

AZUSA – REVISTA DE ESTUDOS PENTECOSTAIS

Volume X - Número 1

jan./jun. 2019

Revista Semestral da Faculdade Refidim

Joinville/SC

ISSN - 2178-7441

Azusa – Revista de Estudos Pentecostais
Volume X – Número 1
jan./jun. 2019

Azusa – Revista de Estudos Pentecostais. - v. X, n. 1
(jan./jun. 2019) - Joinville: REFIDIM, 2019.
Semestral.
208 p.
Editor: Valdinei Ramos Gandra
ISSN: 2178-7441
I. Gandra, Valdinei Ramos. II. Título.

Editor:

Prof. Dr. Claiton Ivan Pommerening, Faculdade Refidim, Joinville, SC, Brasil

Editor Executivo:

Prof. Me. Valdinei Ramos Gandra, Faculdade Refidim, Joinville, SC, Brasil

Conselho Editorial:

Prof. Dr. Gedeon Freire de Alencar, PUC/SP

Prof. Dr. Bernardo Campos - Perú

Prof. Dr. Claiton Ivan Pommerening, Faculdade Refidim, Joinville, SC

Prof. Dr. Daniel Chiquete Beltrán - México

Prof. Dr. Joel Haroldo Baade, Faculdade Refidim, Joinville/SC; UNIARP, Caçador, SC, Brasil

Profa. Dra. Kathleen M. Griffin - Argentina

Prof. Dr. Luis Alberto Orellana Urtubia - Universidad Arturo Prat (Chile)

Prof. Dr. Sidney Moraes Sanches, Faculdade Nazarena do Brasil

Prof. Dr. David Mesquiati de Oliveira, Faculdade Unida de Vitória (UNIDA)

Comissão Científica ad hoc

Prof. Dr. Adriano Souza Lima, PUC/PR

Prof. Dr. Claiton Ivan Pommerening, Faculdade Refidim - Joinville/SC, Brasil

Prof. Dr. Fernando Albano, Faculdade Refidim - Joinville/SC, Brasil

Prof. Dr. David Mesquiati de Oliveira, Faculdade Unida de Vitória/ES, Brasil

Prof. Dr. Joel Haroldo Baade, Faculdade Refidim, Joinville/SC; UNIARP, Caçador, SC, Brasil

Prof. Me. Regina Sanches, Faculdade Nazarena do Brasil

Prof. Dr. Sidney Moraes Sanches, Faculdade Nazarena do Brasil

Prof. Me. Valdinei Ramos Gandra, Faculdade Refidim, Joinville, SC, Brasil

Profa. Ma. Andréa Nogueira dos Santos, Faculdade Refidim, Joinville, SC, Brasil

Revisão:

Equipe de Pesquisa da Faculdade Refidim

Diagramação:

Prof. Everton de Borba

Capa:

João Batista (JB)

Traduções Abstracts:

Raphaelson Steven Zilse

Órgão Semestral editado pela FACULDADE REFIDIM
Rua Cerro Azul, 888 - Bairro Nova Brasília - 89.213-480 - Joinville – SC
Fone/Fax (47) 3466 0058
E-mail: ceeduc@ceeduc.edu.br - Site: ceeduc.edu.br
Diretor Geral: Prof. Dr. Claiton Ivan Pommerening
Solicita-se permuta.
Biblioteca: Cristiane Salazar - biblioteca@ceeduc.edu.br - (47) 3466 0058
*Os artigos publicados são de inteira responsabilidade de seus autores
e não refletem, necessariamente, a opinião dos editores.*

Sumário

1. PARA UMA ABORDAGEM PSICOLÓGICA DA GLOSSOLALIA6
2. NARRAR PARA TRANSMITIR A FÉ: REFLEXÕES SOBRE
TEOLOGIA NARRATIVA NA IGREJA ASSEMBLEIA DE DEUS NO
BRASIL20
3. A MISSÃO NO NOVO MUNDO: UM DIAGNÓSTICO DE BARTOLMEU
DE LAS CASAS47
4. O DIÁLOGO ENTRE CATÓLICOS E PENTECOSTAIS NO BRASIL:
UMA ANÁLISE DO MOVIMENTO ENCRISTUS63
5. VIOLÊNCIA DOMÉSTICA: DESAFIOS DO ACONSELHAMENTO
PASTORAL.....94
6. EIXOS FIXO E MÓVEL NO PENTECOSTALISMO CLÁSSICO:
UNIVERSALIZAÇÃO DE UMA RELIGIÃO E QUESTÕES
RELACIONADAS A AFINIDADES ELETIVAS115
7. UMA BREVE LEITURA DAS MEGACHURCHES NOS ESTADOS
UNIDOS E A BUSCA POR UM REMODELAMENTO DA TRADIÇÃO: A
INFLUÊNCIA DESSE MODELO NAS IGREJAS EVANGÉLICAS
BRASILEIRA.....137
8. O ESPAÇO DO CULTO CRISTÃO E A SUA RESSIGNIFICAÇÃO NA
IGREJA ASSEMBLEIA DE DEUS153
9. UMA PROPOSTA PARA RELEITURA DA GUERRA ESPIRITUAL NO
NEOPENTECOSTALISMO: UM OLHAR SUBJACENTE AO
FENÔMENO166
10. TEOLOGIA PARA QUÊ? A TEOLOGIA ACADEMICA E O PASTOR
NEOPENTECOSTAL190

PARA UMA ABORDAGEM PSICOLÓGICA DA GLOSSOLALIA

Prof. Doutor José Brissos-Lino¹

RESUMO

Os aspectos transcendentais da condição humana ligados à religião e à espiritualidade têm vindo a assumir uma relevância crescente nas sociedades contemporâneas. O artigo ensaia uma abordagem psicológica ao fenómeno da Glossolalia, típico do pentecostalismo histórico, partindo da defesa da relevância na investigação académica na área da Psicologia da Religião. Procura também refletir sobre a questão das manifestações extáticas no campo religioso, assim como nos aspectos intrapsíquicos da Glossolalia, concluindo que a prática glossolálica desenvolvida em setting religioso tradicional, no universo cultural onde se enquadram os membros da comunidade de fé, não pode ser considerado dissociativo nem desviante.

PALAVRAS-CHAVE: êxtase, glossolalia, psicologia, religião, verbalização

ABSTRACT

The transcendental aspects of the human condition linked to religion and spirituality have become increasingly relevant in contemporary societies. The article dives on a psychological approach to the phenomenon of

¹ Doutor em Psicologia (Universidade Autónoma de Lisboa). Director do Mestrado em Ciência das Religiões na Universidade Lusófona, Lisboa-Portugal. Coordenador do Instituto de Cristianismo Contemporâneo. Investigador.

Glossolalia, typical of historical Pentecostalism. It starts by defending the relevance of academic research in the area of Psychology of Religion as well as seeking to reflect on the question of ecstatic manifestations in the religious field and the intrapsychic aspects of Glossolalia. It concludes that the glossolalia practice developed in a traditional religious setting in the cultural universe where members of the faith community belong cannot be considered dissociative nor deviant.

KEYWORDS: ecstasy, glossolalia, psychology, religion, verbalization

INTRODUÇÃO

Os aspectos transcendentais da condição humana ligados à religião e à espiritualidade têm vindo a assumir uma relevância crescente nas sociedades contemporâneas. Oliveira (2000) vai mesmo mais longe ao afirmar que “a religião é uma das dimensões mais importantes, senão a mais importante, da pessoa humana e uma das que distingue melhor os humanos dos animais” (p. 5). Nesse sentido esta área de investigação estará intimamente associada à humanidade dos indivíduos, pelo que podemos supor que, por esse facto, poderá trazer contributos inestimáveis à compreensão da pessoa humana, quer do ponto de vista ontológico, quer quanto ao seu posicionamento e funcionamento pessoal e em comunidade.

1. A relevância da investigação em Psicologia da Religião.

Não é possível compreender a história dos povos, as suas culturas e civilizações, sem prestar a devida atenção aos aspectos religiosos de cada um. Se a Ocidente prevalece a marca do cristianismo, seja católico ou protestante, já nas regiões árabes as populações organizam-se à volta de uma

estrutura sócio-política inspirada pelo Islão, no extremo- oriente predomina o budismo e outras filosofias ou ideologias de carácter religioso, assim como o panteísmo em certas regiões da África negra. Deste modo se compreende que as experiências e vivências religiosas se manifestam como fator distintivo entre diferentes grupos humanos, afetando crenças e comportamentos. Assim, os valores dos indivíduos em sociedade, as suas motivações, sonhos, experiências, desejos, comportamentos e sobretudo crenças, influenciam a sua forma de amar, de pensar, de viver e de se relacionar com os outros e o mundo, com os inevitáveis reflexos na política, na cultura e nas artes.

