

A QUESTÃO RELIGIOSA NO BRASIL: ENTRE O CÉU E A TERRA

THE RELIGIOUS QUESTION IN BRAZIL: BETWEEN HEAVEN AND EARTH

Francisco Antonio de Vasconcelos¹

<https://orcid.org/0000-0001-6907-2940>

Resumo: O presente trabalho aborda o fenômeno religioso no Brasil, partindo do início da colonização portuguesa que trouxe para estas terras (imediatamente chamada pelo invasor de Terra de Vera Cruz) o colonizador cristão e, com ele, um modelo de Estado (o *Padroado Régio*). Assim, o Cristianismo é considerado, neste artigo, um dos elementos que atuaram para a formação de nosso país. Nesse sentido, na história brasileira, a disputa por poder mantém uma tensão sempre presente entre Estado (desde a sua formação) e Igreja/religiões, sendo o componente norteador das reflexões aqui apresentadas. Na década de 1960, ocorrem dois eventos históricos importantes, o Concílio Vaticano II (1963-1965) e o golpe militar (1964), ambos passaram a influenciar o cenário religioso brasileiro e são eventos fundamentais para podermos compreender o subsequente papel da Teologia da Libertação e das CEBs em nosso país. Finalmente, o pentecostalismo brasileiro, que se fez perceber na década de 1970, e experimentou um crescimento sempre maior desde o final dos anos 1980, ocupando o cenário político religioso atualmente, mostra uma relação não muito tranquila com religiões de matriz africana e correntes do espiritismo.

Palavras-chave: Brasil. Cristianismo. Religiões não-cristãs. Política. Estado laico.

Abstract: This work addresses the religious phenomenon in Brazil, starting from the beginning of Portuguese colonization, which brought to these lands (immediately called by the invader Terra de Vera Cruz) the Christian colonizer and, with him, a model of State (the Royal Patronage). Thus, Christianity is considered, in this paper, one of the elements that contributed to the formation of our country. In this sense, in Brazilian history, the struggle for power maintains a constant tension between the State (since its formation) and the Church/religions, being the guiding component of the reflections presented here. In the 1960s, two important historical events occurred: the Second Vatican Council (1963-1965) and the military coup (1964). Both influenced the Brazilian religious landscape and are fundamental events for understanding the subsequent role of Liberation Theology and the Basic Ecclesial Communities (CEBs) in our country. Finally, Brazilian Pentecostalism, which emerged in the 1970s and experienced ever-increasing growth since the late 1980s, currently occupying the political-

¹ Prof. Associado II da Universidade Estadual do Piauí (UESPI); tem Graduação e Mestrado em Filosofia, Especialização em Língua e Literatura Latina, Doutorado em Educação e Pós-Doutorado em Ciências da Religião; membro do Núcleo de Estudos, Extensão e Pesquisas Educacionais (NEEPE); desenvolve as seguintes linhas de pesquisa: Religião e Política; Habermas e Educação; Filosofia Africana. E-mail: franciscoantonio@ccm.uespi.br
Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8144685369385297>

religious scene, shows a not very peaceful relationship with religions of African origin and currents of Spiritism.

Keywords: Brazil. Christianity. Non-Christian religions. Politics. Secular State.

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

“Padre João, veja com quem está falando. A igreja é uma coisa respeitável, como garantia da sociedade, mas tudo tem um limite.” é afirmado com gravidade e convicção pelo Major Antônio Moraes, personagem do *Auto da Compadecida* (Suassuna, 1975, c. 45). Esta passagem serve para ilustrar o fato do Brasil (Estado e sociedade) ter sido constituído, desde a sua pré-história, numa relação direta com os interesses religiosos. O resultado disso foi um país – embora tendo se tornado oficialmente laico – até hoje, marcadamente religioso, com um Estado controlado pelas elites.

Se quisermos compreender a questão religiosa neste primeiro quarto de século em nosso país, precisamos olhar para o nosso passado. Ao fazer isso, veremos que o Cristianismo chegou nestas terras muito antes de existir aquilo que denominamos de “Brasil”, e constataremos que essa religião teve um papel importante na construção de nosso país. Os portugueses (que, no ambiente europeu de Reforma Protestante, se mantiveram do lado da Santa Sé²) logo trouxeram para cá os missionários Jesuítas (os primeiros desembarcaram por aqui em 1549). De sua chegada até a expulsão, ordenada pelo Marquês de Pombal em 1759, essa congregação desempenhou por aqui intensas atividades durante 210 anos.

Enquanto na Europa, uma nova sociedade ia sendo construída, cada vez mais distante daquela medieval (teocêntrica), a chegada dos colonizadores nas terras, que posteriormente seriam chamadas de brasileiras, foi responsável por construir também uma nova sociedade, entretanto, muito mais parecida com a sociedade medieval (cristã e hierárquica) da qual a Europa estava se distanciando. Assim, chegamos à nossa primeira Constituição, de 1824 (em um Brasil que acabara de obter a sua independência de Portugal, ocorrida em 1822) segundo a qual somente os católicos podiam realizar cultos públicos, pois o Catolicismo era constitucionalmente declarada religião oficial do Império brasileiro, é o que lemos em seu Art. 5º (Vasconcelos, 2018).

No final do século XIX, Dom Pedro II foi arrancado do seu trono, pondo fim ao período imperial no Brasil. Com a Proclamação da República, em 15 de novembro de 1889, uma nova fase da história brasileira foi iniciada: o Estado passou a ser laico. No entanto, embora isso

² Atitude diferente da que foi adotada pela Inglaterra e França, por exemplo, concorrentes de Portugal e da Espanha, no processo de colonização que estava em curso nas Américas.

tenha representado um grande avanço para o país, a religião nunca deixou de desempenhar um papel importante para a manutenção das elites no poder, recheando a história política brasileira com uma logorreia esquizofrênica que parece não ter fim. Desse modo, foram, e ainda são produzidos, os mais bizarros e grotescos episódios de instrumentalização política da religião no Brasil.

Certamente, é preciso reconhecer que a intervenção da esfera política no campo da religião (e vice-versa), tão exposta nos últimos anos nos debates políticos brasileiros, não é uma novidade em nosso país. Ao contrário, foi sempre uma constante (Cunha, 2016).

2. RELIGIÃO E PODER

O controverso teórico alemão, Carl Schmitt, é translúcido ao afirmar que “Todos os conceitos centrais da moderna teoria do Estado são conceitos teológicos secularizados” (Schmitt, 2009, p. 37). O referido autor estudou o processo de institucionalização realizado pela Igreja Católica. Nessa ação dos homens, vista como divina, o próprio *agir de Deus* se mostrou ser um conceito fundamental para a construção do pensamento, das instituições, da ética, do Estado, da história ocidentais. “Em diversas obras Carl Schmitt abordou o processo de institucionalização operado na e pela Igreja Católica desde seus primórdios” (Azevedo, 2016, p. 86).

