

Aspectos da religiosidade contemporânea e seus impactos na formação do comportamento político brasileiro: um estudo sobre a Igreja Universal do Reino de Deus.

Gabriel Gabriel Henrique Burnatelli de Antonio.

Cita:

Gabriel Gabriel Henrique Burnatelli de Antonio (2010). *Aspectos da religiosidade contemporânea e seus impactos na formação do comportamento político brasileiro: um estudo sobre a Igreja Universal do Reino de Deus*. V Congreso Latinoamericano de Ciencia Política. Asociación Latinoamericana de Ciencia Política, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-036/598>

ASPECTOS DE RELIGIOSIDADE CONTEMPORÂNEA E SEUS IMPACTOS NA FORMAÇÃO DO COMPORTAMENTO POLÍTICO NO BRASIL: UM ESTUDO SOBRE A IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS.¹

Gabriel Henrique Burnatelli de Antonio
gantonio86@hotmail.com

Programa de Pós-Graduação em Ciência Política
Universidade Federal de São Carlos

Área Temática: Política Comparada
Sub-Área: Processos Políticos na América Latina

Trabalho preparado para apresentação no V Congresso Latino-Americano de Ciência Política, organizado pela Associação Latino-Americana de Ciência Política (ALACIP). Buenos Aires, 28 a 30 de julho de 2010.

RESUMO

O presente trabalho visa contribuir para o mapeamento das formas de estruturação da atividade política da Igreja Universal do Reino de Deus no cenário social brasileiro. Para tanto, procede a uma análise que se divide em dois movimentos. No primeiro, discute as transformações histórico-institucionais que permitiram a constituição de um mercado religioso no Brasil nos últimos anos, apontando para o neopentecostalismo da Igreja Universal do Reino de Deus como o melhor exemplo de sucesso institucional numa conjuntura de mercado religioso competitivo. No segundo movimento, discute-se as condições sociais de emergência deste fenômeno religioso, bem como os processos cognitivos - operados pelo conjunto de seus fiéis e de sua malha eclesiástica - que acabam por facilitar a construção, por parte desta Igreja, de uma atividade política eivada de aspectos anti-democráticos do ponto de vista político-eleitoral.

1. Transformações do campo religioso brasileiro: diversificação religiosa e crescimento (neo)pentecostal na modernidade periférica.

Nas últimas décadas temos assistido transformações contundentes no cenário religioso brasileiro. O declínio das religiões tradicionais - endossado ao longo do tempo pelo crescimento galopante das religiões evangélicas - atesta, sem sombra de dúvida, que o campo religioso² brasileiro vem diversificando seus atores, incorporando novas

¹Trabalho resultante de pesquisa financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – FAPESP.

²O conceito de campo religioso encontra-se sistematizado em: BOURDIEU, P. Gênese e estrutura do campo religioso. In MICELI, S. (org.). **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

religiões, acelerando o processo de diferenciação denominacional e, o que é mais interessante, consolidando grupos e tendências que, molecularmente, vêm se transformando em paradigma para o conjunto todo deste campo, que está cada vez mais propenso a abdicar de seus mecanismos autárquicos de produção e reprodução, tendo em vista os efeitos da secularização do Estado, do pluralismo e do mercado religiosos sobre as religiões no Brasil.

TABELA 1 – Religiões no Brasil de 1940 a 2000 (%) ³.

Religião	1940	1950	1960	1970	1980	1990	2000
Católicos	95,2	93,7	93,1	91,1	89,2	83,3	73,8
Evangélicos	2,6	3,4	4,0	5,8	6,6	9,0	15,4
Outras Religiões	1,9	2,4	2,4	2,3	2,5	2,9	3,5
Sem religião	0,2	0,5	0,5	0,8	1,6	4,8	7,3
TOTAL (*)	100,00%						

(*) Não inclui religião não declarada e não determinada

A tabela 1 nos mostra a evolução, ao longo dos últimos sessenta anos, da porcentagem de católicos e evangélicos na composição demográfica brasileira. Enquanto as religiões evangélicas cresceram quase 600% nos últimos sessenta anos (de 2,6% em 1940 para 15,4% em 2000), o catolicismo, religião historicamente predominante no contexto brasileiro, decresceu 22,5% no mesmo período, passando de 95,2% para 73,8% dos brasileiros. Ademais, observando a estratigrafia estabelecida pelo IBGE em 2000 acerca da composição demográfica atual dos grupamentos religiosos, notamos que os protestantes históricos são o grupo religioso cristão menos numeroso, perfazendo apenas 4,23% do total da população brasileira, enquanto evangélicos e pentecostais possuem juntos, aproximadamente, 26% de adeptos entre os brasileiros. Em números absolutos, são quase 44 milhões de brasileiros declarando-se evangélicos ou pentecostais, distribuídos em diferentes denominações religiosas.

³Fonte: IBGE, Censos Demográficos *apud* PIERUCCI, A. F. “Bye, bye, Brasil” – O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. In Estudos Avançados 18 (52), 2004, p.20.

TABELA 2 – As religiões no Brasil em 2000⁴

Religião	Número Absoluto	%
Católicos romanos	124.976.912	73,77
Evangélicos	26.166.930	15,44
Protestantes históricos	7.159.383	4,23
Pentecostais	17.689.862	10,43
Outros evangélicos	1.317.685	0,78
Espíritas	2.337.432	1,38
Espiritualistas	39.840	0,02
Afro-brasileiros	571.329	0,34
Umbanda	432.001	0,26
Candomblé	139.328	0,08
Judeus	101.062	0,06
De outras orientais	181.579	0,11
Muçulmanos	18.592	0,01
Hinduístas	2.979	0,0
Esotéricos	67.288	0,04
De tradições indígenas	10.723	0,01
De outras religiosidades	1.978.633	1,17
Sem religião	12.330.101	7,28
Declaração múltipla	382.489	0,23
BRASIL (*)	169.411.759	100,00%

(*) Não inclui 387.411 casos de religião não declarada, que correspondem 0,23% da população residente total de 169.799.170

⁴ Idem.

Estes números, grosso modo, representam a emergência de um campo religioso absolutamente novo, desarraigado do controle ou dos privilégios político-administrativos concebidos pelo Estado, entregue a uma dinâmica de produção/reprodução intrinsecamente ligada com os mecanismos do mercado e, portanto, contaminada pela conjugação dos papéis eclesiástico, político e administrativo, condição esta *sine qua non* para a organização e consolidação de um campo bastante heterogêneo e de caráter concorrencial, que funciona pelo investimento de táticas e estratégias próximas à lógica dos grupos de interesse para amealhar benefícios econômicos e infra-estruturais, de sorte a garantir o crescimento de sua malha eclesial-burocrática e do número de seus fiéis.