O interesse da psicologia, como ciência da personalidade ou do comportamento, na dimensão religiosa dos indivíduos e nos seus fenómenos pessoais e coletivos, está ligada à ideia de que a religião será capaz de conferir unidade e sentido ao ser humano desorganizado internamente, ou mesmo fragmentado, de o fazer ultrapassar o seu individualismo, quando inadequado, e de o ajudar a interagir com a comunidade, vivendo nela e para ela, proporcionando-lhe assim bem-estar, harmonia e realização pessoal e comunitária, constituindo portanto um facto positivo de ajustamento e integração (Oliveira, 2000).

No entanto, este interesse da psicologia na religião tem levantado dúvidas, tanto por parte dos autores mais preocupados com a cientificidade da psicologia, por receio de “contaminação”, como por parte dos fundamentalistas da religião, por receio de “deturpação” da realidade religiosa ou da sua dessacralização resultante de uma interpretação “laica”. Até pelo facto de todas as religiões abraâmicas – judaísmo, cristianismo e islamismo – serem religiões de revelação e do Livro, o que remete para o primado das escrituras sagradas na sistematização da fé.

Apesar de tudo, alguns teólogos e cientistas sociais mais interessados no contato entre psicologia e religião, de modo a melhor interpretar o comportamento humano e a vida, têm sugerido uma “metapsicologia” (Norager, 1996).

Jones (1994) defende igualmente que, apesar de os campos da religião e da ciência se moverem em planos diferentes não só é possível como desejável o estabelecimento de um diálogo articulado entre ambos. Tal como Sperry (1988), que apesar das tensões entre os dois campos, acredita em relações construtivas entre os mesmos. Ou Gorsuch (1988) que, apesar de registar dificuldades específicas na investigação em religião, e de referir ser difícil manter total neutralidade e objetividade, a defende, já que noutros campos do saber também existem alguns compromissos.

Os psicólogos começaram a interessar-se pela investigação na área da religião nos inícios do século XX, como foi o caso de W. James e S. Hall, além dos psicanalistas, já que é impossível ler Freud ou Jung sem deparar com obras ou capítulos dedicados a esta temática (Oliveira, 2000). Todavia, e devido às correntes behavioristas, centradas exclusivamente no comportamento exterior do indivíduo, tal interesse decresceu, no segundo quartel do século, tendo recuperado novamente em meados do mesmo, através de investigações mais empíricas do que teóricas, época em que surgiram revistas científicas dedicadas ao estudo empírico da religião, como “Journal for the Scientific Study of Religion – Journal of Religion and Health – Review of Religious Research. Mais recentemente surgiram International Journal for the Psychology of Religion – Journal of Psychology of Religion” (Oliveira, 2000, p. 9). Jones (2014) refere que existem hoje mais de um milhar de cursos de ciência e religião nas universidades americanas.

Oliveira (2000) refere que se verifica nos Estados Unidos muito maior fluidez em matéria de publicações na área de psicologia da religião, por comparação com a “velha” Europa, ainda marcada por complexos históricos de tipo jacobino e laico, em particular nos países do Sul, onde a religião ainda é remetida para a sacristia, olhada com alguma suspeição e onde os psicólogos se sentem pouco livres para a sua abordagem. Pensamos, contudo, que a evolução e tendencial multiculturalidade das sociedades, como é o caso da portuguesa, a globalização e o incremento notório das tecnologias de comunicação e informação levarão, a Europa e também Portugal, inevitavelmente, a um desenvolvimento e aprofundamento desta área de investigação.

Observemos agora o fenómeno glossolálico, do ponto de vista psicológico, em especial no que respeita às suas interpretações de carácter extático e aos aspectos intrapsíquicos na vida dos falantes.

2. A questão do êxtase.

Regra geral, a definição de alguns termos linguísticos aplicados aos carismas e ao fenómeno glossolálico não é rigorosa. Ao utilizar o mesmo termo relativamente a objetos distintos, ideias ou coisas, podem-se originar equívocos e incompreensões. É o caso da palavra “êxtase”. O termo é habitualmente aplicado à designação de estados, atitudes e comportamentos instáveis, que mudam e evoluem constantemente, às situações de agitação corporal brusca ou violenta, a cânticos, danças, frenesi controlado ou não pelo indivíduo, inspiração, arrebatamentos inefáveis, visões e alucinações. Tais manifestações emocionais nos seres humanos, com exuberância de sentimentos ou expressões foram denominados genericamente como êxtase. Todavia, a etimologia do termo reporta mais propriamente ao indivíduo que

está fora de si, sem articulação com os seus sentidos, sendo normalmente aplicada a um estado de exaltação ou alegria.

Wilson (1993) defende que os estudiosos têm sido pouco rigorosos na utilização do termo “êxtase”. E apesar de este termo permanecer indefinido nos seus trabalhos, parece haver consenso geral em compreendê-lo como o canal pelo qual a comunicação divino-humana funciona. Segundo Wilson (1993), na literatura das ciências antropológicas raramente se aplica o termo êxtase, ao falar de intermediários divino- humanos, e mesmo quando é empregue normalmente é utilizado no sentido de uma forma de transe religioso, sendo que este último termo – transe – constitui a designação aplicada por antropólogos e psicólogos para descrever um “estado fisiológico e psicológico tipicamente marcado pela sensibilidade reduzida ao estímulo, perda ou alteração do conhecimento do que está a acontecer e substituição da atividade voluntária pela automática.” (p. 277). Mais precisamente, o termo entre os antropólogos refere-se ao tipo de comportamento e não ao processo pelo qual acontece a comunicação entre o universo humano e o divino.

Lindblom (1980) utiliza o termo êxtase quando o indivíduo está sob uma inspiração tão forte que a pessoa inspirada perde o auto-controle por completo e o fluxo da atividade mental é interrompido. Nesse caso algumas faculdades mentais comuns e por vezes até as forças físicas ficam inativas. O autor relata diferentes graus e tipos de êxtase e de experiência revelatória, apontando assim para uma tipificação de estados alterados de consciência, que vai muito para além da alternativa simplista entre extático e não-extático. Segundo Grudem (2000), que fornece um contributo importante nesta matéria, o simples facto de alguém profetizar em estado de alguma excitação, ou falar debaixo de emoção forte, ou revelar um alto nível de

concentração ou consciência do sentido das palavras que profere, ou ainda que tenha uma percepção forte da presença e do trabalho de Deus na sua mente, não configura um estado suficientemente fora da normalidade que requeira o uso do termo êxtase. Goodman (1996), ao considerar a condição do glossolalista, adverte ser necessário proceder a uma conceituação e exploração sistemática da atividade mental, para se alcançar uma definição adequada dos termos a utilizar, sendo certo que, sempre que alguém abandona a consciência da realidade na qual se insere, ela estará num estado mental alterado. Portanto, o estado do glossolalista, na sua concepção, é um estado alterado de consciência, “una alteración de la conciencia denominada trance religioso o éxtasis”. (p. 103).

Lewis (1986), por sua vez, assinala que o êxtase religioso sempre exerceu uma forte atração, tanto no seio do cristianismo como nas suas margens, apesar de toda a influência e por vezes mesmo desagrado das autoridades eclesiásticas estabelecidas. Do ponto de vista sociológico, o autor classifica o fenómeno do êxtase como “o mais decisivo e profundo de todos os dramas religiosos”. Em sua opinião, “a tomada do homem pela divindade é um facto de alguma forma encorajado em todas as religiões, variando conforme as condições sociais particulares” (p. 28). O autor classifica os cultos de possessão em centrais ou periféricos. Os cultos centrais “tendem a fortalecer e legitimar por meio do êxtase a autoridade dos líderes religiosos que anseiam pelo poder e estabelecer a moralidade pública. Os cultos periféricos, ao contrário, não desempenham nenhum papel na sustentação do código moral das sociedades” (p. 32). Nesses cultos, os espíritos tendem a possuir preferencialmente o elemento feminino, que ocupa, em certo sentido, uma posição periférica na sociedade, funcionando, assim, como auxílio aos fracos e oprimidos que, de outra forma, contam com

poucos meios efetivos para atender aos seus interesses e reivindicações que requerem atenção e resposta.

Ao discorrer sobre possessão pela divindade, Lewis (1986) distingue a possessão periférica da possessão central, afirmando que o xamã, no início da carreira, possui pelo menos um espírito que o permite controlar outros espíritos, ou ter conhecimento dos mesmos. O apóstolo Paulo afirma nos seus escritos ser possuído por um único espírito: o Espírito Santo. E quando se refere à possibilidade da existência de um espírito diferente, enviado por um diferente evangelho (II Coríntios 11:14), só pode estar a fazer ironia. Wilson (1993), utiliza duas classificações para os xamãs no estudo das religiões: intermediário central e intermediário periférico, sendo que o primeiro cumpre a sua função no culto central, é considerado oficial e em ligação com o mundo sobrenatural, ao contrário da segunda. Todavia ambas as categorias exibem padrões estereotípicos de verbalização e de comportamento, pelo que se depreende que tais padrões poderão ser culturalmente aprendidos. A mediação periférica persegue vários objetivos. Segundo o autor, pretende antes de mais obter um estatuto social, depois promover mudança social, e finalmente, manter a estabilidade social. Os intermediários centrais são responsáveis por manter a ordem social e promover o bem-estar da comunidade.