A história nos mostra que existiram, e ainda existem, governantes que lançaram mão da religião para legitimar o seu poder político. Temos exemplos disso tanto na Antiguidade (o Código de Hamurabi) como em nossos dias (Lei da Sharia) (Bentzen; Gokmen, 2022).

A respeito da autocracia contemporânea, estes dois autores mencionados afirmam:

[...] o surgimento da autocracia contemporânea está relacionado à legitimação divina. [...] Primeiramente, fornecemos exemplos de legitimação divina e os relacionamos a teorias gerais de legitimidade. Em seguida, argumentamos que governantes que usavam a religião para obter legitimidade tinham incentivos para institucionalizá-la. Prosseguimos argumentando porque a religião como legitimidade de poder nos ajuda a compreender a persistência da religião. Além disso, para formular previsões testáveis, apresentamos a literatura que relaciona a estratificação e o surgimento de deuses supremos ao uso da legitimidade divina. Por fim, articulamos o mecanismo causal em foco em uma estrutura simples (Bentzen; Gokmen, 2022, p. 6).

De acordo com eles, essa legitimação pode ser a explicação para o fenômeno histórico da institucionalização da(s) religião(ões). Nesse sentido, há de se considerar também o importante papel desempenhado pela estratégia do controle sobre o clero, que pode ocorrer

tanto de modo pacífico (cooptação) quanto através de outros meios (dominação) (Bentzen; Gokmen, 2022).

Segundo Roger Bastide³, quando nas igrejas ocorre um enfraquecimento (esfriamento) da força do sagrado, o homem reage fazendo surgir aquilo que o sociólogo francês denominou de *sagrado selvagem* (espontâneo), um revigoramento do sagrado na sociedade. Para Bastide, dialogando com o pensamento de Durkheim, “[...] os estados de efervescência religiosa não são duráveis” (Mendonça, 2004, p. 31). No final, através das ações e dos discursos tidos como ortodoxos, as igrejas convertem o sagrado selvagem em *dominado*, isto é, institucionalizado (Mendonça, 2004).

O caso da institucionalização do Cristianismo no Brasil exige que se tenha presente algo óbvio, mas fundamental, ou seja, o Brasil é uma novidade no mundo, ele não existia, ele vai sendo gestado lentamente através do processo de colonização. Nisto, os Jesuítas desempenharam um papel relevante. A relação entre eles e os Governadores-Gerais não foi algo que merecesse adequadamente ser denominada de tranquila, vejamos:

O governador Tomé de Sousa (1549-1553) não permitiu que os jesuítas abrissem missões no interior. Os jesuítas discordaram do governador seguinte, Duarte da Costa (1553-1558), sobre como pacificar os povos nativos (Lander, 2016). Os jesuítas também desaprovavam a falta de preocupação de Costa em lidar com a lassidão moral dos colonos. A cruel escravização dos tupi pelos colonos e a promiscuidade sexual que praticavam com as tupi também feriam a causa missionária (Brito, 2024, p. 3).

O trabalho dos Jesuítas desde o primeiro instante de sua chegada na colônia portuguesa⁴ foi marcado por atividades que concorreram para a formação da estrutura social brasileira, “país onde a colonização ocorreu por meio da alfabetização ou mesmo interação com os nativos, estabelecendo uma relação positiva para ambos e alterando algumas características dos mesmos em suas rotinas, com destaque para a língua e a parte social” (Brito, 2024, p. 5).

Em 1822, o Brasil se declara independente da Coroa Portuguesa⁵. Entretanto, a análise histórica mostra que, passado o período colonial, o regime de Padroado foi mantido pelas administrações imperiais brasileiras e a Santa Sé. De forma que “As estruturas fundamentais da Instituição católica no Brasil não mudaram com a independência” (Souza, 2013, p. 128). Desse

³ Em 1938, este sociólogo das religiões veio da França para o Brasil para trabalhar na recém fundada USP. Fez parte da Primeira Igreja Presbiteriana de São Paulo e se destacou nas pesquisas das religiões de matriz africana, presentes no Brasil.

⁴ Devemos nos lembrar que o período de 1500 a 1530 é o momento pré-colonial na história do Brasil. Em 1532, Portugal envia para cá a primeira expedição colonizadora, liderada por Martim Afonso de Souza.

⁵ Apenas no ano de 1825, Portugal reconheceu oficialmente que o Brasil havia se tornado um país independente.

modo, no período imperial, a Igreja continuou atuando como um braço ideológico do Estado. Contudo, não se deve desprezar (durante o governo de Dom Pedro II) a importância do papel desempenhado pelo Ultramontanismo, que visava ampliar o poder do papa sobre a Igreja do Brasil, romanizando a Igreja brasileira.

Esse processo intensificou a centralização da Igreja Católica em torno do pontífice, o reaparelhamento da sua burocracia administrativa e a clara definição da sua doutrina e disciplina. O objetivo era eliminar interpretações heterodoxas que nasciam das ingerências estatais e políticas, definindo, assim, os traços de sua identidade e universalidade perante o mundo moderno. Na busca destes objetivos, o episcopado ultramontano brasileiro agiu independentemente e mesmo contra os interesses políticos locais, que se baseavam no regalismo de tradição lusitana (BASTIDE, 1951: 334-355; DELLA CAVA, 1976: 43-44) (Santirocchi, 2014, p. 2).

Durante o Segundo Reinado, o Imperador Dom Pedro II, criou nove dioceses, uma delas foi a de Fortaleza (a primeira do Ceará), em 6 de junho de 1854, tendo por titular o bispo Dom Luís Antônio dos Santos (1817-1891). A respeito deste prelado, Della Cava (1976 *apud* Santirocchi, 2014) o descreve como a personificação das ideias e propósitos da Romanização⁶.

Além dessa tensão entre a Santa Sé e a Coroa Imperial brasileira⁷, merece destaque também o papel que a Igreja desempenhou na criação do Estado Imperial brasileiro. Vejamos: “em seu início a administração local se apoiou frequentemente no aparato da burocracia eclesiástica, [...] foi delegada aos párocos uma série de funções civis que praticamente os integraram ao funcionalismo público” (Santirocchi, 2013, p. 1). No Período Imperial, houve uma intensa participação política por parte do clero. A partir de 1871, eles são impedidos de se candidatarem a cargos eletivos nas circunscrições em que exerciam jurisdição eclesiástica. Finalmente, vale registrar que “a política imperial procurou combater o clero “politizado” ou “partidarizado” que ajudava a desestabilizar o sistema” (Santirocchi, 2013, p. 4).

