam o mundo levando a mensagem do Evangelho e os valores da moral e conduta cristã. Segundo Bellotti (2010, p. 41-42):

O uso do mercado e da mídia para evangelizar os Estados Unidos cruzou as fronteiras nacionais por obra da globalização, e ideias surgidas no movimento fundamentalista são encontradas na fala, na escrita e até em camisetas de evangélicos brasileiros, sem que muitos se deem conta dessa origem.

O uso da mídia por lideranças fundamentalistas passou a ter o objetivo, não mais apenas de evangelizar, mas também de reforçar os valores da América Cristã e questionar os valores “mundanos” e secularizados. Não tardou para que tal discurso ganhasse contornos políticos, em especial na atuação de lideranças e políticos fundamentalistas. Figuras importantes no processo de politização do fundamentalismo norte-americano como Falwell e Robertson devem grande parte de seu prestígio e poder à sua estrutura midiática. O poder da mídia religiosa impulsionava candidaturas, “derrubava” os políticos inimigos

¹² Sobre o surgimento e primeiras estratégias na utilização dos meios de comunicação pelo fundamentalismo protestante norte-americano, recomenda-se o texto de Bellotti (2008).

¹³ Tradução nossa de: “The reality of US cultural power in general”.

dos valores fundamentalistas e atraía o interesse e as benesses dos estadistas que não tinham o menor interesse em ter figuras tão influentes como seus inimigos.

No caso brasileiro, um elemento decisivo para o sucesso dos pentecostais na política tem sido sua eficiência no uso dos modernos meios de comunicação. Como observa Freston (1994a, p. 63): “A política também facilita o acesso à mídia, que é outra maneira de estabelecer lideranças. A mídia e a política se reforçam mutuamente na estruturação do meio evangélico”. Freston também afirma que dos 49 parlamentares evangélicos que exerceram mandato de deputado federal entre 1987 e 1992, 23 tinham relações com a mídia (FRESTON, 1994a, p. 55). As “estrelas” da mídia evangélica saem na frente na disputa eleitoral:

A proporção de parlamentares evangélicos que apresentam programas de rádio ou televisão é bem mais alta do que a média, pois o apresentador evangélico não trabalha com o público em geral, mas com um público já identificado fortemente com determinado ideal de vida. O apresentador encarna esse ideal, sendo não apenas, como se supõe, um crente exemplar, mas alguém empenhado na atividade mais valorizada, o evangelismo. (FRESTON, 1994a, p. 56).

b) Um segundo ponto a ser observado é o compartilhamento de valores que existe entre o fundamentalismo norte-americano e o pentecostalismo brasileiro. Como dito anteriormente, não se deve confundir fundamentalismo e pentecostalismo. Entretanto, apesar da consolidação de uma religiosidade muito mais voltada para a experiência pessoal e para as implicações da fé no cotidiano do que para debates teológicos e busca de verdades eternas, o fundamentalismo ainda se mantém vivo no conjunto de crenças do pentecostalismo brasileiro. A religiosidade pentecostal ainda possui um forte substrato fundamentalista. Nos dados da pesquisa *Spirit and Power – a 10 country survey of pentecostal* publicada em 2006 pelo *The Pew Forum on Religion & Public Life*, “uma questão foi apresentada para verificar a ligação entre Pentecostalismo e fundamentalismo. A questão proposta girava ao redor da afirmação que a Bíblia é a palavra de Deus para ser tomada literalmente. Os pentecostais responderam afirmativamente em 81%”. Em outra questão sobre se “os grupos religiosos devem ou não emitir opiniões em questões sociais e políticas. Os pentecostais responderam afirmativamente em 65%” (CAMPOS, 2008, p. 41).