Segundo Lewis (1986) os cultos periféricos situam-se muito próximo das religiões moralistas e centralizadoras que emergem em circunstâncias de profundo deslaçamento social e que frequentemente recorrem à prática da possessão como experiência religiosa suprema. Deste modo a possessão pela divindade torna-se um objetivo concreto e os membros são abertamente encorajados a alcançar a comunhão extática, constituindo ainda a forma de

competir pelo poder e autoridade, por parte daqueles que aspiram a uma posição de liderança religiosa (p. 30).

Podemos então questionar até que ponto a preferência pelo êxtase, no caso do carisma glossolálico, não revelaria, dentro da comunidade cristã de Corinto, a disputa interna por posição social, entre grupos (I Coríntios 1:11-12). Deste modo será razoável supor que os carismas seriam disputados entre membros do próprio grupo periférico, com vista ao acesso a uma eventual posição de poder, ou pelo menos de relevância perante a comunidade dos fiéis.

3. Aspectos intrapsíquicos da Glossolalia.

A Glossolalia é apenas um dos muitos impulsos motores das funções cognitivas e perceptuais que podem ocorrer em estados de peculiaridade, ou seja, em comportamentos que parecem estar fora das expectativas quotidianas da sociedade. Em psiquiatria e antropologia esses estados foram resumidos de forma coletiva, utilizando termos como “transe” ou “estado de possessão.”

Bourguignon (1973) diz que, na tentativa de explicar estes fenómenos em termos psicológicos, têm sido avançadas uma variedade de hipóteses, como hipnose, histeria, dissociação não-patológica, aprendizagem cultural, aprendizagem social, histrionismo, e epilepsia, “mas essas categorias explicativas são elas próprias, em geral, mal entendidas e o argumento tende a centrar-se na questão de saber se estes estados são considerados patológicos.” (p. 8). Porém, o psiquiatra Davidson (1965), conclui a sua investigação transcultural aos estados de transe advertindo que a psiquiatria deve ter cautela na interpretação de comportamentos tradicionalmente fora do âmbito das investigações psiquiátricas, de modo a não atribuir

significados a esses comportamentos apenas em termos dos preconceitos culturais próprios.

Ludwig (1966), na sua revisão sobre estados alterados de consciência, chamou a atenção para esses fenômenos como sendo realidades relativamente desconhecidas da atividade mental, cuja natureza e função nem sempre têm sido sistematicamente exploradas nem adequadamente conceptualizadas (p. 226). O autor define os estados alterados de consciência como quaisquer estados mentais, induzidos por várias manobras ou agentes fisiológicos, psicológicos ou farmacológicos, que podem ser reconhecidos subjetivamente pelo próprio indivíduo (ou por um observador objetivo do indivíduo) como representando um desvio suficiente na experiência subjetiva ou no funcionamento psicológico de certas normas gerais para o indivíduo, durante a vigília, despertando sensações internas ou processos mentais, mudanças nas características formais do pensamento, e imparidade de testes de realidade em vários graus (Ludwig, 1966, p. 227). No seu entender os estados alterados de consciência podem ser produzidos por uma ampla variedade de agentes ou manobras que interferem com o fluxo normal de estímulos sensoriais ou proprioceptivos, a saída normal de impulsos motores, o tom emocional normal, ou o fluxo normal e organização de processos cognitivos, sendo eles a expressão final de caminhos comuns para muitas formas diferentes de expressão e experiência humana, tanto de adaptação como de inadaptção.

Pattison (1968) elabora uma série de conclusões sobre o estudo do fenômeno glossolálico, a saber:

1 - A Glossolalia é um fenômeno antigo e generalizado da maioria das sociedades, ocorrendo mais habitualmente em contextos religiosos. O

fenômeno revela persistência histórica e transversalidades de diversa natureza.

2- Pode ocorrer em função de uma grande síndrome de estados dissociativos, ou pode ocorrer como parte de um comportamento culturalmente adequado. Como é o caso das comunidades de fé de tradição e cultura pentecostal ou carismática, entre outras, considerando a segunda hipótese.

3- A Glossolalia não está relacionada de todo com variáveis específicas de personalidade. Não será necessariamente resultante de qualquer perturbação de personalidade, estado dissociativo ou inadaptação.

4 - A Glossolalia pode configurar um comportamento psicopatológico desviante ou um comportamento normal, esperado, dependendo do contexto sociocultural. Ou seja, o fenômeno glossolálico não deve ser analisado e catalogado à revelia do contexto sócio- cultural e também espiritual-religioso em que ocorre.

5- A prática glossolálica é uma forma de discurso parcialmente desenvolvido em que o aparelho de pensamento-discurso da pessoa é empregue para uma variedade de funções intrapsíquicas.

6- A Glossolalia pode acompanhar a regressão psicopatológica, ou pode ser uma forma de regressão saudável ao serviço do self, conduzindo a modos mais criativos de vida. Ou seja, tanto pode configurar dificuldades psicológicas como uma estratégia positiva e saudável de desenvolvimento do indivíduo.

Maliska (2008) avança igualmente também algumas conclusões:

1- A Glossolalia, enquanto verbalização, é “um dizer para nada comunicar, uma enunciação sem enunciado, que está fora do padrão linguístico; mas que, ao mesmo tempo, permite que uma língua seja falada.” (p. 2-3).

2- Não se tratando propriamente de uma língua, a Glossolalia é uma condição para que haja línguas. Ela é a riqueza do dizer pelo simples dizer, é o ato enunciativo que não traz um enunciado nem performativo, nem constativo, é uma pura enunciação. As glossolalias são palavras sem memórias, pelo facto de não representarem qualquer vinculação com a etimologia, a semântica ou a raiz. “São sem memória porque elas não possuem passado, não cumprem com o destino de toda língua que, de acordo com Saussure (1984), é de ser um passado que se atualiza em cada ato de fala.” (p. 4).

3- A tentação de encontrar um sentido no discurso glossolálico, como se tivesse necessariamente um sentido escondido nalguma parte ainda por descobrir, reflete a nossa dificuldade em lidar com enunciações desprovidas de sentido ou formas disponíveis de interpretação. Segundo Certeau (1980), a história da Glossolalia não passa de “um esforço para conduzir esta delinquência vocal a uma ordem de significados.” (p. 6).

4- A Glossolalia “é de fundamental importância para a existência das línguas.” (p. 6). Certeau afirma sobre o fenômeno que, excluindo todas as línguas, ele é “o dizer de cada língua, ou sem o qual nenhuma língua é falada. Ele tem valor metalinguístico em relação à enunciação. Ele isola o dizer de todo dizer. Neste espaço teórico de tipo vocal, o dizer pode-se dizer ele mesmo” (Certeau, 1980, citado por Maliska, 2008, p. 6).

5- O discurso glossolálico pode ainda ser considerado como uma pré-linguagem, uma espécie de balbúcio que posteriormente se manifesta no sujeito “como um resto vocal daquilo que permaneceu nele, desse momento mítico que antecede a linguagem. Um resto que retorna na voz, não como um resquício, mas como aquilo que caracteriza a própria voz, o resto como aquilo que permanece” (Certeau, 1980, citado por Maliska, p. 6-7).

CONCLUSÃO

Assim, o fenômeno da Glossolalia nas comunidades de fé de tradição pentecostal, só por si, não pode ser interpretado necessariamente como desviante ou patológico, uma vez que o seu significado é determinado e deve ser interpretado tendo em conta o contexto sócio-cultural. Trata-se dum comportamento aprendido, enquadrado pela comunidade dos fiéis e inspirado por uma doutrina bíblica, por uma teologia específica e por uma tradição espiritual e religiosa. O discurso glossolálico do falante será reconhecido pelo grupo como enquadrado no setting religioso tradicional, no universo cultural onde se enquadram os membros do grupo e onde esse mesmo grupo se posiciona no domínio das crenças e da práxis.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOURGUIGNON, Erika (1973). *Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change*. Columbus: Ohio State University, 7-8.

Bíblia. Português. *A Bíblia Sagrada*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969. Edição Revista e Atualizada no Brasil.

CERTEAU, Michel de (1980). *Utopies vocales: glossolalies*. *Revue Traverses*, 20 (la voix, l'écoute). Paris, Nov., 26-37.