A configuração hodierna deste campo representa, no limite, um passo a mais no processo de desconstrução de uma visão orgânica⁵ da sociedade, cujas manifestações nos campos político e econômico se deram pela prevalência da lógica corporativista⁶ estatal no processo de criação e diferenciação das classes modernizadoras da sociedade, onde interesses classistas antagônicos foram amortecidos pelas estruturas sindicais e burocráticas controladas pelo Estado, constituídas com a finalidade de estabelecer um processo de educação cívica pelo alto, de sorte a confinar o mundo dos interesses ao interesse nacional, subtraindo, portanto, a construção da cidadania dos processos de luta e conquista de direitos a partir da sociedade civil, e instaurando, no lugar, aquilo que Wanderley Guilherme dos Santos⁷ outrora enunciou como “cidadania regulada”, ou seja, um processo de dilatação do campo dos direitos sociais comandado e controlado pela burocracia estatal.

Por outro lado, os números rejeitam peremptoriamente prognósticos feitos há cerca de quarenta anos atrás quanto à inexorável força modernizadora que o protestantismo teria ao ser introduzido e disseminado na América Latina. De acordo com os pesquisadores Emílio Willems e Lalive D’Epinay⁸, a equação “Catolicismo = tradição, propriedade senhorial, patriarcalismo, sacralização da sociedade / Protestantismo = modernidade, capitalismo, democracia, secularização” constituía-se como um axioma inalterável, fazendo parte de uma trajetória natural a que estaria sendo submetido o Brasil em razão dos deslocamentos produzidos pela modernização socioeconômica. O protestantismo histórico configurava-se, na visão destes autores, como insígnia supra-estrutural basilar para a transformação da personalidade social brasileira, posto que repositório de uma ética puritana e considerável colaborador para a redefinição dos métodos pedagógicos e dos princípios e objetivos educacionais, além de notável difusor de noções de higiene, boa alimentação e técnicas agrícolas⁹. Entretanto, a despeito da inegável influência do puritanismo na racionalização das relações sociais e na criação do que Weber chamou de “espírito do capitalismo”, a transposição de um

⁵ Uma importante leitura das características basais de uma visão orgânica da sociedade, constantes do pensamento social brasileiro crítico da Primeira República, encontra-se em: LAMOUNIER, B. Formação de um pensamento político autoritário na Primeira República (Uma interpretação). In FAUSTO, B. (direção). **História Geral da Civilização Brasileira. O Brasil Republicano III (2. Sociedade e Instituições – 1889-1930)**. Rio de Janeiro – São Paulo: Difel (29 ed.), 1978.

⁶ Os processos de cooptação das energias sociais por meio do corporativismo estatal no regime político do Estado Novo encontram-se brilhantemente analisados por: SCHWARTZMAN, S. Bases do Autoritarismo Brasileiro. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

⁷SANTOS, W G. Cidadania e Justiça: a política social na ordem brasileira. Rio de Janeiro: Campus, 1979.

⁸MARIANO, R. O futuro não será protestante. In **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 1, n. 1, set. 1999, p.92.

⁹Idem.

ethos confessional tipicamente burguês para o contexto tupiniquim demonstrou pouco ou nenhum poder de injeção no estatuto das relações sociais premidas pela supremacia da hierarquia, do patriarcalismo e do corporativismo estatal.

De acordo com Antonio Gouveia Mendonça, “o protestantismo, tanto o de imigração como o de missão, sempre privilegiou as relações pessoais horizontais, por causa, de um lado, do seu individualismo, e, de outro, pelo seu estilo de relacionamento com as autoridades, ou seja, com o Estado. As relações horizontais significam compromissos entre indivíduos e, no máximo, compromissos corporativos, em que as obrigações são muito próximas, transparentes e mais facilmente ajustáveis perante situações novas. As relações com as autoridades ou o Estado, para o protestantismo, devem ser levadas ao mínimo necessário: espera-se unicamente do Estado que faça cumprir a lei regulando a justiça”¹⁰. Mais adiante, o autor avalia, diante do paradoxo cultural encontrado pelo protestantismo no Brasil, quais as conseqüências para o protestantismo histórico ao se inserir numa cultura política patrimonialista, como a brasileira, em que as relações são substancialmente verticais. Segundo Mendonça, “primeiramente, a presença muito próxima do Estado, com sua função patrimonialista e reguladora das relações entre os indivíduos em todas as esferas da vida, tende a anular as características éticas do protestantismo, advindas de sua racionalidade intrínseca, expressa no empenho individual, na ética do trabalho e no controle do dinheiro. Depois, sujeito, nas relações sociais e econômicas, a fatores instáveis e fora do auto-controle propriamente social, o protestantismo tende a se isolar em grupos de cunho estritamente religioso e a submeter os indivíduos, na vida socioeconômica, a contingenciamentos éticos de extrema ambigüidade”¹¹.

O pentecostalismo, por sua vez, tem se mostrado menos distintivo, mais acomodado à cultura que o acolheu e profundamente sintonizado com as características empreendedoras e com a sociedade de consumo consubstanciais ao mundo contemporâneo. Vale ressaltar, todavia, que as pesquisas pioneiras sobre a evolução do pentecostalismo no Brasil já apontavam o descolamento ético do pentecostalismo em relação ao protestantismo histórico. Para Emílio Willems, o pentecostalismo não se constituía como agente efetivo de modernização social, o que era justificado, segundo o autor, pelo fato dos pentecostais terem orgulho de serem incultos e despreparados para qualquer tarefa intelectual, não cultivarem ideais de avanço econômico e profissional, serem indiferentes ou antagônicos aos progressos educacionais e contentarem-se meramente com a capacidade de ler a Bíblia. Willems julga ainda que a expansão do pentecostalismo possa ser explicada pelo fato de ser um movimento religioso suscetível à preservação cultural de crenças em experiências místicas, possessões, milagres, espíritos do mal, feiticeiras e demônios, típicas do catolicismo popular¹². Émile Léonard, por seu turno, vê o pentecostalismo abjurar o estudo sistemático da Bíblia, repousando tanto o proselitismo quanto a pregação religiosa sobre a difusão radiofônica, ao invés do texto impresso, fato esse responsável pelo empobrecimento teológico pentecostal - dada a ausência de meditação sobre uma revelação escrita - bem como pela instauração de uma relação mecânica e acrítica com Deus, baseada unicamente na oralidade¹³.

¹⁰MENDONÇA, A. G. Protestantismo brasileiro: uma breve interpretação histórica. In **Sociologia da Religião e Mudança Social. Católicos, Protestantes e Novos Movimentos Sociais no Brasil**. São Paulo: Paulos, 2004, p.61.

¹¹ Idem, pp.60-61.

¹²MARIANO, R, op. cit., p. 96.