Com o fim do Império, houve também o término do Patriarcado e o surgimento de um novo modelo, o Estado laico (ao menos do ponto de vista legal) com o Decreto nº 119-A de 7 de janeiro de 1890, confirmado pela Constituição de 1891. Assim, na Primeira República,

⁶ Esse processo de romanização da Igreja Católica brasileira estará presente também no período seguinte, a República. Desde a sua posse como arcebispo de Olinda e Recife (em 1916), Dom Sebastião Leme (1882-1942) pode ser visto como o melhor representante da Romanização aqui no Brasil, graças ao papel de liderança que assumiu tanto na organização interna da Igreja quanto no trabalho de criação de vínculos desta instituição com a sociedade e com o Estado brasileiros.

⁷ Emblemático a respeito disso foi a denominada *Questão Religiosa*, que levou à prisão do jovem bispo paraibano, morto aos 33 anos, primeiro Capuchino a se tornar bispo no Brasil, Dom Frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira (titular da diocese de Olinda de 1871-1878) e ao encarceramento de Dom Antônio de Macedo Costa (bispo de Belém, de 1861-1890, e arcebispo de Salvador/Primaz do Brasil, de 1890-1891).

“Livre das amarras constitucionais do padroado, o Estado criou um novo campo de relações com as diferentes confissões religiosas, segundo os seus próprios interesses institucionais” (Aquino, 201, p. 143).

Do lado da Igreja Católica, presente em nosso país, esta nova situação foi a oportunidade para “[...] um processo de reforma e reorganização eclesial cujo fulcro consistiu na criação de dioceses e jurisdições similares – um amplo e complexo processo territorial, político e discursivo ao qual se pode denominar *diocesanização*” (Aquino, 2012, p. 143-144).

Embora não se possa negar que a mudança de regime (de Império para República) em si mesma tenha sido um avanço para o país (principalmente se os efeitos desta mudança forem considerados a longo prazo), é preciso reconhecer que a República, criada de maneira autoritária através de um golpe militar, foi um movimento das elites que visava atender aos interesses dela e não às necessidades do conjunto da sociedade brasileira.

Os poderosos da República sabiam (e não necessariamente queriam) que uma instituição tão forte e capilarizada pelo território brasileiro como a Igreja Católica era, apesar de tudo, não poderia simplesmente ser descartada no novo regime. Assim,

[...] entre o Quinze de Novembro e o Sete de Janeiro, Rui Barbosa, responsável pela elaboração do decreto de extinção do padroado na condição de ministro interino da Justiça, e o bispo de Belém do Pará, d. Antônio de Macedo Costa, trocaram correspondências abordando questões relativas ao lugar da ICAR⁸ e da religião no incipiente regime republicano brasileiro (Aquino, 2012, p. 147).

No final das contas, não pode ser esquecido que a publicação do referido Decreto 119-A bem como a Constituição de 1891, restringindo privilégios e retirando antigos direitos do clero e da Igreja Católica, foi também uma oportunidade tanto para o catolicismo quanto para as religiões em geral (Vasconcelos, 2018; Aquino, 2012). De fato,

A história da vida institucional do Cristianismo mostra, em todas as suas diversas manifestações, que a experiência religiosa, seja individual ou coletiva (neste caso, grupos ou comunidades místicas em fase às vezes pré-institucional), está sempre presente provocando retornos e simplificações institucionais (Mendonça, 2004).

Considerando essa capacidade de movimentação, no que diz respeito às relações entre Igreja Católica e o Estado em nosso país, observa-se três momentos importantes nas décadas que sucederam a Proclamação da República: a) a *Carta Pastoral de 1890* (Aquino, 2012); b) a

⁸ A sigla significa Igreja Católica Apostólica Romana.

liderança exercida por Dom Sebastião Leme, com o intuito de organizar a Igreja para ampliar a influência dessa instituição tanto dentro da sociedade quanto junto ao Estado brasileiros (Vasconcelos, 2021)⁹; c) o papel desempenhado pela CNBB, desde a sua fundação, que ocorreu principalmente através da articulação de Dom Hélder Câmara, em 1952 (Azevedo, 2004). Quanto a este último ponto, em um Brasil cada vez mais complexo, mais populoso, avançando sempre mais no processo de industrialização (apesar dos inúmeros percalços),

a CNBB desempenha um papel chave na articulação da sociedade civil, em defesa dos direitos humanos, das liberdades democráticas, da reforma agrária, dos direitos dos trabalhadores e da redemocratização. Durante o Vaticano II, em 1964, a Assembléia Geral da CNBB, realizada em Roma, decide assumir o Planejamento Pastoral como seu instrumento metodológico de renovação (de nominado, na época, *aggiornamento*) (Azevedo, 2004, p. 112).

Aggiornamento (atualização) é o termo italiano que, bastante utilizado pelo Papa João XXIII, tornou-se bem popular no Concílio Vaticano II. A mensagem que se queria transmitir com esse termo era que a Igreja necessitava se reconectar ao mundo moderno. Realmente, a atmosfera de final do século XIX, que levou a Igreja a condenar a modernidade, ainda se fazia exageradamente presente, no interior da Igreja, nos anos que antecederam o Concílio. Nos anos 1950, o desprezo pelo comunismo era mantido tanto por tradicionalistas e modernistas conservadores quanto por reformistas (Löwy, 2016).

3. NOS ANOS 1960: O CONCÍLIO VATICANO II (1963-1965) E A DITADURA DE 1964

A nível internacional, o Concílio foi um fato histórico importante, cujas consequências se fizeram sentir no campo religioso brasileiro. O ambiente no qual ele se insere é aquele de uma Igreja que precisa dialogar com o mundo moderno de modo sério e sincero, necessita aproximar-se tanto dos outros ramos do cristianismo (diálogo ecumênico) quanto das outras religiões (diálogo interreligioso).

Contudo, o que foi o Concílio Vaticano II afinal de contas?

O Vaticano II implica uma transição de uma Igreja clerical a uma Igreja Povo de Deus, povo de batizados. A passagem de uma Igreja jurdicista e legalista a uma Igreja Mistério de comunhão em Cristo. Mudar de uma Igreja triunfalista e ligada ao poder mundano a uma Igreja vivificada pela força renovadora do Espírito (Codina, 2013, p. 461).

⁹ Sobre o papel desempenhado pela Liga Eleitoral Católica (LEC) nas eleições de 1933, o resultado de seu trabalho foi exitoso, pois a maioria dos candidatos apoiados por ela conseguiram ser eleitos (Silva, 2017).

Na verdade, o Papa João XXIII estava propondo (externo e internamente) um novo modelo de Igreja, pois era preciso fazer ventilar pelo interior da estrutura eclesial de então ares novos. Assim, o Concílio que estava sendo convocado deveria funcionar como um novo Pentecostes. Depois de tantos séculos focando na estrutura hierárquico-administrativa da Igreja, aparece um movimento diferente que redireciona o olhar para o povo – criado, salvo e santificado pelo próprio Deus – do qual todo o gênero humano é chamado a participar. De fato, trata-se de ver a Igreja como uma comunidade (Codina, 2013). Com efeito, o Concílio Vaticano II foi um importantíssimo (não é exagerado dizer que foi o principal) movimento da Igreja Católica rumo a uma aproximação da Modernidade¹⁰.