- DAVIDSON, W. D. (1965). Psychiatric Significance of Trance Cults. Proceedings of the 121st annual mtg. American Psychiatry Association.
- GOODMAN, Felicitas Daniels (1996). Las Múltiples Caras de las Posesiones. *Alteridades*, (6) 12, Iztapalapa: Universidad Autónoma Metropolitana, México, 101-116.
- GORSUCH, R. L. (1988). Psychology of religion. *Annual Review of Psychology*, 39.
- GRUDEM, Wayne (2000). *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today*. Crossway Books, second edition, 190, 210.
- LEWIS, Ioan (1986) *Religion in Context. Cults and Charisma*. Cambridge University Press, 28.
- LUDWIG, Arnold (1966). Altered States of Consciousness. *Arch. Gen. Psychiat.*, 15, 225- 234.
- JONES, Steve (2014). *A Promessa da serpente*. Lisboa: Temas e Debates-Círculo de Leitores.
- JONES, Stanton (1994). A constructive relationship for religion with the science and profession of psychologist: (Perhaps the boldest model yet). *American Psychologist*, 49 (3).
- LINDBLOM, Johannes (1980). *Prophecy in Ancient Israel*. Philadelphia: Fortress Press, 35.
- MALISKA, Maurício Eugênio (2008). Polifonia e Polirritmia Vocal: a glossolalia na constituição subjetiva. *Anais do CELSUL*. Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), 1-8.
- NORAGER, Troels (1996). Metapsychology and discourse: A note on some neglected issues in the psychology of religion. *International Journal for the Psychology of Religion*, 6 (3), 139-149.
- PATTISON, E. M. (1968). Behavioral Science Research on the Nature of Glossolalia. *Science in Christian Perspective*, September, n. 20, 73-86. Retrieved from file:///C:/Users/User/Desktop/Doutoramento/Artigos%20Glossolalia/Science%20in%20Christian%20Perspective.htm.
- SAUSSURE, Ferdinand de (1984). *Curso de Linguística Geral*. São Paulo: Cultrix, 9.
- SPERRY, Roger Wolcott (1988). Psychology's mentalist paradigm and the religion/science tension. *American Psychologist*, 43 (8), 607-613.
- OLIVEIRA, José H. Barros de (2000). *Psicologia da Religião*. Coimbra: Ed. Almedina, 40, 132, 139, 141-142.
- WILSON, Robert (1993). *Profecia e Sociedade no Antigo Israel*. São Paulo: Ed. Paulinas, 277.

NARRAR PARA TRANSMITIR A FÉ: reflexões sobre teologia narrativa na Igreja Assembleia de Deus no Brasil

Pedro Jônatas da Silva Chaves²

RESUMO

Acredita-se que para o pentecostalismo brasileiro a fé deixou de envolver conhecimento, crença e confiança para tornar-se algo emocional, usado quando houver pouca evidência. Dessa forma, o presente texto objetiva desenvolver uma reflexão prática sobre a transmissão de fé através das narrativas experiências comuns entre os fiéis ligados a Igreja Assembleia de Deus no Brasil. Esse artigo foi elaborado como resultante de uma pesquisa de caráter qualitativa adotando o método de investigação analítico-bibliográfico. Para atingir o objetivo proposto, o texto está baseado principalmente no pensamento do teólogo João Batista Libanio, que demonstrou interesse a respeito da teologia narrativa. O resultado aponta que o excesso de intelectualização dos saberes que cria conceitos abstratos – como é próprio da teologia dogmática – provoca umareação de afastamento de muitas comunidades religiosas, embora as narrativas de experiências existenciais sejam facilmente compreendidas e aceitas pela maioria dos grupos sociais por contaque, a narração, leva a todos, independente de sua classe social e educacional, a compreender aquilo que apenas uma minoria

² Graduado em Ciências Teológicas pela Faculdade Boas Novas de Ciências Teológicas, Sociais e Biotecnológicas(FBN) e Bacharel em Teologia pelo Instituto Bíblico das Assembleias de Deus (IBAD). Atualmente é graduandoem Pedagogia na Universidade Estadual do Ceará (UECE) e cursa especialização em Gestão Escolar e Coordenação Pedagógica pela Faculdade Kurios (FAK).

entendia pela forma conceitual. Atrelado ao fato que a Igreja Assembleia de Deus é uma denominação que valoriza a narração, mesmo de forma inconsciente, ela possui a teologia narrativa como sua forma de ensino e proclamação. A contribuição deste texto consiste em ser mais um esclarecimento que a teologia pentecostal é racional ao seu jeito e que oferece, em conjunto com as demais teologias, novas possibilidades de interpretar a fé cristã.

PALAVRAS-CHAVE: Teologia Narrativa. Metáfora. Igreja Assembleia de Deus.

INTRODUÇÃO

É prática comum de todos os povos sempre contar suas experiências através de narrativas. De fato, contar histórias é uma atividade comum exercida pela maioria dos seres humanos, seja ela pela via oral ou escrita. Semelhantemente os escritos bíblicos possuem essa característica, pois de acordo com Daniel Marguerat, “80% do texto bíblico é feito de narrativas. A Bíblia é um dos mais antigos tesouros narrativos da humanidade”.³ Aproximadamente 20% dos relatos bíblicos que não são narrativas, constituem-se de “textos legislativos, normas morais, prescrições higiênicas, cartas de admoestação, louvores, ações de graças, etc”.⁴ Como afirma

³ MARGUERAT, Daniel. Ler a Bíblia como uma narrativa. Um novo método de leitura, disponível em:

<www.faculdadejesuita.edu.br>, acesso em 7 de outubro de 2012.

⁴ WEINRICH, Harald. *Teologia Narrativa*, Concilium, 85, n. 5, p. 571, 1973

Libânio, “a Escritura está cheia de narrações. Estranho que se tenha esquecido da sua importância na teologia”.⁵

No momento da narração, os ouvintes são como que levados aos ambientes das histórias/estórias⁶ onde se sentem como se estivessem observando tudo de perto. E não só isso, o ouvinte se sente como parte dos enredos, pois sentem na pele tudo que se fala. Isso é devido o fato da histórias/estórias serem contadas a partir da experiência pessoal do narrador, daqueles que ouvem ou de ambos. O texto bíblico que está registrado no livro do Deuteronômio no capítulo 6 e versículos de 5 a 9 afirma:

*Ame o Senhor, o seu Deus, de todo o seu coração, de toda a sua alma e de todas as suas forças. Que todas estas palavras que hoje lhe ordeno estejam em seu coração. Ensine-as com persistência a seus filhos. Converse sobre elas quando estiver andando pelo caminho, quando se deitar e quando se levantar. Amarre-as como sinal nos braços e prenda-as na testa. Escreva-as nos batentes das portas de sua casa e em seus portões.*⁷

De acordo com Sherron Kay George,⁸ os judeus, embasados nesse texto, repassavam os grandes acontecimentos do passado da nação como forma didática para que todos viessem a conhecer o seu Deus e dos seus antepassados. É interessante observar que o Deus dos judeus muitas vezes

⁵ LIBÂNIO, João Batista. Linguagens sobre Jesus: linguagens narrativa e exegética moderna. – vol. 2 – São Paulo: Paulus, 2012, p. 15.

⁶ Diferentemente da história que busca apresentar fatos verídicos, a estória não se preocupa com a veracidade do relato, visto que sua preocupação reside no resultado que exerce nos ouvintes. Cf. Dicionário Houaiss, estória consiste em uma narrativa de cunho popular e tradicional; narrativa em prosa ou verso, fictícia ou não, com o objetivo de divertir e/ou instruir o ouvinte ou o leitor.

⁷ Bíblia. Bíblia Sagrada Nova Versão Internacional; traduzida pela Comissão de Traduções da Sociedade Bíblica Internacional. – São Paulo: Editora Vida, 2007, p. 242.

⁸ GEORGE, Sherron K. Igreja Ensinadora: Fundamentos Bíblicos- Teológicos e Pedagógicos da Educação Cristã. – Campinas-SP: Ed. Luz Para o Caminho, 1993, p. 13.

se apresenta como o Deus de alguns personagens históricos como Abraão, Isaaque e Jacó. Isso demonstra a grande importância que a história tinha tanto para o povo como para Deus. De modo geral, as narrações judaicas estavam atreladas à memória. Antônio Magalhães descreve o papel da memória:

A memória é, do ponto de vista teológico, não somente uma lembrança de algo aconteceu, mas uma incursão mística naquilo que aconteceu e da forma como aconteceu. [...] Ter memória é ser membro, ser incorporado a uma mensagem, não é somente recordar que ela foi anunciada um dia.⁹

Isso evidencia a força que uma história juntamente com a memória exerce sobre o ouvinte. Outro texto que incentiva a contagem das histórias vividas pelo povo está também registrado no livro do Deuteronômio ainda no capítulo 6 e versículos 20 a 23:

No futuro, quando os seus filhos lhes perguntarem: ‘O que significam estes preceitos, decretos e ordenanças que o Senhor, o nosso Deus, ordenou a vocês?’ Vocês lhes responderão: ‘Fomos escravos do faraó no Egito, mas o Senhor nos tirou de lá com mão poderosa. O Senhor realizou, diante dos nossos olhos, sinais e maravilhas grandiosas e terríveis contra o Egito e contra o faraó e toda a sua família. Mas ele nos tirou do Egito para nos trazer para cá e nos dar a terra que, sob juramento, prometeu a nossos antepassados.’¹⁰

Os judeus contavam e recontavam suas histórias oralmente aos descendentes. Dessa forma, a oralidade judaica em relação à sua história marcou toda a história da nação, sendo demonstrado principalmente nos escritos sagrados. Também, toda forma de ensino era através de narrações das suas histórias. O ouvinte-aluno deveria repetir constantemente para não

⁹ MAGALHÃES, Antonio. Uma Igreja com Teologia. – São Paulo: Fonte Editorial, 2006, p. 47.