¹³Idem

Há hoje um consenso, entre diversos pesquisadores, quanto à imprecisão dos argumentos supracitados no que tange à ênfase no caráter anti-modernizador, anti-intelectualista e anti-materialista do pentecostalismo, sobretudo quando se trata de uma nova vertente pentecostal, surgida há pouco mais de trinta anos, conhecida como neopentecostal. Estudos têm mostrado que os neopentecostais, especialmente os de extração social mais elevada, convivem pacificamente com diversos prazeres deste mundo. Isto se deve, em grande medida, à chamada Teologia da Prosperidade, que, “(...) em vez de renegar o interesse material associando-o ao interesse impróprio pelas ‘coisas do mundo’, só fez justificá-lo e incentivá-lo, a partir de reinterpretações bíblicas que minimizam as velhas ênfases apocalípticas, obliteram o ascetismo e prometem aos cristãos glorioso destino nesta vida e neste mundo”¹⁴. Diversos autores (SIQUEIRA, 2006; ORO, 2003a; ORO, 2003b; RODRIGUES, 2005; CAMPOS, 2006) demonstram que existe profunda reflexividade institucional¹⁵ no neopentecostalismo, graças à introdução de modernas ferramentas administrativas e definição de marcos organizacionais bastante sofisticados, à capacidade de consolidação de um carisma institucional capaz de dar organicidade e eficiência discursiva aos quadros eclesiais, ao proselitismo ancorado no marketing institucional e no apelo à prazeres e estilos de vida tipicamente vicejados na sociedade de consumo, etc.

A insólita estrutura econômico-organizacional dos neopentecostais - doravante especificamente o caso da Igreja Universal do Reino de Deus - é mantida graças a um rotundo volume de arrecadação de dízimos - superior ao arrecadado por todas as demais denominações evangélicas - que, sobremaneira, é sustentado por fiéis de baixa renda. A pesquisa Novo Nascimento, realizada pelo ISER na região metropolitana do Rio de Janeiro no ano de 1994, perguntou aos fiéis de diversas denominações religiosas sobre a contribuição financeira que fizeram para suas respectivas igrejas. “A pesquisa revelou que, embora tivessem rendas praticamente idênticas, os adeptos da [Igreja] Universal contribuíam mais e em maior número do que os da Assembléia de Deus: 27% dos fiéis da Universal fizeram doações que ultrapassaram o valor do dízimo contra apenas 14% dos assembleianos; 17% dos seguidores do bispo Edir Macedo doaram quantias menores que o dízimo contra 25% da Assembleia; 24% (um quarto) dos primeiros não deram contribuição alguma contra 33% (um terço) dos últimos; houve empate apenas entre os que contribuíram valor equivalente ao dízimo: 24% e 23%, respectivamente. Dentre as igrejas evangélicas pesquisadas, os fiéis da Universal foram os que mais contribuíram com valores acima do dízimo, os que menos fizeram doações inferiores ao dízimo e, apesar da baixíssima renda da maioria deles, os que menos deixaram de contribuir. Merece destaque o fato de que dos crentes cuja renda não ultrapassava dois salários mínimos os da Universal foram os que mais doaram quantias superiores ao dízimo: 35% contra 20% da média dos evangélicos (grifo nosso)”¹⁶.

Estes dados, claramente favoráveis à ampliação e consolidação da Igreja Universal do Reino de Deus (doravante designada como IURD) no chamado mercado religioso brasileiro, inspiram reflexões a respeito do *leitmotiv* de seu galopante crescimento econômico-institucional nas últimas décadas, sobretudo porque constatado

¹⁴Idem, p.97.

¹⁵Segundo Anthony Giddens, reflexividade institucional é a “reflexividade da modernidade, que envolve a incorporação rotineira de conhecimento ou informação novos em situações de ação que são assim reconstituídas ou reorganizadas”. In GIDDENS, A. Modernidade e Identidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002, p. 223.

¹⁶FERNANDES, 1996 apud MARIANO, R. A Teologia da Prosperidade. In **Neopentecostais. Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 165.

que indivíduos que se encontram em estado de precariedade social, profundamente vulneráveis do ponto de vista econômico, são os mais convencidos a ofertar parte generosa de seus módicos ganhos pecuniários para os cofres da Igreja. Isto posto, o caminho a ser trilhado é aquele que permite analisar as afinidades eletivas que permitem combinar modernização econômico-institucional com elevados índices de pobreza e exclusão social. Mais ainda, não só do ponto de vista econômico, mas também do ponto de vista simbólico-cultural, como o aviltante cenário das contradições sociais, numa conjuntura de capitalismo avançado e democracia política, permite o evoluir de instituições religiosas dotadas de profunda sintonia com a camada socialmente marginalizada da população, não havendo, em paralelo, o desenvolvimento e ampliação de agremiações políticas que brotem do seio desta mesma camada, como possíveis mecanismos de reivindicação ativa, junto ao Estado, de melhores condições de renda, moradia, educação, saúde, cidadania, etc. Os paradoxos do desenvolvimento brasileiro, crescente do ponto de vista econômico-institucional (mercado e Estado) e estagnado, ou parcamente evoluído, do ponto de vista social, configuram o estatuto das dinâmicas sociais de uma forma de modernidade periférica.

De acordo com Jessé de Souza, modernidade periférica é um termo que designa um movimento tardio e específico do processo de aprofundamento da modernidade ocidental - movimento este expresso em países como o Brasil, cuja experiência empírica tardia da modernização, incontestemente em seus sucessos econômicos e institucionais, esteve descolada do contexto ideacional de fundo moral, religioso e cognitivo que, na Europa, transformou-se em fermento revolucionário através das Revoluções Burguesas. Desta feita, o referido autor postula que este tipo de modernidade é marcado pela ausência de precondições essenciais nos processos de construção da cidadania, fato este que origina a existência, nos termos do autor, de uma gigantesca *ralé* de indivíduos inadaptados às demandas da vida econômica e social modernas. Segundo o autor, “aqui [no Brasil], a importação das ‘práticas institucionais’ foi meramente acompanhada de ‘ideologias pragmáticas’, como o liberalismo, o qual funcionou como uma espécie de ‘graxa simbólica’ destinada a facilitar a introdução pragmática do mundo dos contratos e da representação elitista no contexto primitivo e personalista anterior, mas que sempre encontrou seu limite em qualquer expansão realmente generalizante desses mesmos princípios. (...) Essa circunstância também condiciona a dimensão limitada que a ‘terceira instância do mundo moderno’, além de Estado e mercado, a esfera pública, assume entre nós”¹⁷.

Com base neste argumento, desponta como fulcro deste trabalho a análise dos desdobramentos políticos deste fenômeno religioso contemporâneo, buscando entender como a IURD mobiliza o poder simbólico e institucional de que dispõe para a construção de sua atividade política. No limite, este trabalho procurará demonstrar que a IURD dificulta a construção de uma esfera pública¹⁸, em seu âmbito institucional, que busque compensar a ausência histórica, no Brasil, de instâncias intermediárias – ou corpos intermediários, para usar uma expressão de Tocqueville – que socializem os indivíduos educando-os para o exercício bem compreendido da liberdade, habilitando-os para o reconhecimento de suas carências e para a busca de alternativas possíveis para a transformação de sua condição econômico-social.

¹⁷SOUZA, J. A construção social da subcidadania. Para uma sociologia política da modernidade periférica. Belo Horizonte–Rio de Janeiro: Ed. UFMG e IUPERJ, 2003, p.185.