No Brasil, as influências das concepções fundamentalistas estão presentes em todo o agregado evangélico, da tradicional Igreja Presbiteriana do Brasil à neopentecostal (ou,

como consideramos mais adequado, pós-pentecostal, seguindo terminologia de Siepierski¹⁴) Igreja Universal do Reino de Deus. Esse amplo espectro de herdeiros do fundamentalismo no Brasil compartilha alguns posicionamentos e bandeiras em comum: uma forte tendência conservadora em termos políticos, um discurso recorrente sobre a necessidade da “defesa da família” contra ameaças como o aborto¹⁵, os homossexuais, o sexo pré-marital, a pornografia, as drogas, a secularização, a teoria da evolução, etc. Nesse sentido, a adoção do discurso e das bandeiras do fundamentalismo clássico norte-americano é evidente. As igrejas evangélicas brasileiras “tendem, talvez por serem minoritárias e, portanto, sujeitas ao reforço constante de sua auto-identificação, a acompanhar as ondas de conservadorismo das Igrejas norte-americanas” (MENDONÇA, 2002, p. 13). Até o discurso de “retorno” a um modelo de civilização cristã do passado, no caso norte-americano aquela idealizada pelos Pais Peregrinos, pode ser percebido:

Hoje, quando movimentos neoconservadores e reformistas atingem a sociedade e as Igrejas norte-americanas, tentando recuperar antigos valores, as Igrejas brasileiras, na esteira desses movimentos, agitam-se na busca de valores que nunca fizeram parte da sociedade brasileira. Assim, se no passado o protestantismo brasileiro apontou para o futuro, hoje ele aponta para o passado – aliás, um passado inexistente. (MENDONÇA, 2002, 13).

As mudanças ocorridas na sociedade também contribuem para o clima de crise e o recrudescimento de discursos conservadores. Nos Estados Unidos, o movimento fundamentalista via tais ameaças nos números: segundo Marsden (2001, p. 275), o percentual de norte-americanos que julgavam condenável a prática do sexo antes do casamento caiu de aproximadamente 80% em 1959 para menos de 50% em 1973, e, nesse mesmo período, os que desaprovavam o divórcio caíram de 43 para 18%. À medida que a influência da moral religiosa começa a perder espaço também na sociedade brasileira, surge o discurso da “crise de valores” e a emergência de pregações e posicionamentos críticos quanto ao atual “rumo das coisas”. Influenciados pelo modelo fundamentalista norte-americano de relacionar religião e política, alguns destes grupos, de certa forma, questionam a própria neutralidade do Estado e buscam, em última instância, um retorno a

¹⁴ SIEPIERSKI, 1997, p. 47-61.

¹⁵ Recentemente a Igreja Universal do Reino de Deus flexibilizou seu discurso relativo à condenação do aborto, entretanto, parece ser a única exceção.

princípios pré-modernos, nos quais o Estado deveria pautar suas ações, baseando-se em valores morais de um determinado grupo religioso e legislar de acordo com tais valores.

c) Se a mobilização contra a “decadência moral” envolve os púlpitos, programas de rádio e TV e entidades ligadas às mais diferentes tendências do universo evangélico, as formas e níveis de engajamento político não são os mesmos. As igrejas protestantes históricas, com algumas exceções locais e pontuais, não conseguiram se organizar politicamente como as pentecostais e neopentecostais¹⁶.

Inicialmente, nos preparativos para as eleições de 1986, uma “retórica da crise” e do medo foi utilizada pelas lideranças pentecostais em torno do que poderia ser aprovado na Assembleia Constituinte caso o “povo de Deus” não se fizesse representar. Por exemplo, temia-se a volta do *status* de religião oficial do catolicismo. Neste sentido, “para explicar seu envolvimento, os líderes da AD usaram a ideia de uma ‘ameaça’ à liberdade religiosa” (FREESTON, 1994a, p. 65). Falava-se também, principalmente entre aqueles que buscavam mobilizar politicamente os membros da Assembleia de Deus, das ameaças contra a família. Foi muito influente nesse período o livro do assembleiano Josué Sylvestre (1986). Segundo ele, a oração e o testemunho cristão deveriam agora ser acompanhados da ação: “Este é o binômio infalível: Oração e Ação. Não adianta apenas orar pelo Brasil. É preciso lutar por ele com as armas de que dispomos: pacíficas, legais, honradas – as nossas atitudes e, sobretudo o nosso voto” (SYLVESTRE, 1986, p. 30).

Mais do que apenas a defesa dos interesses das igrejas, o discurso das lideranças pentecostais falava da necessidade de se defender os valores cristãos e da presença do exemplo ético e moral em meio à corrupção reinante na esfera política, discurso que parece ser extremamente influenciado pelos das lideranças fundamentalistas norte-americanas. Além de buscar o suporte ético e moral na esfera espiritual, os pentecostais começam a tentar “exportar” para o universo da política representantes verdadeiramente cristãos. Normalmente as motivações colocadas pelas lideranças pentecostais para o engajamento na política eleitoral são “ter representantes na esfera pública para facilitar o trabalho da Igreja e colocar pessoas no exercício da política que possuam um comprometimento ético” (PEDDE, 2005, p. 129).