Nesse sentido, chamo atenção para três elementos ilustrativos da aplicação do espírito conciliar. O primeiro no âmbito da Igreja latino-americana (as conferências do CELAM) e os outros dois no ambiente eclesiológico brasileiro (as Campanhas da Fraternidade e as Novenas de Natal em Família).

Vale destacar o importante papel eclesiológico exercido pelas decisões das Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano e do Caribe (CELAM) na orientação pastoral das dioceses brasileiras. Foram cinco as conferências, realizadas na seguinte ordem: a) Conferência do Rio de Janeiro, em 1955 (Brasil)¹¹; b) Conferência de Medellín, em 1968 (Colômbia); c) Conferência de Puebla, em 1979 (México); d) Conferência de Santo Domingo, em 1992 (República Dominicana); e) Conferência de Aparecida, em 2007 (Brasil).

Quanto as duas grandes campanhas de evangelização nacional, a Campanha da Fraternidade¹² e o Natal em Família¹³, estavam (e ainda estão) a cargo da CNBB. Foram (e ainda são) eventos importantes, especialmente: pela sua abrangência (são campanhas nacionais,

¹⁰ A modernidade é cheia de contradições. Elas trazem luzes que ajudam a elaborar uma melhor compreensão das várias críticas que o pensamento contemporâneo dirigiu contra ela desde o século XIX. Bons exemplos a esse respeito foram as filosofias de Karl Marx, Friedrich Nietzsche, mas também a crítica social e política que Vitor Hugo fez em *Os miseráveis* (2013), ou ainda *Cronache di Poveri amanti*, de Vasco Pratolini (1971) (esta última no século XX). Lembrando que o romance do autor francês (um teísta que criticava com veemência as estruturas de poder da Igreja) retrata a França da primeira metade do século XIX, e a obra citada do autor italiano (de formação católica, Pratolini constrói uma visão secular de mundo que o leva a criticar o conservadorismo da Igreja) se passa na Florença da década de 1920.

¹¹ O evento criou a CELAM, e essa conferência foi a única que não fez, expresso em seu documento final, a opção preferencial pelos pobres. Deve ser levado em conta o ambiente histórico pré-conciliar em que ela foi realizada. O encontro do Rio teve entre suas características o combate ao comunismo e ao protestantismo, vistos como ameaças para a Igreja Católica na América Latina.

¹² A primeira experiência ocorreu na arquidiocese de Natal, em 1962, durante a gestão de Dom Eugênio Sales (Administrador Apostólico, de 1962 a 1965). No ano de 1964, foi lançada a primeira campanha nacional, cujo tema foi *Igreja em Renovação*.

¹³ Tem sua origem, nas atividades pastorais natalinas dos Missionários Redentoristas, em 1968. No ano passado (2025), a CNBB celebrou a 47ª campanha nacional.

que conseguem reunir pequenos grupos dentro de residências tanto em povoados no interior do estado do Amazonas quanto em prédios residenciais da cidade de São Paulo); pela constância (ambos estão sendo realizados há décadas); pela temática voltada para questões econômico-sociais (unindo a fé à vida cotidiana das pessoas, numa estratégia que visa aproximar oração, reflexão e ação). Uma análise cronológica de ambas as campanhas, permite identificar a influência seja do Concílio Vaticano II, seja das quatro últimas conferências mencionadas.

No campo político, a nível nacional, tivemos a triste experiência dos governos ditatoriais, de 1964-1985, fato histórico que desafiou as instituições religiosas em nosso país. Em janeiro de 1959, em Cuba, o governo de Fulgêncio Batista, subserviente aos Estados Unidos, é derrubado pela revolução liderada pelo comandante Fidel Castro. Na sequência, uma série de golpes de Estado, financiados pelos Estados Unidos ocorrem na América Latina “durante os anos 1960 e 1970: Brasil (1964), Argentina (1966) Uruguai (1971), Chile (1973), Argentina outra vez (1976) e assim por diante” (Löwy, 2016, p. 126).

No caso do regime ditatorial brasileiro, pode-se dizer que o papel desempenhado pela Igreja Católica diante das atrocidades praticadas pelos governos militares “como a violência política e as graves violações aos direitos humanos cometidas” (Geromel, 2021, p. 121) foi dúbia, isto é, posicionando-se oscilante entre o silêncio (covarde ou aquiescente) e o enfrentamento profético. Esse profetismo combativo veio principalmente de agentes de pastorais leigos e leigas, de padres, de religiosas e religiosos, mas também de alguns bispos.

Nesse sentido, faz-se necessário reconhecer o decisivo papel exercido pela Teologia da Libertação, no Brasil, para o avanço da luta política numa perspectiva de inclusão social, econômica, cultural (Löwy, 2016). Essa expressão teológica, utiliza uma antropologia, segundo a qual o ser humano é alma, mas também é corpo; é espírito que precisa ser salvo, mas também é matéria que precisa de cuidados. A partir desta perspectiva, a Teologia da Libertação, buscando fazer uma leitura encarnada das Sagradas Escrituras, dialoga tanto com a tradição e o magistério quanto com correntes e autores da Filosofia moderna e contemporânea como Kant, Hegel, o marxismo¹⁴ e o existencialismo, por exemplo. De fato, “A Teologia da Libertação adota plenamente os valores modernos da Revolução Francesa: liberdade, igualdade, fraternidade, democracia e a separação entre Igreja e o Estado” (Löwy, 2016, p. 101).

Nascida e fortalecida na América Latina, foi no Brasil onde ela encontrou o melhor dos solos para se desenvolver. A Teologia da Libertação propunha um novo jeito de ser Igreja: sem rejeitar a hierarquia, focava na comunidade dos fiéis, reunidos em torno de Jesus (o

¹⁴ Com o marxismo ela aprendeu, dentre outras coisas, a fazer uma leitura dialética da realidade social.

Cristo) como expressão mais acabada da eclesialidade. Nesta perspectiva, ela dá origem às Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)¹⁵. Entre 1970 e 1980, calcula-se que foram criadas mais de 70 mil desses núcleos no Brasil.

Historicamente o ponto fundamental da TdL era a solidariedade com os pobres e a denúncia dos sistemas idolátricos que os sacrificam. Em seguida ela incluiu os indígenas, as mulheres e as vítimas de todas as formas de injustiça, preconceito e exclusão; finalmente integrou também a causa ambiental nos seus esquemas interpretativos e nos seus programas de ação (Moreira, 2016, p. 208).

A partir dos anos 1990, com o crescimento constante do pentecostalismo (tanto evangélico quanto católico) as CEBs e a própria Teologia da Libertação perdem força, mas se mantêm resistentes ainda no século XXI. “A Teologia da Libertação não morreu!” (Sung, 2003, p. 341) afirmou com acerto, em 2003, o teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, muitas vezes apontado como o fundador da Teologia da Libertação.