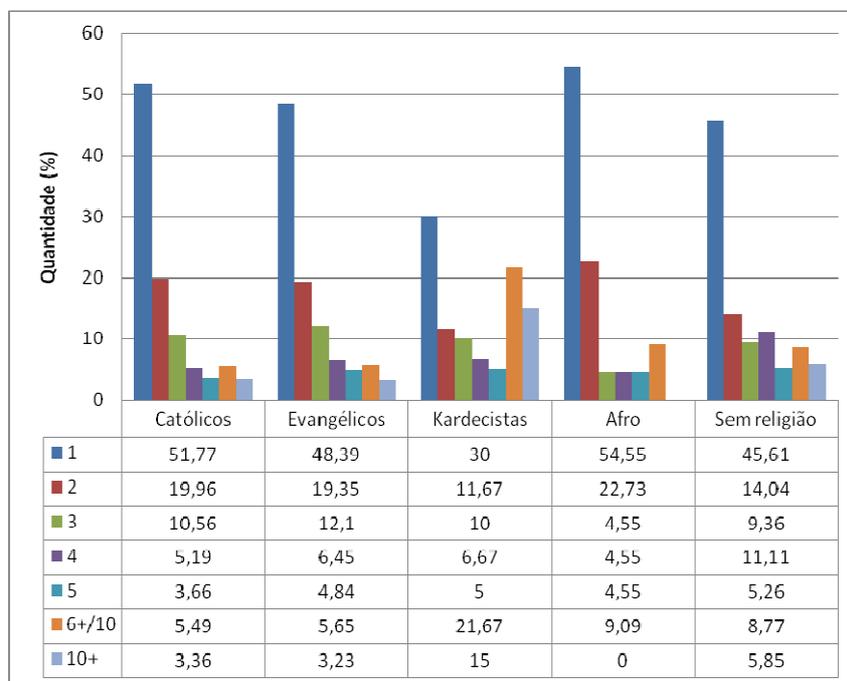
¹⁸O paulatino esgotamento da função crítica da esfera pública burguesa é discutido densamente por: HABERMAS, J. Mudança estrutural da esfera pública. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 1984.

As linhas que se seguem buscam aprofundar melhor esta questão, elencando dados que permitem recortar mais precisamente o perfil socioeconômico dos fiéis e a magnitude da presença da religião no cotidiano de seu rebanho, bem como a análise dos processos cognitivos que levam os indivíduos a internalizarem o discurso religioso como instrumento de mobilidade social, fato este que permite à Igreja uma modalidade de práxis política extremamente eficiente do ponto de vista eleitoral, mas que dispensa a participação ampla de sua comunidade de fiéis no processo de recrutamento de líderes políticos e construção de agenda política.

2. Religião e política: as condições sociais de emergência do autoritarismo político-institucional da IURD.

Quando tratamos de um cenário como o brasileiro, típico de uma modernidade periférica, torna-se necessário desenvolver cautelosamente a relação entre religião e baixos níveis de renda, projetando o olhar menos sobre a justificação da pobreza a partir da ética confessional do que nos mecanismos de que dispõem determinados grupos religiosos para convencerem sua clientela de que a religião pode ser um caminho para o enriquecimento.

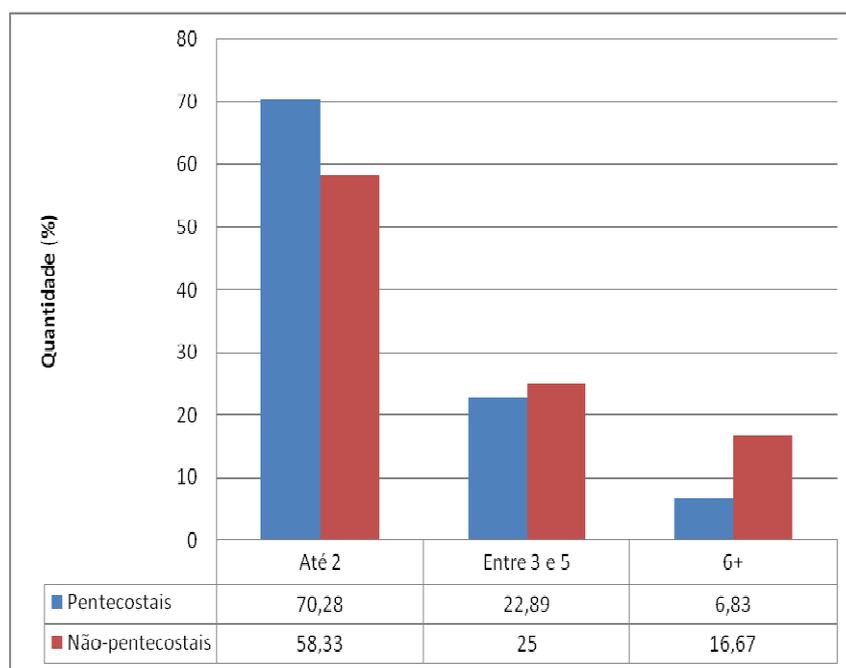
GRÁFICO 1 – DISTRIBUIÇÃO DAS RELIGIÕES SEGUNDO A RENDA MENSAL (EM SALÁRIOS MÍNIMOS) ¹⁹



¹⁹Fonte: ESEB, 2002 *apud* BOHN, S. R. Evangélicos no Brasil. Perfil Socioeconômico, afinidades ideológicas e determinantes do comportamento eleitoral. In *Opinião Pública*, Campinas, Vol. X, nº2, Outubro, 2004, p.297.

O gráfico 1 estratifica a renda em sete categorias, desde no máximo um salário mínimo até dez salários mínimos. Os dados mostram que 59,7% das pessoas sem vínculo religioso pertencem aos dois segmentos mais baixos de renda, enquanto católicos, evangélicos e afro possuem, respectivamente, 71,73%, 67,74% e 77,28% de fiéis pertencentes aos dois segmentos mais baixos de renda. Quando nos debruçamos sobre os dois níveis de renda mais elevados, visualizamos a seguinte distribuição: católicos (8,85%); evangélicos (8,88%); afro (13,64%); sem religião (14,62). Isto significa, em linhas gerais, que todos os segmentos aqui discriminados revestem-se majoritariamente de indivíduos que recebem até dois salários mínimos (embora se perceba nitidamente um percentual menor no caso dos indivíduos sem religião). Outrossim, a probabilidade de um indivíduo com renda elevada não ter religião é ligeiramente maior do que a probabilidade de ele ser católico, evangélico, umbandista ou candombleísta, de sorte que, primariamente, os números nos desautorizam a colacionar adesão a uma religião aos estratos sociais de menor renda.

GRÁFICO 2 – DISTRIBUIÇÃO DE RENDA – EM SALÁRIOS MÍNIMOS – ENTRE EVANGÉLICOS PENTECOSTAIS E NÃO-PENTECOSTAIS²⁰



O segundo gráfico nos permite analisar melhor um componente (evangélicos) da variável religião, o que possibilita depurar as afinidades eletivas entre renda e confissão religiosa no contexto brasileiro. De acordo com o gráfico, enquanto 70,3% dos evangélicos pentecostais recebem até dois salários mínimos, entre os fiéis de denominações religiosas não pentecostais este número cai para 58,3%. O contraste maior aparece na porcentagem de pessoas mais abastadas. Enquanto apenas 6,8% dos

²⁰ Idem, p.299.

pentecostais possuem uma renda igual ou superior a seis salários mínimos, este número sobre para 16,7% entre os evangélicos não-pentecostais. Noutros termos, o componente pentecostal do grupo evangélico é aquele em que se situam o maior número de adeptos com as menores faixas de renda e o menor número de adeptos no que reputa às rendas mais elevadas.