¹⁰ Bíblia. op. cit., p. 243.

esquecer. Apenas para exemplificar, John Stott levanta que a história daquele povo estava intrínseca até na concepção de culto nos Salmos:

A definição básica de culto nos Salmos é “louvar o nome do Senhor”, ou “tributar ao Senhor a glória devida ao seu nome”. E ao inquirirmos o que significa o seu “nome”, verificaremos que é a soma total de tudo o que Ele é e fez. [...] Israel não cultuava a Deus na forma de uma divindade distante ou abstrata, mas como o Senhor da natureza e das nações, como alguém que se revelara através de atos concretos, criando e mantendo o seu mundo, e redimindo e preservando o seu povo. Israel tinha bons motivos para adorá-lo pela sua bondade, por suas obras e por “todos os seus benefícios”.¹¹

Percebe-se também que Jesus Cristo nunca usou conceitos para apresentar a suaverdade. Ele simplesmente contava histórias/estórias. Em determinado momento reinterpreta as histórias do Antigo Testamento e, em outro momento, se apropriando da realidade diária das pessoas, contava as suas estórias muitas vezes em forma de parábolas. É importante observar que

uma estória não se discute a verdade ou o real acontecimento do relato. Importa a narrativa, o significado que ela carrega e também a reação que ele desencadeia no ouvinte, imitando a ação narrada. Tomemos como exemplo a parábola do bom samaritano. No final, Jesus diz: “Vai e faz tu a mesma coisa”.¹²

A estória não perde o seu valor por não ser factual. Ao usar as parábolas, a Bíblia nunca registrou que alguém indagou Jesus sobre a veracidade de suas estórias e, tão pouco Ele comprovou a veracidade delas.¹³

¹¹ STOTT, John R. W. *Crer é também pensar*; tradução de Milton A. Andrade. – São Paulo: ABU Editora, 2001, p. 30-31.

¹² LIBANIO, 2012, op. cit. p. 35.

¹³ WEINRICH, op. cit., p. 571, 1973.

Portanto, nos tempos bíblicos tudo era transmitido oralmente. As várias experiências existenciais do povo de Israel, os relatos dos profetas e os discursos tanto de Jesus como dos apóstolos não tinham dificuldades de serem propagadas e entendidas pelo povo. Essa transmissão era feita basicamente através da metáfora. Esta é uma linguagem clara e sem utilização de conceitos formados. Alessandro Rocha afirma que

*a metáfora apresenta-se como instrumento fenomenológico para a compreensão das experiências religiosas, com suas vivências e sua comunicação. [...] Sua relevância está na capacidade de produzir significado no interior de grupos que partilham os mesmos signos e comungam de um mesmo universo de significação.*¹⁴

Apesar de a metáfora ter sido a forma de transmissão do Evangelho nos tempos bíblicos, isso não demorou muito tempo para mudar. A narração tão valorizada perderia espaço para outro método de transmissão do Evangelho. Dessa forma, é preciso identificar historicamente a desvalorização da metáfora e seu atual retorno ao cenário da reflexão teológica, principalmente por conta do crescimento da produção acadêmica desenvolvida por estudantes pentecostais.

1. Cristianismo e filosofia grega

Harald Weinrich faz a seguinte afirmação: “o cristianismo, porém, não permaneceu na sua forma de sociedade de narração: no contato com o mundo helenístico, na realidade, ele perdeu a sua inocência narrativa”.¹⁵

¹⁴ ROCHA, Alessandro Rodrigues. Teologia Sistemática no Horizonte Pós-Moderno: um novo lugar para a linguagem teológica. – São Paulo: Editora Vida, 2007, p. 46.

¹⁵ WEINRICH, op. cit., p. 573, 1973.

Diante disso, é preciso entender essa perda da narração no contato com o mundo helênico.

Quando o cristianismo rompeu as barreiras territoriais de Israel e se espalhou pelo Império Romano de cultura helênica, uma mudança radical aconteceu na sua forma de comunicar, pois a partir desse momento passaria a ser necessário defender a fé cristã dos ataques externos e internos. Logo, para deixar o discurso aceitável diante da nova cultura, aconteceu uma harmonização da teologia cristã com os métodos da filosofia grega, principalmente a lógica para se chegar ao conhecimento do que é verdadeiro e falso e, a metafísica para se chegar e compreender essa verdade. Alessandro Rocha comenta acerca desses dois métodos criados por Parmênides:

Tanto a lógica (com seus princípios de identidade e não-contradição quanto a metafísica (em sua identificação da verdade como não-esquecimento do contemplado no invisível) permitem que Parmênides afirme a univocidade da verdade, a qual se funda não no interior da existência, mas em outra dimensão, própria da essência.¹⁶

A metafísica acreditava que a realidade era subjacente ao mundo físico. Alessandro Rocha descreve o resultado da substituição do discurso metafórico pelo metafísico:

Aquilo que na literatura teológica pós-apostólica era dito pela perspectiva metafórica, ou seja, que transbordava a capacidade delimitadora da palavra, passaria a ser submetido gradativamente à necessidade de definição, tendo a palavra, como recipiente dos sentidos, de abrigar todos eles. O dizer metafórico aberto à equivocidade seria substituído pelo dizer metafísico gerador de

¹⁶ ROCHA, op. cit., p. 32.

*conceitos unívocos. Nesse sentido, há uma subtração dos elementos propriamente religiosos e um impedimento às interpretações espontâneas e populares.*¹⁷

Um bom exemplo disso são os concílios. Ali era o momento para unificar o discurso teológico, definindo racionalmente de acordo com essas influências e desconsiderando qualquer interpretação, onde muitas vezes quem pensasse diferente era taxado e condenado como herege. Todos deveriam pensar e reproduzir aquilo que fosse determinado pela Igreja enquanto instituição. “Nos primeiros séculos da igreja, os intelectuais ora flertavam com a filosofia, ora criticavam”.¹⁸ Pode-se dizer que Justino Mártir, que já era filósofo antes de se tornar cristão, eos pais alexandrinos Clemente e Orígenes foram os primeiros a flertarem com os métodos filosóficos para pensar a teologia cristã.¹⁹ Para não deixar de citar um que mantinha uma postura contrária a filosofia, entra em cena Tertuliano que “apontou a filosofia como raiz de todo heresia, e insistia que a sabedoria deste mundo era vã”.²⁰ Diferentemente de Tertuliano, mas indicando que a filosofia seria a grande responsável pelas heresias por ter tratado os relatos bíblicos que muitas vezes foram escritos em forma de metáforas em relatos metafísicos, Alessandro Rocha faz o seguinte comentário: “A metáfora religiosa das primeiras gerações cristãs, foi transmutada em metafísica literal no processo de sistematização e de proselitismo resultante da aproximação da cultura helênica com sua filosofia”.²¹

¹⁷ Ibid., p. 51.

¹⁸ BROWN, Colin. *Filosofia e Fé Cristã*. – São Paulo: Vida Nova, 2007, p. 17.

¹⁹ ROCHA, op. cit., p. 57.

²⁰ BROWN, op. cit., p. 18.

²¹ ROCHA, op. cit., p. 48.

Na Idade Média (século V até o XV), toda reflexão teológica levava a sério a relação com a filosofia. Agostinho recebeu grande influência do pensamento platônico. Platão, através do seu dualismo, afirma que o mundo das ideias é onde se encontra a verdade e que esse mundo físico não passa de sombra do mundo das ideias. Como Platão acreditava que o ser humano reencarnava após morrer, o conhecimento do outro mundo está de forma inconsciente na alma do homem, tendo este que lembrar o que já sabe no seu inconsciente. Essa doutrina, que é chamada de reminiscência, afirma que uma boa forma de se chegar ao conhecimento é o diálogo. Este conhecimento se dá principalmente no campo da ética, mas as verdades profundas dão somente quando a alma deixa sua prisão, o corpo físico.²²

Dessa forma, Platão estabelece um paradigma na filosofia grega no que diz respeito à teoria do conhecimento. [...] A multiplicidade das coisas visíveis ganham unidade em sua essência. Assim, o múltiplo só pode ser dito com base em sua unidade, que se encontra fora dele. Todo conhecimento com esse paradigma privilegia as essências de tal forma que as identifica com o real. O real não é o visível, mas o invisível. Não é o sensível, mas o inteligível. O realismo platônico é, portanto, estritamente metafísico.²³

Agostinho de Hipona, por sua vez, não concordando em parte com a doutrina da reminiscência de Platão, mas reinterpretando, afirmou que o conhecimento se dá através da iluminação. Somente o divino contém as verdades eternas. Dessa forma, toda a teologia cristã que tem como uma das

²² CHAMPLIN, R.N., P.h. D. Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia vol. 5. – 10ª ed. – São Paulo: Hagnos, 2011, p. 290.