¹⁶ É preciso levar em conta que o crescimento do número de pentecostais em relação ao total de evangélicos no Brasil explica em grande parte a visibilidade e o sucesso eleitoral deste grupo.

Surgiu uma pretensão, anteriormente impensável nos ambientes pentecostais, de transformação do país “de cima para baixo”. Os políticos cristãos teriam papel fundamental nessa mudança. Começa-se a debruçar sobre a ideia de que quem diz o que é crime e o que não é, o que é legal e o que não é, é quem detém o poder político. Portanto, a tentativa de tornar o Brasil um país mais cristão passaria pela presença de verdadeiros crentes nas estruturas de poder. O discurso do fundamentalismo norte-americano parece ter encontrado eco entre as lideranças pentecostais brasileiras confirmando a ideia de que nos países “latino-americanos (...), a partir da segunda metade dos anos oitenta, se assiste a um intenso processo de difusão das ideias neo-fundamentalistas” (PACE; STEFANI, 2002, p. 46).

Os pentecostais conseguiram se estabelecer como atores influentes nas esferas de poder e buscam, através de sua força eleitoral, defender seus interesses e ocupar espaços nas instâncias de governo. Eles estão cientes do “terreno onde pisam” e têm sabido usar as armas necessárias para se impor. Para garantir seus interesses de igualdade de direitos e oportunidades em relação ao catolicismo, de liberdade de culto, de acesso à mídia e outros interesses econômicos diversos, a bancada evangélica no Congresso Nacional (assim como nas Assembleias Legislativas e Câmaras Municipais) funciona como uma espécie de *lobby* visando defender os interesses de suas igrejas. Se antes se queixavam das relações íntimas entre o catolicismo e o Estado, hoje buscam privilégios semelhantes ou superiores. A proximidade do poder passou a ser mais interessante para as lideranças pentecostais do que o discurso sectário. A condenação do mundo continua, mas, ao invés de tal condenação levar o crente ao isolamento das questões seculares, passou-se a defender o discurso de que ele deveria “fazer diferença” no mundo. O cristianismo e seus valores devem ser defendidos na esfera pública.

d) O discurso, embora ainda mantenha os citados resquícios de uma moral pietista e de traços de um sectarismo ainda latente, apresenta indícios do sonho da construção de um Brasil mais cristão, justo e próspero. O sucesso eleitoral e o vertiginoso crescimento do número de pentecostais na composição da população brasileira deram origem a falas antes impensáveis no ambiente pentecostal. De segmento minoritário, perseguido e ansioso pelo retorno imediato de Cristo para dar fim aos sofrimentos vividos no mundo, agora se falava de “ganhar o Brasil para Jesus”. Essa conquista, por um lado, remetia ao crescimento do número de fiéis e da possibilidade concreta de um Brasil com maioria evangélica. Por

outro, tal discurso ganhou conotações políticas na esperança de se eleger um presidente evangélico.

Nos Estados Unidos esse tipo de pensamento já havia conquistado espaço no final da década de 1970. Embora fosse um país de maioria protestante, o número de fiéis “praticantes” reduziu-se sensivelmente, fruto da consolidação do processo de secularização. Os fundamentalistas acusavam o liberalismo teológico e a “acomodação” da igreja aos valores mundanos por tal situação. Começou-se a falar em *born again christians* (cristãos renascidos) para se diferenciar aqueles cristãos praticantes dos protestantes apenas “de nome”. Os *born again christians* eram em sua imensa maioria fundamentalistas e estavam engajados no projeto de recristianizar a sociedade. Nesse contexto, fez muito sucesso a candidatura e eleição de Jimmy Carter:

O estopim da organização política evangélica foi a eleição de Jimmy Carter à presidência em 1976. Durante sua campanha, Carter se declarou como um *born again evangelical christian*. (...) Carter recebeu um forte apoio dos eleitores que também se identificaram como “cristãos renascidos” (MARSDEN, 2001, p. 271).¹⁷