Os pentecostais, em conjunto, caracterizam-se não só pelo predomínio de fiéis com baixa renda, como também pelos maiores índices de exposição à autoridade religiosa, conforme tabela abaixo, que aponta para a porcentagem considerável de 52% de pentecostais que freqüentam várias vezes por semana os serviços religiosos correspondentes às denominações das quais são adeptos.

TABELA 3 - DISTRIBUIÇÃO DOS INDIVÍDUOS DE 16 A 65 ANOS, POR FREQUÊNCIA AOS SERVIÇOS RELIGIOSOS, SEGUNDO A RELIGIÃO ATUAL – BRASIL 1998²¹

Freqüência aos serviços religiosos (%)

Religião Atual	Nunca	Anualmente	Mais de uma vez ao mês	Semanalmente	Várias vezes por semana	TOTAL
Católica	3,2	22,6	22,6	46,1	5,5	100
Protestantismo histórico	0,3	7,3	4,2	43,7	44,5	100
Pentecostal	0,7	7,9	4,8	34,4	52,2	100
Espírita Kardecista	7,2	6,3	4,7	68,9	12,9	100
Afro-brasileira	0,0	6,5	47,3	30,1	16,1	100
Sem religião	43,0	30,7	20,3	5,6	0,4	100
Outra	1,5	6,3	9,6	39,1	43,5	100
TOTAL	6,7	19,9	18,6	41,0	13,7	100

²¹ Fonte: Ministério da Saúde. Pesquisa sobre comportamento sexual da população brasileira e percepções sobre HIV/AIDS *apud* ALMEIDA, R.; MONTEIRO, P. Trânsito religioso no Brasil. In São Paulo em Perspectiva 15 (3), 2001, p.95.

Tomando-se por base outra tabela, que leva em conta o grau de exposição às autoridades eclesiásticas discriminando as diferentes denominações pentecostais e não-pentecostais, observamos que a IURD prefigura-se como a religião que mais tem conseguido submeter seus fiéis à autoridade de seus quadros eclesiásticos. De acordo com a tabela, nove entre dez fiéis *iurdianos* possuem elevado grau de exposição às autoridades eclesiásticas da igreja.

TABELA 4 – GRAU DE EXPOSIÇÃO ÀS AUTORIDADES RELIGIOSAS* (%) ²²

Denominação	Baixo	Médio	Alto	TOTAL
Assembleia de Deus	7,4	12,3	80,3	100
Congregação Cristã do Brasil	5,3	7,9	86,8	100
Igreja Universal do Reino de Deus	3,8	3,8	92,3	100
Outras pentecostais	5,1	5,1	89,7	100
Batista	15,7	3,9	80,4	100
Outras não-pentecostais	17,9	10,3	71,8	100
Não especificou denominação	18,9	0	81,2	100

*Nível de significância de 0.000 no teste de qui-quadrado (valor de 330.3842). V. de Cramér: 0,2164.

²² Fonte: ESEB, 2002 *apud* BOHN, S. R. op. cit., p. 304.

Destarte, com base nos dados apresentados até aqui, e em face dos argumentos que refutam as concepções seminais acerca dos movimentos pentecostais brasileiros, podemos observar que o pentecostalismo – nomeadamente sua vertente mais recente, neopentecostal -, não só está se tornando menos distintivo e acomodado à cultura brasileira, como também tem eficazmente exercido seu crescimento e autoridade institucional mediante um contexto social que possui escassos recursos econômicos – além de baixa adesão a setores organizados da sociedade civil, como partidos, sindicatos, etc. - para enfrentar as vicissitudes inerentes a uma conjuntura de desequilíbrio econômico e precarização das condições formais de trabalho assalariado, decorrentes das sucessivas crises econômico-inflacionárias que acometeram o país nos anos 1980 e início dos anos 1990. Acrescente-se ainda que a condição de fracasso dos sucessivos planos econômicos de estabilização monetária desorganizou profundamente o funcionamento e a credibilidade do campo estatal brasileiro²³, fato esse que permitiu o aprofundamento da experimentação neoliberal no país ao longo da segunda metade dos anos 1990, engendrando, assim, a irrupção de um novo universal cuja expressão axiomática é, no limite, menos Estado e mais liberdade de agência individual²⁴. Parâmetros como Estado mínimo, empreendedorismo, autonomia individual, eficiência, competitividade e produtividade se instalaram no debate político e intelectual, nas tomadas de decisão de grupos empresariais e financeiros, em alguns dos grandes partidos políticos, em certos meios acadêmicos e jornalísticos e também entre os tecnocratas. Tal ambiência, embora mais ativamente discutida entre os setores políticos, econômicos e intelectuais, tornou-se imanente no tecido social e tem estimulado diversos atores do campo religioso a reinterpretarem seus quadros sociais de referência no sentido de se proceder à transformação da religião em um espaço afeito a produção e difusão de valores atinentes à visão de mundo preconizada pelo imaginário neoliberal.

A internalização de valores de extirpe neoliberal na doutrina religiosa neopentecostal é propalada aos fiéis pela recursiva insistência no sucesso intramundano mediante a emulação espiritual, e pode ser considerada como um efeito de tomada de consciência desta vertente religiosa quanto à gradual configuração de um indivíduo moderno que brota da periferia, privado muitas vezes de condições básicas de cidadania e, portanto, submetido a condições econômicas e sociais de profunda instabilidade, insegurança e abandono estatal, e que encontra na possibilidade de auto-realização e no empreendimento de si um mecanismo alternativo de ascensão social, prestígio e de acesso à sociedade de consumo. São de grande valia, nesse bojo, as constatações de Diana Nogueira de Oliveira Lima²⁵, obtidas a partir de estudo etnográfico recentemente realizado com fiéis da IURD, pois permitem aferir com bastante acuidade de que

²³A crise política brasileira, desencadeada na segunda metade da década de 1980, associada à crise do modelo econômico nacional-desenvolvimentista, é analisada por: SALLUM JR., B. No labirinto da crise. In **Labirintos – dos Gerais à Nova República**. São Paulo: Hucitec, 1996.

²⁴Luiz Werneck Vianna afirma que a crise do Estado brasileiro, que se estendeu durante boa parte da década de 1990, deve-se, em larga medida, aos índices dramáticos de inflação verificados ao longo de todo o período de transição democrática e à baixa perspectiva de crescimento econômico, que tornaram a sociedade civil muito vulnerável às soluções de laboratório - como os programas de estabilização monetária iniciados a partir do Plano Cruzado -, cujo fracasso derrubou os projetos republicanos e comunitaristas e abriu terreno para o aprofundamento da experimentação neoliberal, o que implicava a reforma de algumas instituições da Carta de 1988. In VIANNA, L. W. A judicialização da política no Brasil. In VIANNA, L. W. et. al. A Judicialização da Política e das Relações Sociais no Brasil. Rio de Janeiro: Revan, 1999, p.49.