²³ ROCHA, op. cit., p. 37-38.

suas principais bases o pensamento de Agostinho, passa a ter na metafísica o meio de se chegar à verdade. O resultado disso foi

*um método que parte de cima para baixo, que impõe o dogma sobre a multiplicidade de situações concretas, sendo, nesse sentido, apriorístico. As respostas já estão elaboradas, antes mesmo de as perguntas serem feitas. Reproduz-se dessa forma, na dimensão metodológica, a superposição da essência sobre a existência concreta.*²⁴

A fé cristã a início se utilizou dos métodos da filosofia grega como forma de comunicação compreensível para a cultura helênica. Contudo, como afirma Alessandro Rocha, “continuar assumindo a metafísica no discurso teológico é permanecer afirmando anacronicamente a superioridade de uma cultura em detrimento da nossa, constituída de homens e mulheres concretos e históricos”.²⁵ Enrijecer a união da teologia cristã com a filosofia para dar sentido a outras culturas não helênicas foi um grande erro cometido, pois “a forma de compreender a realidade própria da metafísica transformou-se, no entanto, em impossibilidade de diálogo com outras culturas”.²⁶

2. Breve nota sobre o surgimento da teologia narrativa

Como resultado da crítica ao programa liberal, surge à teologia pós-liberal. Na verdade, surgem teologias pós-liberais. Uma delas foi à teologia narrativa. Conforme Miller & Grenz:

²⁴ Ibid., p. 64.

²⁵ Ibid., p. 72.

²⁶ Ibid., p. 101.

*Os teólogos que advogam esse tipo de teologia estão preocupados em encontrar um modo de superar a crise de identidade atual do cristianismo. No âmago dessa crise, dizem, jaz o silêncio da Escritura na igreja, que para os teólogos da narrativa se deve, em parte, a leituras individualistas da Bíblia. Some-se a isso o desaparecimento de uma percepção da tradição teológica e a perda de importância da teologia para a vida pessoal e comunitária dos cristãos.*²⁷

Apesar de todo um desenvolvimento para resultar na teologia narrativa, suas raízes são complexas e não cabe uma descrição profunda neste trabalho. O que cabe dizer é que a teologia narrativa teve seu início na Yale Divinity School localizada em New Haven, Connecticut, Estados Unidos da América. Um dos passos decisivos para seu surgimento foi quando em 1974 um livro do teólogo Hans Wilhelm Frei intitulado *The eclipse of biblical narrative* [O eclipse da narrativa bíblica] foi publicado.

Outro texto muito importante foi escrito em 1984 por George Lindbeck chamado *Nature of doctrine* [A natureza da doutrina]. Alister McGrath descreve em que consistia essa obra:

*Esta rejeita as abordagens “cognitivo-proposicionais” em relação à doutrina como pré-modernas e as teorias liberais “expressivo-experienciais” como algo que falhava em levar em conta tanto o aspecto da diversidade de experiências humanas, quanto da função mediadora da cultura para o pensamento e a experiência humana. Lindbeck desenvolveu o que chama de uma abordagem “linguístico-cultural”, que engloba as principais características do pós-liberalismo.*²⁸

²⁷ MILLER, Ed. L.; GRENZ, Stanley J. Teologias contemporâneas; tradução Antivan G. Mendes. – São Paulo: Vida Nova, 2011, p. 231.

²⁸ MCGRATH, 2005, op. cit., p. 158.

Na continuação, McGrath explica a abordagem linguístico-cultural:

*A abordagem linguístico-cultural nega a existência de alguma experiência humana universal não-mediada, que exista fora da linguagem e da cultura humanas. Antes, essa abordagem enfatiza que o cerne da religião está viver dentro de uma tradição religiosa e histórica específica, internalizando suas ideias e valores. Essa tradição toma por base um conjunto de ideias mediadas pela história, em relação às quais a narrativa representa um meio particularmente adequado de transmissão.*²⁹

Foi assim que se deu o seu surgimento, que segundo Libânio, “o excesso de intelectualização da fé provocou, sob a forma de reação, a descoberta da teologia narrativa”.³⁰ A narração sobre a vida de Jesus mostrou um Deus de compaixão que a cristologia dogmática ofuscou. Entretanto, é importante frisar que a teologia narrativa “não é somente ‘objeto material’ das hermenêuticas teológicas, ela se constitui como teologia, interpretação, reconstrução da fé nos diferentes caminhos trilhados pelos grupos e pelas comunidades”.³¹ Emvez de entregar pronto, a teologia narrativa exige que o leitor ou ouvinte que dê vida as histórias/estórias. Ou seja, o leitor ou o ouvinte participam ativamente da narração.

3. Narração e a cultura local

Atualmente torna-se muito importante atentar a pergunta do teólogo Meinrad Hebdia: “Teria Deus, de fato, condenado a massa de nossos irmãos cristãos a repetir mecanicamente palavras e fórmulas estranhas a seu universo de pensamento, interpretadas para eles pelos poucos teólogos

²⁹ Ibid., p. 158.

³⁰ LIBANIO, 2012, op. cit. p. 18.

³¹ MAGALHÃES, op. cit., p. 98.

desculturados e ocidentalizados?”.³² A negação da diversidade e a imposição de um discurso unívoco gera falta de diálogo com as comunidades locais e, conseqüentemente, estas são desvalorizadas quando não se encaixa no paradigma da univocidade.

É preciso ter em mente que não cabe mais um discurso unívoco. Ou seja, “não se deveriamais falar de discurso teológico, mas de discursos teológicos. Tanto a dimensão do discurso quanto a da teologia são pluralizadas”.³³ Essa pluralidade surge devido a varias visões que cada comunidade possui de Deus, que nascem das experiências existenciais com esse Deus. Com isso, o conhecimento teológico não se trata de argumentos unicamente teóricos e conceituais. Trata-se de conhecimento prático. A comunidade por sua vez organiza de forma sistemática suas experiências de fé da forma que achar que deve ser feito. Afirmar que cada comunidade tem o direito de construir seu próprio sistema de fé não é cair em uma contradição. Contradição seria se uma comunidade quisesse impor seu sistema à outra cultura por achá-la superior.

Quando é tirada essa liberdade das comunidades criarem seus sistemas a partir de suas culturas e de suas experiências sob a alegação que essa liberdade é um retrocesso visto que nega as normais universais da racionalidade, a teologia passa a ser juíza. O resultado disso foi mortes e guerras em nome da “ortodoxia”, com se pode ver na história da igreja. Conforme Antônio Magalhães, “a teologia tem três públicos: a academia, a cultura/a sociedade, a igreja. Cada um destes públicos requer um domínio

³² HERBA, apud ROCHA, op. cit., p. 94.

³³ Ibid., p. 135.

próprio, uma linguagem própria, muitas vezes temas próprios”.³⁴ Então, se existe a insistência em continuar com um discurso unívoco através da imposição de uma “ortodoxia” absoluta, que seja feita nas academias que concordem com esse paradigma. A diversidade cultural pede uma teologia que fale a sua realidade e que responda assuas indagações do dia-a-dia.

Conforme Javier Garibay,

*[A teologia narrativa] não é um conjunto de ideias, feitas e fechadas, que outros elaboram, e que agora nós temos de aprender. Trata-se, pelo contrário, de contar e narrar os acontecimentos que entre nós aconteceram: de descobrir aí sinais da presença e da ação de Deus; e de responder ao chamado à conversão formulada num projeto de ação.*³⁵

Essa experiência de fé se trata de dizer o indizível através das narrações. Para que essa experiência seja compreendida, deve ser mediada pela cultural local, pois se não for assim, o discurso poderá não ser compreendido e, com isso, ser irrelevante. É por isso que a cultura local deve ser o *locus*³⁶ de qualquer discurso teológico. Alessandro Rocha afirma que “a linguagem que permite a mediação cultural não é outra se não a nossa – a linguagem dos homens e mulheres de existência concreta, condutora de suas utopias e, portanto, carregada de histórias e ideologias e vazada de esperanças”.³⁷ E acrescenta:

É, portanto, fundamental perceber que a linguagem – e, por conseguinte, a mediação cultural – não é um simples apetrecho

³⁴ MAGALHÃES, op. cit., p. 12.

³⁵ GARIBAY, 1985-6 apud LIBANIO, 2012, op. cit. p. 18.

³⁶ Essa palavra latina significa lugar. Aqui tem o sentido de lugar original e originante do discurso teológico.

³⁷ ROCHA, op. cit., p. 83.