O brasileiro Leonardo Boff, outro dos principais nomes da Teologia da Libertação, um dos mais relevantes e influentes teólogos latino-americanos (ex-aluno de Karl Joseph Ratzinger, teólogo alemão que se tornou papa, o Bento XVI) resume as atitudes dos cristãos (católicos e não-católicos) diante da pessoa que sofre opressão, em quatro posturas diferentes:

Atualmente encontramos cristãos em toda essa gama de atitudes: os indiferentes cantam tão altos louvores a Deus que sequer escutam o lamento dos oprimidos. Sua preocupação é religiosa e não social. Há os que naturalizaram a opressão, reconhecendo, resignados, que ela sempre existiu na história e, no fundo, é insuperável. No máximo têm práticas caritativas mais para acalmar a consciência do que para aliviar os padecimentos dos outros; há os compassivos que se passam do lado dos oprimidos, organizam iniciativas que visam melhorar sua situação, mas ainda dentro da realidade maior, principal produtora de opressão; há os comprometidos: estes dizem que esta situação é moral e socialmente inaceitável; precisamos de compromissos libertadores que, crendo na força transformadora dos próprios oprimidos conscientizados e organizados, podemos, junto com eles, buscar outro tipo de sociedade onde não seja tão difícil ser solidário, justo e cuidador da natureza, também oprimida pela exploração da ganância de acumulação (Boff, 2013, p. 1324).

A última das referidas posturas é onde a Teologia da Libertação se situa, copiando o agir de Cristo, que se compromete na luta para libertar o oprimido (Boff, 2013). Entre os seus

¹⁵ Do Papa Paulo VI ao teólogo alemão Karl Rahner as CEBs eram percebidas como um sopro de esperança para a Igreja universal (Teixeira, 2005).

desafios, esse ramo da teologia precisa conseguir ampliar a noção de “[...] libertação para os campos do diálogo inter-religioso, para a questão das mulheres, da etnia e da ecologia” (Libânio, 2013, p. 1328).

4. O PENTECOSTALISMO BRASILEIRO

O primeiro culto evangélico celebrado em terras brasileiros “realizou-se no dia 10 de março de 1557, na Ilha de Villegaignon¹⁶, no Rio de Janeiro, onde atualmente funciona a Escola Naval” (Conde, 1960, p. 5), o ato sagrado foi presidido pelo Pastor Richier. Entretanto, no Brasil, o movimento pentecostal tem o seu início com a chegada de dois missionários suecos à Belém do Pará em 1910. Trata-se de Daniel Berg e Gunnar Vingren, membros da Assembleia de Deus. No ano seguinte, era fundada por eles o primeiro templo dessa igreja em nosso país. “Nenhuma organização religiosa foi tão combatida, tão mal compreendida e recebida com tantas reservas, suspeitas e malquerenças, quanto o foi o Movimento Pentecostal” (Conde, 1960, p. 7).

Entretanto, na segunda metade do século XX, conforme foi lembrado, observa-se um crescimento gradual do pentecostalismo no Brasil. O ambiente propício para este fenômeno ter ocorrido pode ser descrito da seguinte forma: “[...] contexto de liberdade, tolerância, pluralismo e concorrência religiosos, propiciado inicialmente pela separação jurídica entre Igreja e Estado e consolidado posteriormente pelas transformações modernizantes pelas quais o país passou nesse período” (Mariano, 2008).

Na década de 1970, esse crescimento já chamava a atenção da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil). Assim, em 1973, ela solicitou à ADVENIAT, instituição da Igreja Católica alemã, verba para realizar uma pesquisa sobre a então situação do fenômeno religioso-social denominado *pentecostalismo brasileiro*. A pesquisa deveria ser feita através do CERIS (Centro de Estatística religiosa e Investigações Sociais) (Oliveira; Boff; Libânio; Bettencourt, 1978).

No final da década de 1980, mais fortalecido e se articulando com maior eficácia (e, sobretudo, envolvendo novos atores), foi possível observar a retomada do cristianismo conservador no Brasil. Assim, os grupos pentecostais passaram a experimentar “[...] crescente visibilidade pública, espaço na tevê e poder político partidário” (Mariano, 2008, p. 69). Nesse sentido, duas movimentações desempenharam papel relevante: do lado católico, a Renovação

¹⁶ Trata-se da Ilha de Villegaignon, um marco dos esforços franceses em colonizar o Rio de Janeiro. O comando das operações era de Nicolás Durand de Villegaignon. Parte do grupo francês era composto por protestantes calvinistas.

Carismática Católica (RCC) e, do lado evangélico, as igrejas e movimentos evangélicos (pentecostalismo, neopentecostanismos e outros).

No que diz respeito à Renovação Carismática, convém mencionar aqui que ela “[...] possuía um duplo objetivo: enfrentar, dentro da Igreja, o crescimento dos setores mais progressistas (como a Teologia da Libertação, as Comunidades Eclesiais de Base) e, fora dela, a expansão do pentecostalismo (Pierucci e Prandi 1996)” (Oro; Alves, 2013, p. 124). Sobre as discussões realizadas internamente pela Igreja em diferentes instâncias, temos: a) a nível global: em 1975, foi publicado um documento com orientações teológicas e pastorais para a RCC; b) a nível de América Latina: em 1987, aconteceu na Colômbia um encontro do episcopado latino-americano para tratar da RCC; c) a nível de Brasil: em 1994, a CNBB se reuniu e o encontro resultou na publicação do documento intitulado *Orientações pastorais sobre a Renovação Carismática Católica* (Oro; Alves, 2013).

No que se refere à vertente evangélica do pentecostalismo brasileiro, rejeitando a generalização feita por Cunha (2016) no início da citação a seguir (pois, como está, ela identifica *evangélicos* e *pentecostais*), eu concordo com a descrição feita pela autora nos quatro pontos de sua fala, mas aplicada apenas para descrever os pentecostais, não os evangélicos em geral. Vejamos:

Por “evangélicos” este estudo refere-se a todos os cristãos não católicos ou ortodoxos, e que compõem o campo religioso brasileiro. Independente das peculiaridades dos distintos grupos que formam o segmento, os evangélicos brasileiros são identificados, nos estudos de religião, por: (1) uma predominante leitura fundamentalista (literalista) do texto sagrado cristão, a Bíblia; (2) ênfase na piedade pessoal na busca da salvação da alma (influência do puritanismo e do pietismo dos pioneiros missionários que vieram do sul dos EUA do século XIX ao Brasil); (3) frequentes posturas de rejeição das manifestações culturais não cristãs do país (fruto da mesma ação de missionários); (4) um isolamento das demandas sociais (resultante da espiritualização das questões da existência individual e social), entre elas a participação política. Transformações na cultura evangélica, na passagem do século XX para o XXI, têm provocado alterações deste quadro, mas essa configuração identitária, conservadora e fundamentalista deixou suas marcas na dinâmica que dá forma a esse segmento religioso (Cunha, 2016; p. 148-149).