²⁵LIMA, D. N. O. “Prosperidade” na década de 1990: Etnografia do Compromisso de Trabalho entre Deus e o Fiel da Igreja Universal do Reino de Deus. In DADOS – *Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, Vol. 51, nº 1, 2008, pp. 25 a 29.

maneira se processa, ao nível dos fiéis, a assimilação do enfático discurso sobre a prosperidade veiculado pela Igreja Universal.

Segundo Diana Nogueira, os fiéis por ela entrevistados não ocupam posição estratégica em nenhuma organização produtiva ou financeira, são pobres e muito precariamente escolarizados, não têm qualquer qualificação e, portanto, não se encontram em nenhuma categoria ocupacional, nunca tiveram experiência associativa tampouco foram beneficiados por nenhum mecanismo social de inserção. Basicamente, o que todos têm em comum resume-se apenas à força de trabalho, que poderia ser empenhada em algum emprego no setor da indústria. Todavia, como vivem em um contexto metropolitano de progressiva dificuldade de emprego e de baixos salários, enfrentam uma situação de marginalidade em relação ao sistema produtivo. Além disso, nas histórias de vida destes fiéis, o trabalho ou a inserção em um contexto de labor não eram uma referência para a constituição de sua identidade, e, no caso em tela, como eram jovens fiéis, encontravam-se na famigerada classificação de “adolescentes em conflito com a lei”, antes de serem evangelizados.

Em geral, estes fiéis eram empreendedores de si mesmos antes ainda de aderirem à igreja. Ou trabalhavam por conta própria prestando pequenos serviços, ou ainda valiam-se do crime - e de estratégias para driblarem a polícia - para auferirem seus recursos financeiros, e nutriam verdadeiro desprezo por trabalhos repetitivos e extenuantes, normalmente atrelados a vínculos empregatícios. Em suma, a pesquisadora os descreveu como essencialmente autônomos, ou ainda, negativamente autônomos²⁶, em função de suas condições de abandono e esquecimento pelas políticas sociais. Contudo, “embora isolados e fragilizados por conta desse isolamento no mercado de trabalho, adjectivá-los de ‘abandonados’, ‘esquecidos’, ‘excluídos’ ou, enfim, ‘vítimas’, seria, mais do que um equívoco interpretativo sobre o modo desses homens de camadas populares estarem em um mundo ausente de instituições inclusivas, um desrespeito à representação que fazem de si mesmos e que os moveu à conversão a essa denominação pentecostal que os ensina a trabalhar ‘com Deus’ por uma ‘vida melhor’”²⁷.

A cosmologia da Igreja Universal concebe o fiel como um sócio de Deus, mediante a contrapartida do dízimo, atestando que este é a ferramenta precípua para que o fiel contribua para a “Obra de Deus”, para que o “Mal” seja eliminado e para que a abundância possa chegar a todos. Segundo Ricardo Mariano, para o fiel receber a benção da abundância, ele deve “(...) possuir uma fé inabalável, confessar a posse da benção, observar as leis da prosperidade, ou o que Mauss (1974), no ‘ensaio sobre a dádiva’, nomeia de ‘princípio da reciprocidade’, popularmente conhecido no Brasil pela expressão ‘é dando que se recebe’. [Contudo], confessar nada tem a ver com pedir ou suplicar a Deus. Estas são atitudes reprováveis, demonstrações de pouca fé, sinais de ignorância do modo correto de como se relacionar com Deus. Os cristãos, em vez de implorar, devem decretar, determinar, exigir, reivindicar, em nome de Jesus, como Deus prescrevera, para ‘tomar posse das bênçãos’ a que têm ‘direito’”²⁸. Para Diana Nogueira, o fiel troca o dízimo por coragem, para levar a cabo seus auspiciosos projetos empreendedores que visam uma vida melhor²⁹.

Podemos dizer que à dimensão moderna, neoliberal - interpretada à luz do contexto periférico de modernidade no Brasil -, do fiel iurdiano, podemos justapor outra

²⁶Idem ,p.26.

²⁷Idem, p. 27.

²⁸MARIANO, R. A Teologia da Prosperidade. In Neopentecostais. Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p.154.

²⁹LIMA, D. N. O. op. cit., p.28.

dimensão, qual seja, a racional, na dinâmica de interação entre fiel/igreja. Segundo Walter Barbieri Junior³⁰, os especialistas religiosos da IURD afiguram como intermediários entre os humanos e Deus, no trajeto de superação de forças sobrenaturais malignas que impedem a manifestação do Deus do bem e da prosperidade. Para o fiel, visto por Barbieri Junior pelas lentes das teorias *rational choice* de Laurence Iannacone, F. Lechner, Rodney Stark e Willian Bainbrigde, os serviços oferecidos pela IURD são racionalmente compensatórios, uma vez que tendem a aumentar sua auto-estima através de libertações psicológicas e de compensações específicas, produzindo um efeito semelhante a uma função matemática em que o aumento de auto-estima leva a um aumento do grau de felicidade, “(...) criando mecanismos internos que podem facilitar a obtenção de uma recompensa, como, por exemplo, um emprego, através do aumento de confiança em si próprio”³¹. Há ainda uma dimensão ética, talvez um corolário das dimensões moderna e racional, no eficaz discurso institucional iurdiano, que Roberto Torres³², ao evocar Luic Boltanski e Eve Chiapello, chama criticamente de “o novo espírito do capitalismo”.

Segundo Torres, a expansão do capitalismo para a periferia planetária não traz a reboque o arcabouço ético umbilicalmente ligado à gênese do racionalismo moderno nos países de capitalismo avançado. Para o autor, a questão “pós-weberiana” a se entender no contexto brasileiro diz respeito aos efeitos, e quase nunca à razão de ser, da expansão das instituições fabricadas na Europa e nos Estados Unidos. Em verdade, o autor lembra, a partir das análises de Boltanski e Chiapello, que a legitimidade das instituições e dos valores clássicos do capitalismo moderno anda sendo profundamente abalada nas últimas décadas. No caso específico francês, entre os anos 1965-1975, formas obsoletas de trabalho e padrões rígidos de autoridade foram sistematicamente questionados por trabalhadores industriais. No limite, este era um período que experimentava os estertores do regime político-econômico do welfare-state, e que encontrava diante de si o desenvolvimento de novas formas de acumulação e exploração do capital sobre o trabalho. A assim chamada acumulação flexível de capital, capitaneada pela crescente financeirização da economia nos últimos tempos, pela desregulamentação das relações de trabalho e pela desconcentração do controle da produção econômica no setor industrial, possibilitou o desenvolvimento de e a adesão cada vez mais crescente a novos estilos de vida, desvinculados das tradicionais identidades cultivadas consoante a posição ocupada na esfera da produção, e afeitos às possibilidades de auto-realização e maximização de qualidades intrinsecamente pessoais como ferramentas passíveis de serem usadas como instrumento de trabalho. Chamado por Boltanski e Chiapello de “regime de projetos”, este novo estilo de vida substitui as relações estáveis de cooperação e interdependência por redes em que a mobilidade e o desprendimento são percebidos em termos absolutos. “Neste regime os ‘testes legítimos’ passam a exigir entrega emocional e fidelidade a empreitadas de curto prazo, e em relações efêmeras que não permitem a avaliação e o reconhecimento de atributos que definem o status de uma profissão numa perspectiva de longo prazo”³³.