*(destinado a campo da oratória) do discurso teológico, e sim a chave hermenêutica para compreendê-lo, pois é em sua dimensão e domínio que se elabora o método que o possibilita.*³⁸

Dessa forma o *Sitz im Leben*³⁹ se torna necessário para qualquer construção teológica. É preciso valorizar as compreensões de Deus que cada comunidade formou durante a sua existência a través do relacionamento com esse Deus. Conforme Bruno Forte, “uma teologia asséptica, construída fora da luta do impacto entre o Evangelho e a história real, corre o risco de ser infiel tanto à Palavra de Deus como à situação concreta dos homens”.⁴⁰ Quando o preconceito negativo cessar, todos perceberam que existe mais convergência do que divergência entre as teologias.

4. Teologia narrativa e a Igreja Assembleia de Deus no Brasil

A teologia narrativa nega a busca por entender a realidade somente através dos conceitos metafísicos. A Igreja Assembleia de Deus no Brasil está longe de explicar a realidade conceitualmente. Ela valoriza argumentos que partem da experiência de fé de um indivíduo ou mais. Ou seja, apesar de existir atualmente uma grande valorização da teologia narrativa, é preciso identificar que suas características podem ser percebidas facilmente no pentecostalismo e, mais especificamente, na Igreja Assembleia de Deus no Brasil. Destarte, Johann Baptist Metz identifica que “grupos e ‘movimentos’ periféricos, na maior parte das vezes, não argumentam. Antes, eles narram, ou melhor, eles tentam narrar”.⁴¹ E o que a Igreja Assembleia de Deus no

³⁸ Ibid., p. 83.

³⁹ Expressão alemã que significa lugar na vida, ambiente existencial ou contexto.

⁴⁰ FORTE, Bruno. *A Teologia como Companhia, Memória e Profecia: introdução ao sentido e ao método da teologia como história*; tradução João Rezende Costa; revisão H. Dalbosco. – São Paulo: Ed. Paulinas, 1991, p. 65.

⁴¹ METZ, Johann Baptist. *A Fé em História e Sociedade*. – 1ª ed. – São Paulo: Paulinas, 1981, p. 244.

Brasil fez e ainda faz é narrar. Narração está que “contém em si e produz também elementos e estruturas argumentativas”.⁴² Ou seja, a narração também se vale dos conceitos. O problema está quando a narração passar a servir “apenas de ilustração e esclarecimento ‘para o povo’ de uma ideia [sic] sublime”.⁴³

Como afirma Libânio, “o universo conceitual não dá conta de tudo. A narração contém elementos que ultrapassam as formalizações conceituais. Condensa, simplifica, torna mais acessíveis eventos fundadores da existência humana”.⁴⁴ E mesmo sabendo que essas histórias/estórias de cada comunidade são carregadas de sentimentos e significados, é preciso saber que existe uma má narrativa que a cada momento adentra pelas portas das Igrejas pentecostais. Essa narração influenciada pelo capitalismo e o mercado de consumo mundial propaga uma mensagem que incentiva os ouvintes a se acomodarem e realizarem algumas exigências instantâneas, que muitas vezes se tratam de compra de artifícios “ungidos”, orações no monte ou dízimos elevados, como forma de solução para os seus problemas imediatos. Sobretudo, a verdadeira narração tem como objetivo sempre levar indivíduos a desejar a comunhão com Deus e buscar o desenvolvimento integral de sua comunidade.

A Igreja Assembleia de Deus no Brasil publicou, através de sua casa editora, diversos livros que tratam de biografias de pessoas que contribuíram para o desenvolvimento do movimento pentecostal no país. Esses relatos têm o seu grande valor, pois segundo Libânio,

⁴² Ibid., p. 254.

⁴³ Ibid., p. 254.

⁴⁴ LIBÂNIO, 2012, op. cit., p. 7.

*a Tradição cristã conhece inúmeras narrativas de vida que se tornaram riquíssima fonte teológica. Excelem naturalmente as Confissões de Santo Agostinho e tantas outras obras, como os Atos dos Mártires, a beleza de Os Fioretti de São Francisco, a Autobiografia de Inácio de Loyola, o Diário de Raissa Maritain, A montanha dos sete patamares de Thomas Merton, Confiteor de Paulo Setúbal etc. Merecem ser incluídos na teologia narrativa afrescos, vitrais, esculturas, iluminuras que retratam a história da salvação, personagens bíblicos, cenas evangélicas.*⁴⁵

Percebe-se que não somente as biografias, mas tudo que possa transmitir a fé de uma comunidade se torna uma narração. Isso evidencia ainda mais que existe uma relação da teologia narrativa com a Igreja Assembleia de Deus no Brasil, pois esta “desloca a discussão eclesiológica da questão institucional formal para a comunitária-vivencial”.⁴⁶

O movimento pentecostal por associar as manifestações carismáticas que o caracteriza como sendo a volta dos dons espirituais da igreja do primeiro século,⁴⁷ transforma as suas narrações em histórias/estórias que muitas vezes se assemelham aos relatos do cristianismo da era apostólica. O pentecostalismo, acreditando na contemporaneidade dos dons espirituais, tem como característica marcante as manifestações de glossolalia. De acordo com Menzies & Menzies, o apóstolo Paulo tem sua pneumatologia voltada para o aspecto soteriológico.

⁴⁵ Ibid., p. 20.

⁴⁶ MAGALHÃES, op. cit., p. 20.

⁴⁷ SOUZA, Alexandre Carneiro. Pentecostalismo: de onde vem, para onde vai? : Um desafio às leituras contemporâneas da religiosidade brasileira -Viçosa: Ultimato, 2004, p. 17.

Diferentemente, Lucas, em sua obra de dois volumes, trabalha a pneumatologia como fonte de poder para o serviço e testemunho do evangelho.⁴⁸

A Igreja Assembleia de Deus no Brasil sempre deu ênfase a manifestações carismáticas. Assim como o evangelista Lucas, mas sem desvalorizar o aspecto soteriológico trabalhado pelo apóstolo Paulo, os assembleianos valorizam o poder do Espírito Santo como impulso para uma proclamação evangelística de modo eficaz. Daí surge uma exaltação a Terceira Pessoa da Trindade. A busca pelo poder que procede do Espírito Santo se torna algo indispensável para um verdadeiro pentecostal, passando a ser buscado pela grande maioria. É fácil perceber no final da mensagem, o pregador chamando na frente aqueles que querem ser batizados no Espírito Santo. Também, campanhas de orações são realizadas para receberem tal poder. Portanto, o Espírito Santo passar a ser tema de pequenos e grandes eventos que retratam a ênfase pneumatológica assembleiana.

Todavia, existem aqueles que não concordam com a ênfase pentecostal na Terceira Pessoas da Trindade. João Batista Libânio é um deles. Este afirma que

o Espírito reúne as pessoas em torno a Jesus para segui-lo, para ser igreja. A ação do Espírito é sempre cristológica e eclesial e nunca em oposição a ambos. Pelo Espírito somos chamados, como comunidade, a professar a fé.⁴⁹

⁴⁸ MENZIES, William W. No Poder do Espírito: fundamentos da experiência cristã: um chamado ao diálogo; tradução Heber Carlos Campos. – São Paulo: Editora Vida, 2002, p. 60.

⁴⁹ LIBÂNIO, João Batista. Religião e Teologia da Libertação. In: SUSIN, Luiz Carlos (org.) Sarça Ardente; Teologia na América Latina: prospectiva. - São Paulo: Paulinas, 2000, p. 123.

Diante dessa fala, pode-se perceber a sua objeção à ênfase no Espírito Santo de forma individual. Recentemente em uma entrevista ao programa *Religare Conhecimento e Religião* da TV Horizonte em Belo Horizonte/MG, tendo como apresentador Flávio Senra, João Batista Libânio afirma que a teologia pneumatológica não é uma teologia profunda. Sua afirmação se sustenta na interpretação que ao voltar ao Pai, Jesus Cristo nos deixou o Espírito Santo para nos lembrar do que Ele, Jesus, disse e fez. Para Libânio, a verdadeira teologia pneumatológica é aquele que exalta o Jesus histórico, não a que se foca Nele, o Espírito Santo, separada dos demais membros da Trindade Santa. Libânio ainda afirma que o Espírito tem como função unira Primeira e a Segunda Pessoa da Trindade, Pai e Filho e, que os atuais movimentos voltados para o Espírito Santo têm esquecido Jesus, o andarilho.⁵⁰

Possivelmente Libânio esteja embasado na concepção pneumatológica que predomina no Ocidente. Antônio Magalhães explicou essa visão ocidental:

Espírito é o servo e o enviado de Cristo. Eis um bom resumo da forma como a teologia ocidental delimitou a relação pneumatologia e cristologia. O Espírito como a confirmação subjetiva da objetividade da revelação em Cristo (Barth) surge quase como um paradigma da teologia ocidental. A revelação de Deus, segundo Barth, dá-se de fora para dentro, não é resultado do esforço humano. Esta revelação é voltada, porém, para nós. O Espírito Santo sendo o lado subjetivo da revelação mostra Deus dentro de nós. Na relação com a cristologia, Barth parte do princípio que o Espírito Santo garante interiormente

⁵⁰ LIBANIO, João Batista. *A Teologia Hoje*. Belo Horizonte, 2011. Entrevista concedida ao programa *Religare Conhecimento e Religião* em 26 de setembro de 2011. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=FeiJMVZsCCY&feature=related>>. Acesso em: 29 out. 2012.