É de se notar que, em 2000, embora contando com centenas de denominações, 85% dos pentecostais brasileiros pertenciam a cinco igrejas¹⁷ somente. Com um acentuado destaque para a Assembleia de Deus. Observe a distribuição dos membros entre elas:

¹⁷ Deve ser considerado que uma mesma igreja pentecostal pode estar subdividida em várias denominações religiosas diferentes.

Assembleia de Deus (8.418.154 adeptos), Congregação Cristã no Brasil (2.489.079), Igreja Universal do Reino de Deus (2.101.884), Igreja do Evangelho Quadrangular (1.318.812) e Igreja Pentecostal Deus é Amor (774.827). Em 2000, a Assembleia de Deus sozinha, já quase centenária e dividida em várias denominações, concentrava quase a metade dos pentecostais brasileiros (47,5%) (Mariano, 2008, p. 70).

De acordo com o último censo realizado em nosso país, no ano de 2022 (IBGE, 2023), é possível constatar que o Brasil continua sendo um país majoritariamente cristão. Observa-se ainda que houve uma mudança significativa em relação ao número de membros, quando comparamos católicos e evangélicos, isto é, enquanto os católicos perdem fiéis os evangélicos engrossam as suas fileiras. Finalmente, deve-se considerar, entretanto, que a população católica ainda é mais do que o dobro da população evangélica. Vejamos os números:

- 56,75% da população brasileira é constituída de católicos/as (em 2010, esse total era de 65,1%);
- 26,85% se declararam evangélicos/protestantes (em 2010, eles/elas eram 21,6%);
- 9,28% disseram não ter nenhuma religião (em 2010, o percentual era de 8%);
- 1,84% são adeptos do espiritismo (em 2010, o percentual era de 2%);
- 1,05% se disseram vinculados a religiões de matriz africana (em 2010, o número era de apenas 0,3%);
- 4,01% é o número da população brasileira que se declarou pertencer a outras religiões/não declarou.

O fortalecimento do pentecostalismo brasileiro, em geral, somado ao crescimento dos grupos evangélicos em nosso país, tornou obviamente essas duas forças em dois sujeitos políticos nada desprezíveis¹⁸. Assim, cada vez mais, eles se tornaram atrativos aos olhos de velhos grupos políticos da cena brasileira, na disputa pelo controle do Estado, de modo geral; e de modo mais específico, eles passam a ser requisitados por personagens políticas retrógradas e com viés autoritário, muitas delas se mostram sem apreço seja pelo Estado laico, seja pela própria democracia.¹⁹ Na verdade, as igrejas evangélicas foram uma força política bastante atuante na disputa pelo poder na série das últimas eleições realizadas em nosso país, sobretudo (e de forma cada vez mais intensa) desde as eleições minoritárias de 2016.

¹⁸A atuação do segmento pentecostal e neopentecostal na Assembleia Nacional Constituinte (1987) consolida a presença atuante do setor evangélico no campo político brasileiro (Silva, 2017).

¹⁹Sem dúvidas, esse é um desafio importante que está posto para as igrejas evangélicas e para o setor pentecostal como um todo (evangélico ou católico), isto é, não sucumbir à tentação de se deixar instrumentalizar por grupos políticos autoritários.

Nas eleições majoritárias realizadas em 2018, o candidato Jair Bolsonaro (atualmente preso por tentativa de golpe de Estado) – no cenário em que a democracia se via ameaçada, ele foi alçado como representante de figuras antidemocráticas que até então não teriam espaço na cena política do país (Zorn, 2020) – foi eleito Presidente da República, numa campanha eleitoral na qual ele se vinculou fortemente ao evangelismo. Trata-se de um militar que, levado compulsoriamente para a reserva do Exército Brasileiro por conta de indisciplinas e de um processo no Superior Tribunal Militar (STM) em 1988, entra para a política, tornando-se vereador (Partido Democrata Cristão-PDC) e posteriormente eleito seis vezes deputado federal (diferentes partidos, incluindo o Partido Social Cristão-PSC).

Político populista da extrema-direita, Bolsonaro teve frequentemente seu nome vinculado à negação das práticas de tortura e dos assassinatos cometidos pelos governos militares (1964-1985), à máxima de que “bandido bom é bandido morto”, assim como a armar a população, por exemplo. Depois de um governo confuso, economicamente ineficiente e desnecessariamente polêmico (pois recheado de confrontos verbais do presidente, sobretudo com ministros do STF e com agentes da imprensa) perdeu as eleições de 2022 para o candidato do PT, o ex-presidente Luís Inácio Lula da Silva.

Entretanto, não se deve esquecer que, conforme já foi apontado anteriormente (IBGE, 2023), o Brasil possui outras experiências religiosas além do cristianismo (católico e evangélico) embora apresente números de membros autodeclarados em cifras bastante tímidas. De fato, a atual Constituição Federal garante o direito aos serviços litúrgicos bem como à proteção dos templos religiosos para **todas** as religiões (Brasil, 1988, Art, 5º, VI).

Esse espírito constitucional contribuiu para criar um ambiente no qual religiões, como as de matriz africana e o espiritismo, adquirissem um empoderamento social (embora, conforme foi apontado anteriormente, o espiritismo tenha perdido membros, segundo os dados do último censo do IBGE)²⁰. Na verdade, é preciso saber que elementos atuam como inibidores e quais são aqueles que funcionam como facilitadores para tornar o pluralismo religioso uma realidade em nosso país (Ribeiro, 2013).

No império Romano, quando o cristianismo era uma religião minoritária, periférica e em formação, foi acusado por setores da sociedade romana e pelo próprio Estado Romano de praticar feitiçarias (crime de *veneficium*). No Brasil, infelizmente, nas últimas décadas, setores (a minoria, é verdade) evangélicos e católicos atuaram de modo discriminatório contra tanto as religiões afrodescendentes quanto grupos do espiritismo (Birman, 2009). Na prática, trata-se da

²⁰ De acordo com o IBGE, temos: no Censo 2000, o percentual de espíritas era de 1,3%; no Censo 2010, aumentou para 2,0% a 2,2%; no Censo 2022, decresceu para 1,8%.

“[...] construção de uma ‘demonização’ do espiritismo e das religiões afro-brasileiras” (Oro; Alves, 2013, p. 125).