³⁰BARBIERI JUNIOR, W. A troca racional com Deus. A Teologia da Prosperidade praticada pela Igreja Universal do Reino de Deus analisada pela perspectiva da Teoria da Escolha Racional. Dissertação de mestrado em Ciências da Religião apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2007.

³¹ Idem, p. 97.

³²TORRES, R. O neopentecostalismo e o novo espírito o capitalismo na modernidade periférica. In Perspectivas, São Paulo, v. 32, pp. 85-125, jul/dez 2007.

³³ Idem, p.93.

Num contexto como o brasileiro, em que o imprevisto, a entrega emocional e o empreendimento de si são, muitas vezes, as únicas ferramentas de que dispõe um indivíduo para pleitear ascensão social em sua vida, a emulação espiritual e a chance de se tornar sócio de Deus e de gozar da prosperidade material que provém do uso corajoso e determinado da fé despontam como instrumentos deveras confortáveis para justificar a condição de pobreza e a hierarquização social como resultados da disposição, ou não, de batalhar para conquistar uma vida melhor na esfera do mercado. Assim, a sedução provocada pelos novos estilos de vida desencadeados pelo capitalismo pós-industrial permite o fortalecimento e a consagração do discurso religioso, quando este se prefigura como possível catalisador de recursos motivacionais e, portanto, como afirmador de uma ética que deposita no indivíduo e na sua fé os principais pilares para a confirmação do sucesso intramundano. A religião acaba por ocupar espaços que outrora acreditava-se que o Estado e os movimentos sociais podiam ocupar, posto que, face a um cenário de abandono social e desamparo legal, a existência única e simples de uma esperança constantemente motivada e acrescida através da experiência da fé torna-se suficientemente poderosa para reconverter capital religioso em capital político, tornando-se, por conseguinte, a religião, um representante legítimo de seus fiéis, que por sua vez transformam a credibilidade que depositam no discurso religioso em voto.

O sucesso eleitoral do neopentecostalismo da IURD é visível. Em 1986, após nove anos de sua fundação, a IURD debuta na política, ao eleger um deputado federal para a Assembleia Nacional Constituinte. Em 1990, elegeu 3 deputados federais e 6 deputados estaduais. Em 1994, duplicou o número de deputados federais e elevou para 8 o número de representantes nas Assembleias Legislativas. Em 1998, já eram 26 deputados estaduais distribuídos em 18 unidades federativas, além de 17 deputados federais (sendo 14 egressos da própria Igreja e 3 apoiados por ela)³⁴. Ari Pedro Oro constata que o sucesso político da IURD é resultado do carisma institucional desta igreja, que consegue eleger verdadeiros representantes corporativos da instituição. De acordo com Oro, o modelo corporativo de candidatura oficial, adotado em 1997 pela IURD, baseia-se no cálculo do número de candidatos a cargos eletivos de acordo com o capital eleitoral de que dispõe a igreja. A coesão e eficácia da política institucional da IURD são tão grandes que existe uma “máquina eclesial” que dirige autarquicamente o processo de recrutamento e divulgação dos candidatos corporativos. “Cumpra sublinhar que a escolha dos candidatos é prerrogativa exclusiva dos dirigentes regionais e nacionais da Igreja, segundo seus cálculos e interesses. Não há nenhuma consulta prévia aos membros das igrejas locais. Estes recebem, no momento oportuno, o(s) nome(s) em quem devem votar. Muitas vezes, trata-se de pessoas pouco conhecidas dos *irmãos* de fé. Isto, porém, não inviabiliza sua eleição³⁵. Sem dúvida, isto atesta que o pólo institucional da IURD prepondera sobre a iniciativa individual de seus pastores e agentes políticos, cujos instrumentos de reconversão de capital social em capital político não precisam ultrapassar os limites estritos de sua competência religiosa, fato esse que se contrapõe à trajetória da maioria dos parlamentares religiosos que, para conseguirem votos suficientes para se eleger, precisam ocupar posições de destaque em outras esferas, especialmente aquelas relacionadas a atividades filantrópicas³⁶. Portadora, portanto, de uma estrutura eclesial carismática, centralizadora e não participativa, a IURD consegue internalizar no seu corpo burocrático-eclesial fatores de coesão que

³⁴ORO, A. P. Organização eclesial e eficácia política. O caso da Igreja Universal do Reino de Deus. In *Civitas*, Porto Alegre, v.3, nº1, jun.2003, p.99.

³⁵ Idem, p.101.

³⁶CORADINI, O. L. “Em nome de quem”. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001, pp.121-152.

apelam para características típicas do “regime de projetos”. Aqueles funcionários religiosos, cujo potencial de comunicação, de exposição à mídia institucional, e, grosso modo, que estão em plena sintonia com o tom densamente emocional e arrivista apregoados pelas principais lideranças carismáticas da igreja, são normalmente promovidos a representantes políticos e submetidos a controle altamente rigoroso de atividade parlamentar, de sorte que o emprego de qualidades intrinsecamente pessoais, eficazmente amalgamado com as diretrizes institucionais da igreja, estimulam todos os agentes religiosos da instituição a atuarem não como uma mera engrenagem, mas como supostos empresários cujos desempenhos individuais são sensivelmente percebidos e dotados de potencial valor contributivo para o crescimento institucional da igreja.