Posteriormente, Carter veio a decepcionar seus eleitores, especialmente por seus posicionamentos politicamente liberais. Porém, o sonho de eleger um presidente alinhado com os valores fundamentalistas ressurgiu com a participação do tele-evangelista Pat Robertson nas prévias do Partido Republicano em 1987 e 1988. Apesar da representativa votação, Robertson não conseguiu a sua indicação como candidato do partido. Além dessas experiências, é importante ressaltar que, mesmo não tendo eleito um presidente de dentro de suas fileiras, os fundamentalistas, como é sabido, tiveram grande influência e participação nos governos republicanos de Ronald Reagan e de George W. Bush.

No Brasil, após o sucesso na eleição de parlamentares nas diversas instâncias, a consolidação de uma percepção da importância de se fazer presente no terreno da política eleitoral nacional e do aumento de sua representatividade no total da população brasileira, tornou-se natural para os pentecostais sonhar com a possibilidade de influírem diretamente nos rumos da nação e na construção de um futuro diferente. No decorrer dos anos espalhou-

¹⁷ Tradução nossa de: The spark that touched off organized evangelical politics was the election of Jimmy Carter to the presidency in 1976. During his campaign, Carter avowed that he was a ‘born-again’ evangelical christian. (...) Carter received strong support from voters who also identified themselves as “born-again”

se a perspectiva “cada vez mais frequente em reuniões, cultos, programas de rádio e TV, do horizonte de um Brasil politicamente ‘evangélico’” (SANCHIS, 1999, p. 214). Em sua pesquisa, Pedde vê claramente essa ânsia pelo poder político entre as lideranças das igrejas pentecostais, inclusive na Assembleia de Deus, anteriormente arquétipo da apatia política. Assim como no fundamentalismo norte-americano, trabalhava-se com a possibilidade de “cristianizar” a sociedade brasileira de cima para baixo. Tal processo passaria, necessariamente, pela conquista do poder político: “Nossa pesquisa constatou que a Igreja Assembleia de Deus tem a convicção de que o Brasil deve ser dirigido por evangélicos, para que se torne um país cristão” (PEDDE, 2005, p. 388).

O momento em que os pentecostais estiveram mais perto de ter papel preponderante nos rumos da nação foi nas eleições presidenciais de 2002, quando o ex-governador do Rio de Janeiro, o evangélico Anthony Garotinho, teve uma votação expressiva nacionalmente. Garotinho obteve 17,9% dos votos válidos no primeiro turno, ficando relativamente próximo de avançar para o segundo turno. “Garotinho representa, de fato, um fenômeno político importante, na medida em que concretiza, de maneira exemplar, a tentativa dos pentecostais de conquistar a presidência da República” (JACOB *et al*, 2003, p. 39). Além da expressiva votação no Rio de Janeiro, seu reduto eleitoral e onde possuía um eleitorado mais diversificado, “observa-se (...) uma enorme semelhança entre o mapa das votações do candidato evangélico e o da porcentagem de pentecostais na população total” (JACOB *et al*, 2003, p. 39). De acordo com Bohn (2004, p. 324), nas eleições de 2002, verificou-se que “os maiores apoiadores dessa candidatura (...) foram os fiéis da Assembleia de Deus: seis em cada dez votaram no candidato que pertencia ao PSB”.

Considerações finais

As discussões sobre as relações entre religião e política e religião e Estado no Brasil ganharam força novamente após a última eleição presidencial, onde temas de ordem moral e argumentos religiosos entraram na pauta das discussões e tiveram grande peso no resultado das eleições. Buscou-se mostrar aqui que, para se entender os formatos em que os cidadãos religiosos têm atuado na esfera pública no ocidente contemporâneo, necessário se faz levar em conta o desenvolvimento, a politização e o *modus operandi* do

fundamentalismo protestante norte-americano, em especial a partir da segunda metade do século XX.

No Brasil, o segmento do campo religioso nacional que foi mais afetado por tal herança fundamentalista foi o evangélico e, de maneira mais marcante e visível, as igrejas pentecostais. Entretanto, tal modelo de atuação político-religiosa, no Brasil, excedeu as fronteiras do pentecostalismo. Definitivamente a ofensiva dos pentecostais e neopentecostais na política “produziu efeitos na competição no campo religioso, levando a modificações no padrão anterior pelo qual se fazia política dentro das igrejas” (NOVAES, 2002, p. 85). Não só mobilizando outras igrejas de seu próprio segmento a se organizar eleitoralmente de maneira semelhante, mas também, afetando setores do catolicismo romano e até de outras matrizes religiosas¹⁸.