No atual cenário brasileiro, aparentemente confuso e instável, muitos se perguntam para onde o Brasil vai caminhar nesses próximos anos. A resposta ao *Quo vadis* [para onde vais?] brasileiro – seja ela qual for – será dada contando, consciente ou inconscientemente, também com a participação dos grupos religiosos presentes no tecido social brasileiro (como um sujeito social) quer você queira ou não.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Parece evidente que “Transições sociais e culturais abrem espaço para transformações no mundo religioso” (Alves; Cavenaghi; Barros, 2014, p. 1056). Embora não seja igualmente evidente que, num regime democrático, deva ser concedido às entidades religiosas o direito de atuarem na esfera pública (*Öffentlichkeit*) a partir dos seus respectivos interesses de grupo, acredito que esse direito não deve ser negado a elas, desde que cada entidade religiosa participe da disputa política na qualidade de grupo religioso dentre outros grupos religiosos e outros grupos sociais.

Não é a religião agarrada ao passado, esforçando-se para se manter como sempre foi, “mas sim a religião em mudança, a religião como possibilidade de ruptura e inovação” (Pierucci; Prandi, 1996 *apud* Alves; Cavenaghi; Barros, 2014, 1056) que é de interesse da sociologia. Desde a década de 1980, o Brasil vem passando por mudanças significativas, especialmente os episódios ocorridos no país a partir de 2013 revelam um país em transição.

Diante desse cenário, é importante ter sempre presente a diversidade religiosa do Brasil: a) o catolicismo brasileiro se apresenta como algo diversificado, o que pode ser explicado através da maneira como ele foi historicamente constituído (Azevedo, 2002); b) nada mais diversificado, no campo religioso brasileiro, do que o chamado evangelismo; c) além disso, variadíssimas são as outras formas de religiosidade existentes em nosso país, que não fazem parte de nenhum desses dois grupos; d) finalmente, não se pode desprezar o fato que 9,28% da população brasileira se declarou sem religião no último censo, cifra que mostrou um viés de crescimento quando confrontada com o resultado do censo de 2010, conforme já foi informado. Não duvido que é dessa diversidade que o novo vai surgir. Entretanto, espero que, no Brasil, as religiões cheguem a esse novo cenário sem se esquecer que, ao longo da história humana, as diferentes tradições religiosas sempre mantiveram dois elementos para orientar as suas decisões: a) o amor excessivo aos bens materiais sempre foi visto como algo a ser rejeitado,

porque é destrutivo; b) a solidariedade para com os mais pobres sempre foi considerada algo necessário a ser imitado, pois é uma força que constrói.

REFERÊNCIAS

ALVES, José Eustáquio Diniz; CAVENAGHI, Suzana Marta; BARROS, Luiz Felipe Walter. A transição religiosa brasileira e o processo de difusão das filiações evangélicas no Rio de Janeiro. **Horizonte**, v. 12, n. 36, p.1055-1085, 2014. Disponível em: < <https://periodicos.pucminas.br/horizonte/article/view/P.2175-5841.2014v12n36p1055> >. Acesso em: 31 jan. 2026.

AQUINO, Maurício de. Modernidade republicana e diocesanização do catolicismo no Brasil: as relações entre Estado e Igreja na Primeira República (1889-1930). **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 32, nº 63, p. 143-170, 2012. Disponível em: < <https://www.scielo.br/j/rbh/a/DN3RqRM77qTpMtnfLwtLqyb/?format=pdf&lang=pt> >. Acesso em: 7 jun. 2025.

AZEVEDO, Dermi. A Igreja Católica e seu papel político no Brasil. **Estudos Avançados**, v. 18, n. 52, p. 109-120, 2004. Disponível em < <https://www.scielo.br/j/ea/a/PxyzJ9rN5q4CQGBPxpbNqG/?format=pdf&lang=pt> >. Acesso em: 3 fev. 2026.

AZEVEDO, Marcelo Sampaio Soares de. Carl Schmitt e a forma política da Igreja. Passagens. **Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica**, v. 8, n. 1, p. 83-101, 2016. Disponível em: < <https://www.historia.uff.br/revistapassagens/artigos/v8n1a52016.pdf> >. Acesso em: 25 fev. 2026.

AZEVEDO, Thales de. O Catolicismo no Brasil: um campo para a pesquisa social. Salvador: EDFBA, 2002.

BENTZEN, Jeanet Sinding; GOKMEN, Gunes. The power of religion. **Journal of Economic Growth**, p. 1-34, 2022. Disponível em: < https://web.econ.ku.dk/bentzen/Religion_power.pdf >. Acesso em: 13 jun. 2025.

BIRMAN, Patrícia. Feitiçarias, territórios e resistências marginais. **MANA**, v. 2, n. 15, p. 321-348, 2009. Disponível em: < <https://www.scielo.br/j/mana/a/D8Ky9Pjcv7JJNTsWK6d7tRg/?format=pdf&lang=pt> >. Acesso em: 8 ago. 2025.

BOFF, Leonardo. O perene desafio da Teologia da Libertação. **Horizonte**, v. 11, n. 32, p. 1323-1327, 2013. Disponível em: < <https://periodicos.pucminas.br/horizonte/article/view/P.2175-5841.2013v11n32p1323> >. Acesso em: 31 jan. 2026.

BRASIL. **Decreto nº 119-A de 07 de janeiro de 1890**, de 07 de janeiro de 1890. Rio Janeiro, 1891. Disponível < <https://legislacao.presidencia.gov.br/atos/?tipo=DEC&numero=119-A&ano=1890&ato=fcf0TPB5ENrRVT1f2> >. Acesso em: 25 nov. 2016.

BRASIL. **Constituição dos Estados Unidos do Brasil**, de 24 de fevereiro de 1891. Rio Janeiro, 1891. Disponível < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao91.htm >. Acesso em: 25 nov. 2016.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**, de 05 de outubro de 1988. Brasília, DF: Senado Federal, 1988. Disponível em: < https://normas.leg.br/?urn=urn:lex:br:federal:constituicao:1988-10-05:1988#/%20con1988_14.12.2017/CON1988.asp >. Acesso em: 18 mar. 2026.

BRITO Carlos Alberto Souza. Colonização e evangelização: papel da Igreja na construção da identidade cultural. **Revista Contemporânea**, v. 4 n. 12: p. 01-20, 2024. Disponível < <https://ojs.revistacontemporanea.com/ojs/index.php/home/article/view/6911> >. Acesso em: 8 set. 2025.

CODINA, Víctor. Eclesiologia do vaticano II. **Perspectiva Teológica**, v. 45, n. 127, p. 461-472, 2013. Disponível em: < <https://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2791/2965> >. Acesso em: 2 jan. 2026.

CONDE, Emílio. **História das Assembléias de Deus no Brasil: Belém 1911-1961**. Rio de Janeiro, 1960. Disponível em: < <https://ia600100.us.archive.org/9/items/historiadasassem00cond/historiadasassem00cond.pdf> >. Acesso em: 27 março. 2026.