Temos, portanto, que o discurso institucional da IURD, premido pelos apelos da Teologia da Prosperidade a uma conjuntura social de escassez de recursos econômicos e repertório pequeno ou inexistente de formas autônomas de associação e organização política, alinhava com sucesso adesão religiosa e eficiência eleitoral, de sorte a permitir que a instituição possa dotar de critérios absolutamente anti-democráticos para recrutar e promover seus representantes políticos e controlar a agenda política de todos eles. Outrossim, o potencial descontentamento deste controle autoritário é afastado graças ao caráter empresarial e empreendedor conferido à atividade político-apostólica dos agentes religiosos, cujo esforço político-profissional é dirigido centripetamente para a ampliação da infra-estrutura institucional da igreja. Como o proselitismo eletrônico, galvanizado através da aquisição permanente de canais de rádio e televisão, tornou-se um dos pilares de sustentação do crescimento de qualquer religião na conjuntura atual, é de se supor, e constatar, que a representação política dos agentes religiosos da IURD integra um conjunto considerável de parlamentares evangélicos que procuram influenciar o poder público quanto às políticas de concessão e regulação dos veículos de comunicação. Segundo informações da Anatel e da Abert³⁷, até março de 2006, 25,18% das emissoras de rádio FM e 20,55% das AM nas capitais brasileiras eram evangélicas. Ressalte-se que as denominações pentecostais são as que controlam o maior número de concessões, destacando-se a IURD entre as FM, com 24 rádios, e a Assembleia de Deus entre as AM, com 9. Em 2003, uma Frente Parlamentar Evangélica foi criada para articular interesses evangélicos no Congresso Nacional. Estes são defendidos através da participação de membros desta frente nas Comissões de Comunicação tanto da Câmara quanto do Senado e nas votações das proposições legislativas no plenário. A presença marcante deste grupo político na elaboração de leis e políticas públicas afetas à área das comunicações nos leva a supor que um coronelismo eletrônico evangélico vem se formando no cenário político nacional, e que, a despeito do que o sobejamente declarado presidencialismo de coalizão³⁸ enuncia, o Poder Executivo não detém pleno monopólio sobre a iniciativa legislativa, que, como o caso em tela corrobora, pode ser colonizada por setores corporativamente posicionados na esfera parlamentar. Podemos sugerir ainda, à guisa da conclusão, que a IURD tem investido recentemente na canalização da representação de seus interesses em torno de um partido, o PRB, que, embora legalmente não possa ser constituído como “partido religioso”, tem entre seus quadros políticos representantes religiosos da IURD, como o bispo licenciado e atual senador Marcelo Crivella, além de ter recebido, durante campanha referente às eleições

³⁷ Informação disponível no site:

http://www.direitoacomunicacao.org.br/content.php?option=com_content&task=view&id=3906.

³⁸ Para saber mais sobre o funcionamento do presidencialismo de coalizão, consultar LIMONGI, F. A democracia no Brasil. Presidencialismo, coalizão partidária e processo decisório. In **Novos Estudos** 76, novembro de 2006, pp.17-41.

de 2006, R\$1,51 milhões vindos de oito empreiteiras que detêm grandes contratos com a IURD para fazer igrejas de porte médio e as chamadas “Catedrais da Fé”, que podem abrigar até 8.000 pessoas sentadas.³⁹ O interesse da IURD em consubstanciar sua representação política ao PRB merece aprofundamento empírico e teórico, e pode ser objeto de importantes elucubrações sobre os futuros planejamentos políticos da IURD. Cabe, entretanto, neste momento, sumarizar toda esta discussão, lembrando que democracia e autoritarismo coexistem pacífica e eficientemente nas estratégias políticas da IURD, sobretudo porque esta encontra legitimação em bases sociais cuja cidadania ainda se encontra em recesso, e que, em razão disso, exercem seu direito de voto como estratégia para que “Deus” se manifeste na política e nos políticos, já que a confiança pura e simples no bom funcionamento das instituições, quando estas são conhecidas, não produz nenhuma esperança de dias melhores.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, R.; MONTEIRO, P. Trânsito religioso no Brasil. In São Paulo em Perspectiva 15 (3), 2001.

BARBIERI JUNIOR, W. A troca racional com Deus. A Teologia da Prosperidade praticada pela Igreja Universal do Reino de Deus analisada pela perspectiva da Teoria da Escolha Racional. Dissertação de mestrado em Ciências da Religião apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2007.

BOHN, S. R. Evangélicos no Brasil. Perfil Socioeconômico, afinidades ideológicas e determinantes do comportamento eleitoral. In Opinião Pública, Campinas, Vol. X, nº2, Outubro, 2004.

BOURDIEU, P. Gênese e estrutura do campo religioso. In MICELI, S. (org.). **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

CAMPOS, L. S. Cultura, liderança e recrutamento em organizações religiosas – o caso da Igreja Universal do Reino de Deus. In Organizações em Contexto, ano 2, nº3, junho 2006.

CORADINI, O. L. “Em nome de quem”. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

GIDDENS, A. Modernidade e Identidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

HABERMAS, J. Mudança estrutural da esfera pública. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 1984.

LAMOUNIER, B. Formação de um pensamento político autoritário na Primeira República (Uma interpretação). In FAUSTO, B. (direção). **História Geral da Civilização Brasileira. O Brasil Republicano III (2. Sociedade e Instituições – 1889-1930)**. Rio de Janeiro – São Paulo: Difel (29 ed.), 1978.

³⁹ “Empreiteiras de obras da Universal financiam PRB”. Reportagem da Folha de São Paulo, 23 de setembro de 2007.

LIMA, D. N. O. “Prosperidade” na década de 1990: Etnografia do Compromisso de Trabalho entre Deus e o Fiel da Igreja Universal do Reino de Deus. In DADOS – *Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, Vol. 51, nº 1, 2008.

LIMONGI, F. A democracia no Brasil. Presidencialismo, coalizão partidária e processo decisório. In **Novos Estudos** 76, novembro de 2006, pp.17-41.

MARIANO, R. O futuro não será protestante. In **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 1, n. 1, set. 1999.

_____. A Teologia da Prosperidade. In Neopentecostais. Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

MENDONÇA, A. G. Protestantismo brasileiro: uma breve interpretação histórica. In **Sociologia da Religião e Mudança Social. Católicos, Protestantes e Novos Movimentos Sociais no Brasil**. São Paulo: Paulos, 2004.

ORO, A. P. Organização eclesial e eficácia política. O caso da Igreja Universal do Reino de Deus. In **Civitas**, Porto Alegre, v.3, nº1, jun.2003, p.99.

_____. A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. In **RBCS**, vol.18, nº53, outubro/2003, pp.53-69.

PIERUCCI, A. F. “Bye, bye, Brasil” – O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. In **Estudos Avançados** 18 (52), 2004.

SALLUM JR., B. No labirinto da crise. In **Labirintos – dos Gerais à Nova República**. São Paulo: Hucitec, 1996.

SANTOS, W G. Cidadania e Justiça: a política social na ordem brasileira. Rio de Janeiro: Campus, 1979.

SCHWARTZMAN, S. Bases do Autoritarismo Brasileiro. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

SIQUEIRA, D. Religiosidade contemporânea brasileira: estilos de vida e reflexividade. In **Sociedade e Cultura**, v.9, nº1, jan./jun 2006, pp.13-26.

SOUZA, J. A construção social da subcidadania. Para uma sociologia política da modernidade periférica. Belo Horizonte–Rio de Janeiro: Ed. UFMG e Iuperj, 2003.

TORRES, R. O neopentecostalismo e o novo espírito o capitalismo na modernidade periférica. In **Perspectivas**, São Paulo, v. 32, pp. 85-125, jul/dez 2007.

VIANNA, L. W. A judicialização da política no Brasil. In VIANNA, L. W. et. al. In **A Judicialização da Política e das Relações Sociais no Brasil**. Rio de Janeiro: Revan, 1999.

RECORTE JORNALÍSTICO

- “Empreiteiras de obras da Universal financiam PRB”. Reportagem da Folha de São Paulo, 23 de setembro de 2007.

PÁGINA CONSULTADA NA INTERNET

http://www.direitoacomunicacao.org.br/content.php?option=com_content&task=view&id=3906