Algumas igrejas do protestantismo histórico, principalmente batistas, começam a “perder a vergonha” e trabalham estratégias, ainda que menos escancaradamente que os pentecostais, para eleger candidatos que representem seus interesses. Porém, a “receita pentecostal” de eleger mandatários influenciou mais decisivamente a Igreja Católica, mais especificamente o segmento da Renovação Carismática Católica (RCC), onde ocorreu “o surgimento de candidatos que adotavam a identidade católica como principal recurso eleitoral” (MACHADO; MARIZ, 2004, p. 41). Padres, pregadores e artistas católicos têm conseguido alcançar o sucesso eleitoral graças a tal organização e à exposição midiática nas TVs e rádios voltadas para o público católico, onde discursos sobre a defesa dos valores da família e sobre a decadência moral da sociedade, que parecem ter saído da boca de um Pat Robertson ou de um Jerry Falwell, podem ser ouvidos.

Observa-se, portanto, no quadro das relações entre religião e política no Brasil contemporâneo as marcas de um modelo pragmático de intervenção na esfera pública cujos alicerces foram construídos no movimento de politização do fundamentalismo protestante norte-americano. O modelo que “deu certo” no Brasil para algumas igrejas pentecostais e neopentecostais parece estar se consolidando como a nova forma, ou pelo menos a única que “dá resultado”, de participação política.

¹⁸ Por exemplo, “no Rio Grande do Sul, a Comissão de Defesa das Religiões Afro-Brasileiras (CDRAB), organizada em 2002, e as federações de cultos da capital gaúcha vêm se articulando tanto para eleger candidatos da comunidade religiosa, como para reagir à ação de políticos evangélicos (...)” (SILVA, 2007, p. 22-23).

REFERÊNCIAS

ARMSTRONG, Karen. **Em nome de Deus:** o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

AZEVEDO, Cecília. A santificação pelas obras: experiências do protestantismo nos EUA. **Tempo**, Rio de Janeiro, n. 11, v. 6, p. 111-129, 2001.

BAPTISTA, Saulo de Tarso Cerqueira. **“Fora do mundo”**- dentro da política: identidade e “missão parlamentar” da Assembléia de Deus em Belém. 2002. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal do Pará, Belém.

BAPTISTA, Saulo de Tarso Cerqueira. **Pentecostais e neopentecostais na política brasileira:** um estudo sobre cultura política, Estado e atores coletivos religiosos no Brasil. São Paulo: Annablume, 2009.

BELLOTTI, Karina Kosicki. A batalha pelo ar: a construção do fundamentalismo cristão norte-americano e a reconstrução dos “valores familiares” pela mídia (1920-1970). **Mandrágora**, São Bernardo do Campo, v. 14, p. 55-72, 2008.

BELLOTTI, Karina Kosicki. **Delas é o Reino dos Céus:** mídia evangélica infantil na cultura pós-moderna do Brasil (anos 1950 – 2000). São Paulo: Annablume/Fapesp, 2010.

BOHN, S. R. Evangélicos no Brasil. Perfil socioeconômico, afinidades ideológicas e determinantes do comportamento eleitoral. **Opinião Pública**, Campinas, v. 10, n. 2, p. 288-338, out. 2004.

BONINO, José Miguez. **Rostos do protestantismo latino-americano.** São Leopoldo: Sinodal, 2003.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Composições e recomposições do poder espiritual e político. **Tempo e Presença**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 313, p. 20-23, set-out. 2000.

CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. **Revista USP**, São Paulo, n. 67, p. 100-115, set-nov. 2005.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Os mapas, atores e números da diversidade religiosa cristã brasileira: católicos e evangélicos entre 1940 e 2007. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, v. 4, p. 9-47, dez. 2008.

CHESNUT, Andrew. **Born again in Brazil:** the pentecostal boom and the pathogens of poverty. New Jersey: Rutgers University Press, 1997.

COX, Harvey. **Fire from heaven:** the rise of pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the twenty-first century. Cambridge: Da Capo Press, 1995.