CUNHA, Magali, do Nascimento. Religião e política: Ressonâncias do neoconservadorismo evangélico nas mídias brasileiras. **Perseu: História, Memória e Política**, n. 11, a. 7, p. 147-166, 2016. Disponível em: < <https://revistaperseu.fpabramo.org.br/index.php/revista-perseu/article/view/112> >. Acesso em: 8 nov. 2025.

GEROMEL, Bárbara. Igreja Católica, ditadura e memória no Brasil. **Revista Ars Historica**, v. 22, p. 121-140, 2021. Disponível em: < <https://revistas.ufrj.br/index.php/ars/article/view/49084> >. Acesso em: 27 mar. 2026.

HUGO, Victor. **Os miseráveis**. Trad. Francisco Ferreira da Silva Vieira. São Paulo: Centaur Editions, 2013. Disponível em: < <file:///C:/Users/mlver/Downloads/Os%20Miseraveis%20-%20Victor%20Hugo.pdf> >. Acesso em: 31 jan. 2026.

LIBANIO, João Batista. Teologia em revisão crítica. **Horizonte**, v. 11, n. 32, p. 1328-1356, 2013. Disponível em: < <https://periodicos.pucminas.br/horizonte/article/view/P.2175-5841.2013v11n32p1328> >. Acesso em: 8 set. 2025.

LÖWY, Michael. **O que é cristianismo da libertação?** Religião e política na América Latina. 2 ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo/Expressão Popular, 2016.

MARIANO, Ricardo. Crescimento Pentecostal no Brasil: fatores internos. **Revista de Estudos da Religião**, a. 8, p. 68-95, 2008. Disponível em: < https://www.pucsp.br/rever/rv4_2008/t_mariano.pdf >. Acesso em: 16 nov. 2025.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. A experiência religiosa e a institucionalização da religião. **Estudos Avançados**, v. 18, n. 52, p. 29-46, 2004. Disponível em: < <https://www.scielo.br/j/ea/a/zBDnhvHWsRyBqWSwPv7DzPR/?format=html&lang=pt> >. Acesso em: 9 jul. 2025.

MOREIRA, Alberto da Silva. Democracia e direitos humanos no Brasil: as contribuições da Teologia da Libertação. **Caminhos: Revista de Ciências da Religião**, v. 14, n. 1, p. 207-221,

2016. Disponível em: < <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/4837> >. Acesso em: 7 dez. 2025.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de; BOFF, Leonardo; LIBÂNIO, João Batista; BETTENCOURT, Estevão. **Renovação Carismática Católica**: Uma análise sociológica, interpretações teológicas. Petrópolis: Vozes/INP/CERIS, 1978.

ORO, Ari Pedro; ALVES, Daniel. Renovação Carismática Católica: movimento de superação da oposição entre catolicismo e pentecostalismo? **Religião e Sociedade**, v. 33 n. 1, p. 122-144, 2013. Disponível em: < <https://www.scielo.br/j/rs/a/ydp8rBvBTZv5YSmTCS9KNGx/?format=pdf&lang=pt> >. Acesso em: 9 jan. 2026.

PRATOLINI, Vasco. **Cronache di poveri amanti**. Introdução de Ruggero Jacobbi. Milano: Oscar Mondadori, 1971.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. Um olhar sobre o atual cenário religioso brasileiro: possibilidades e limites para o pluralismo. **Estudos de Religião**, v. 27, n. 2, p. 53-71, 2013. Disponível em: < <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/482692> >. Acesso em: 9 out. 2025.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Historiografia sobre a Igreja Católica no Brasil imperial. **Anais do XVI Encontro Regional de História da ANPUH-Rio**. Saberes e Práticas Científicas. Rio de Janeiro, 28 de julho a 1º de agosto, 2014. Disponível em: < https://www.encontro2014.rj.anpuh.org/resources/anais/28/1400453851_ARQUIVO_HistoriografiasobreIgrejaCatolicanoBrasilimperial-ANPUH-RIO.pdf >. Acesso em: 18 mai. 2024.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. A Igreja e a construção do Estado no Brasil imperial. In. **XXVII Simpósio Nacional de História (ANPUH)**. Conhecimento Histórico e Diálogo Social. Natal, 22 a 26 de julho, 2013. Disponível em: < https://snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1370381911_ARQUIVO_AIgrejaeConstrucaoEstadoNoBrasilimperialANPUH-REV.pdf >. Acesso em: 18 mai. 2024.

SCHMITT, Carl. **Teología Política**. Traducciones de Francisco Javier Conde e Jorge Navarro Pérez. Madrid: Editora Trotta, 2009. (Colección Estructuras y Procesos, Serie Derecho).

SILVA, Luis Gustavo Teixeira da. Religião e política no Brasil. **Latinoamérica**: Revista de Estudios Latinoamericanos, v. 1, n. 64, p. 223-256, 2017. Disponível em: < <https://www.scielo.org.mx/pdf/latinoam/n64/2448-6914-latinoam-64-00223.pdf> >. Acesso em: 9 out. 2025.

SOUZA, Ney de. Catolicismo, sociedade e teologia no Brasil Império. **Atualidade Teológica**, v. 46, p. 127-144, 2013. Disponível em: < <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/23290/23290.PDFXXvmi> >. Acesso em: 2 dez. 2025.

SUASSUNA, Ariano. **Auto da compadecida**. 11ª ed. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1975.

SUNG, Jung Mo. Teologia da Libertação entre o desejo de abundância e a realidade da escassez. **Perspectiva Teológica**, v. 35, n. 97, p. 341-468, 2003. Disponível em: < <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/474/898> >. Acesso em: 2 jun. 2025.

TEIXEIRA, Faustino. Comunidades eclesiais de base no Brasil. **ISER Assessoria**, p. 1-14, 29 jan. 2005. Disponível em: < <https://iserassessoria.org.br/comunidades-eclisiais-de-base-no-brasil-2005/> >. Acesso em: 16 dez. 2025.

VASCONCELOS, Francisco Antonio de. Dom Sebastião Leme: um homem e seu tempo. **Cadernos Cajuína**, v. 3, n. 3, p. 36-53, 2018. Disponível em: < <https://v3.cadernoscajuina.pro.br/index.php/revista/article/view/528> >. Acesso em: 2 jan. 2026.

VASCONCELOS, Francisco Antonio de. Notas sobre a liderança de Dom Sebastião Leme no Brasil. **Revista Unitas**, v. 9, n. 2, p. 162-181, 2021. Disponível em: < <https://revista.fuv.edu.br/index.php/unitas/article/view/251/2323> >. Acesso em: 9 fev. 2026.

ZORN, Peter. Zusammenfassung. **KoBra - Kooperation Brasilien**. F1: Religion Macht Politik, Input: Leandro Fontana, p. 1-3, 2020. Disponível em: < <https://www.kooperation-brasilien.org/de/veranstaltungen/runder-tisch-brasilien/rtb-2020/forum-1-religion-macht-politik/f1-religion-macht-politik.pdf> >. Acesso em: 12 dez. 2025.