DREHER, Martin Norberto. **Fundamentalismo**. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

DIAS, Zwinglio Mota. Fundamentalismo: o delírio dos amedrontados. In: DIAS, Zwinglio Mota (Org.). **Os vários rostos do fundamentalismo**. São Leopoldo: OIKOS, 2009. p. 20-32.

FINGUERUT, Ariel. Formação, crescimento e apogeu da direita cristã nos Estados Unidos. In: SILVA, Carlos Eduardo Lins da (Org.). **Uma nação com alma de igreja: religiosidade e políticas públicas nos EUA**. São Paulo: Paz e Terra, 2009. p. 113-155.

FRESTON, Paul. **Evangélicos na política brasileira: história ambígua e desafio ético**. Curitiba: Encontro, 1994a.

FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto *et al.* **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1994b, p. 67-159.

GRANDIN, Greg. **Empire's workshop: Latin America, the United States, and the rise of the new imperialism**. New York: Henry Holt, 2006.

HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

JACOB, César Romero *et al.* **Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil**. São Paulo: Loyola, 2003.

MACHADO, Maria das Dores Campos; MARIZ, Cecília Loreto. Conflitos religiosos na arena política: o caso do Rio de Janeiro. **Ciências Sociais e religião**, Porto Alegre, ano 6, n. 6, p. 31-49, out. 2004.

MARSDEN, George M. **Religion and American culture**. 2. ed. Harcourt College Publishers, 2001.

MARSDEN, George M. **Fundamentalism and American Culture**. 2. ed. New York: Oxford University Press, 2006.

MARTIN, David. **Tongues of fire: the explosion of protestantism in Latin America**. Oxford: Blackwell, 1990.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Evolução histórica e configuração atual do protestantismo no Brasil. In: MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002. p. 11-60.

MOLTMANN, Jürgen. **A vinda de Deus: escatologia cristã**. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

ORO, Ivo Pedro. **O outro é o demônio**: uma análise sociológica do fundamentalismo. São Paulo: Paulus, 1996.

NOVAES, Regina Reyes. Crenças religiosas e convicções políticas: Fronteiras e passagens. In: FRIDMAN, Luiz Carlos. **Política e cultura no século XXI**. Rio de Janeiro: Relume/Dumará, 2002.

PACE, Enzo; STEFANI, Piero. **Fundamentalismo religioso contemporâneo**. São Paulo: Paulus, 2002.

PEDDE, Valdir. **“Cabeça, sim; cauda, não!”**: um estudo antropológico sobre os evangélicos na Assembleia Legislativa do estado do Rio Grande do Sul. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

ROMEIRO, Paulo. **Evangélicos em crise**: decadência doutrinária na igreja brasileira. São Paulo: Mundo Cristão, 1999.

SANCHIS, Pierre. A religião dos brasileiros. Belo Horizonte, **Teoria e sociedade**, Belo Horizonte, v. 4, p. 213-245, out. 1999.

SCHAFER, Heinrich W. “Oh Señor de los cielos, danos poder em la tierra!”. el fundamentalismo y los carismas: la reconquista del espacio vital em América Latina. San Jose, **Revista Pasos**, São José, Costa Rica, n. 64, p. 1-14, 1996.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Prefácio ou notícias de uma guerra nada particular: os ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). **Intolerância religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007. p. 9-28.

SILVA, Carlos Eduardo Lins da. Barack Obama e a pós-religiosidade americana. In: SILVA, Carlos Eduardo Lins da (Org.). **Uma nação com alma de igreja**: religiosidade e políticas públicas nos EUA. São Paulo: Paz e Terra, 2009a. p. 41-68.

SILVA, Carlos Eduardo Lins da. Do alto da colina: religião e política na história dos Estados Unidos. In: SILVA, Carlos Eduardo Lins da (Org.). **Uma nação com alma de igreja**: religiosidade e políticas públicas nos EUA. São Paulo: Paz e Terra, 2009b. p. 69-112.

SIEPIERSKI, Paulo. Pós-pentecostalismo e política no Brasil. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 37, p. 47-61, 1997.

SYLVESTRE, Josué. **Irmão vota em irmão**: os evangélicos, a constituinte e a Bíblia. Brasília: Pergaminho, 1986.