à pessoa sua participação na revelação, atualizando o testemunho a respeito de Cristo. Esta atualização é entendida não como ampliação do elemento cristológico, mas como confirmação do já foi dito e vivido. Cristologia é o plano objetivo da fé, pneumatologia serviria como confirmação subjetiva da experiência de fé.⁵¹

Pode ser percebida a similaridade no discurso do Libânio com a descrição feita por Magalhães. Este também contribui com um bom argumento validando a pneumatologia pentecostal:

Contrariando Barth e um grande número de teólogos ocidentais, o Espírito não é uma mera confirmação subjetiva da presumida objetividade da revelação de Deus em Cristo. Muitas vezes vemos narrativas do Cristo bíblico apontando o Espírito Santo como responsável pela própria direção, execução e definição de conteúdo da missão. Se em algumas tradições o Espírito é enviado por Jesus Cristo, em outras a consciência messiânica e a missão são determinadas pela atuação do Espírito em Jesus. Poderíamos dizer que, ao contrário do que Barth e uma boa parte da tradição ocidental creem, Jesus é uma confirmação localizada, específica, sui generis da manifestação mais ampla de Deus como Espírito que tudo transfunde e recria. Jesus Cristo é uma expressão original desta atuação omni-abrangente que o Espírito possibilita, mas é este que antecede àquele, que dá sentido aos seus gestos e à sua mensagem. Jesus Cristo é também a expressão mais plena da ação do Espírito no mundo.⁵²

Dando um total valor a pessoa do Espírito Santo, os pentecostais passaram a buscar um relacionamento direto com Ele. Esse relacionamento começa basicamente no recebimento de “poder” que é o batismo no Espírito Santo. É fácil ser constatado que ao receber esse “poder” o indivíduo começa

⁵¹ MAGALHÃES, op. cit., p. 69.

⁵² Ibid., p. 71-72.

a desejar ser mais útil no Reino de Deus. As consequências são vista por sua maior dedicação a pregação e ao ensinamento da Bíblia, como uma busca por fazer sempre o que é correto para não “magoar” a Terceira Pessoa da Trindade. Este passa a ser aquele companheiro diário que alegra e fortalece quando tudo está em trevas. O pentecostal sente como se tivesse um relacionamento íntimo e constante com Ele.

Portanto, a pneumatologia pentecostal é basicamente a visão de um Deus que se relaciona com sua igreja na atualidade. Dessa forma, é preciso que seja dada grande importância à visão de Deus que o pentecostal possui, já que essa parte de uma experiência existencial comesse Deus Espírito. As narrações dos assembleianos surgem da intervenção direta do Espírito Santo no drama da vida de cada indivíduo. Lembrando que a teologia narrativa “é perceber que Deus falou e continua falando, usou os verbos do passado e se presentifica nos verbos marginais de muitos grupos que desconhecem o poder formal de uma tradição”,⁵³ é preciso reconhecer que a teologia assembleiana tem uma enorme contribuição a dar a todos.

Para se distanciar de uma teologia rígida e fria, buscará diálogo cristãos através de símbolos, já que de acordo com Libânio o símbolo diferencia dos conceitos:

A linguagem simbólica responde-lhe melhor à natureza. Entra-se em outra lógica, própria das imagens e diferentes da dos conceitos. O conceito ambiciona a exatidão, a univocidade. Sofre com a equivocidade e com a analogia. O símbolo, por natureza, provoca a diversidade de sentidos. Sorriu para alguém: ironia? desprezo? carinho? acolhida? timidez?. O símbolo prova menos, mas sugere

⁵³ Ibid., p. 114.

mais. Não permite que se chegue a conclusões “preto no branco”, mas aproximativas.⁵⁴

O símbolo despertará a imaginação do fiel para contemplar as grandezas de Deus. Caso surja oposição à linguagem simbólica por desmerecer os conceitos, vale à pena lembrar os opositores que “não existe palavra sem ícone, conceito sem imagens. O problema para a teologia cristã é quando determinada imagem ocupa o lugar absoluto de Deus, mas mesmo o protestante mais radical terá imagens que o acompanham”.⁵⁵ O conceito mesmo sendo muitas vezes difícil de compreensão ao ser compreendido cria naturalmente imagens na mente daquele que chegou a compreensão.

O diálogo também envolverá conceitos. Mas estes deverão ser transmitidos pela via do símbolo. Libânio comenta como se dá o ensinamento de conceitos difíceis nas comunidades de base:

As discussões difíceis e complexas terminam frequentemente com encenações, com quadros, com desenhos, com apresentação de elementos simbólicos. O que os relatórios eruditos dos assessores não conseguem condensar nem sintetizar, os grupos traduzem em símbolos. O mistério da vida do povo, de sua relação com Deus – no fundo, sua teologia – exprime-se em simbolismo.⁵⁶

O exemplo exposto por Libanio já pode facilmente ser identificado nas comunidades pentecostais pertencentes à Igreja Assembleia de Deus no Brasil, pois a Igreja Assembleia de Deus no Brasil tem dado espaço para apresentação do Evangelho através dos teatros, pantomimas, musicais, coreografias, fantoches e filmes. Essa forma de narrar se torna eficaz no

⁵⁴ LIBANIO; MURAD, 2011, op. cit., p. 80.

⁵⁵ MAGALHÃES, op. cit., p. 17.

⁵⁶ LIBANIO; MURAD, 2011, op. cit. p. 81.

trabalho de comunicar de forma compreensível a mensagem cristã. Libanio afirma que “a narração mostra algo visível em vista de algo invisível. Assume as cores de evento, que nos aponta para traços, marcas, pegadas de Deus, portanto, para algo além do narrado”.⁵⁷ Essas formas citados não tem como objetivo apresentar mais um espetáculo para o público. Antes, tem como objetivo levá-los além para refletir sobre a grandiosidade de Deus e, assim, render honra a Ele e reconhecê-lo como Senhor de suas vidas.

Muitos podem pensar que esses meios não conseguem apresentar de forma completa uma determinada parte do Evangelho. Contudo, é preciso entender o que explica Bruno Forte:

*Para que esta teologia seja significativa e libertadora, não se lhe pede dizer tudo ou explicar tudo; se o fizesse, seria outro produto da ideologia moderna. Também não se lhe pede que se cale, caindo na insignificância mais completa. Pede-se-lhe que recorde a Origem, dela fazendo memória de acordo com as santas narrativas da fé; pede-se-lhe que aponte para a Pátria, pressentida na promessa, mas não ainda possuída; pede-se-lhe que inquiete o presente, denunciando os seus ídolos totalizantes, mas também as quedas no negativo sem esperança. Desta teologia se requer que fale de Deus como serva humilde e não como senhora, que tenda a ele como peregrina rumo à luz, guiada pela estrela da redenção aparecida na noite do tempo, sem seduções de completude e de posse.*⁵⁸

O que Bruno Forte pretende com essa fala é desconstruir qualquer sentimento de pertencimento da totalidade do conhecimento sobre Deus. A narrativa não tem como objetivo apresentar um conhecimento totalizante e absoluto sobre Deus, mas busca levar cada ser humano a desejar estar com

⁵⁷ LIBANIO, 2012, op. cit., p. 18.

⁵⁸ FORTE, op. cit., p. 25-26.

Deus na Nova Jerusalém que desce do alto e ao mesmo tempo leva-os a não se conformar com a situação calamitosa em que se encontra a raça humana de modo geral.

Teologia narrativa tem seu aspecto “arqueológico”, na permanente tentativa de buscar o passado, as diferentes formas de histórias em torno da alteridade divina e da poderosa presença do sagrado, mas só é, de fato, teologia narrativa, porque “escatológica”, ao contar as histórias presentes no intuito de poder contemplar plenitude dos tempos, amanhã melhores, horizontes novos, que se descortinam em meio à mesmice.⁵⁹

O que não pode ser negado é que imagens falam mais que conceitos. Com isso, a narração leva a todos, independente de sua classe social e educacional, a compreender aquilo que apenas uma minoria entendia pela forma conceitual. Ainda, a narração “contém impulso para a ação”,⁶⁰ visto que é através da lembrança e da expectativa de dias melhores que o povo é fortalecido e, com isso, são levados à práxis e conseqüentemente a mudança. Martin Buber descreve o poder da narração:

O próprio narrar é acontecimento; ele tem a unção de uma ação sagrada... A narração é mais do que um reflexo; a essência sagrada, que nela é testemunha, continua a viver nela. Milagre que se narra torna-se, de novo, poderoso... Pediram a um rebi, cujo avô fora discípulo de Baalschem, para contar uma história. “Uma história”, disse ele, “deve-se contar de tal modo que ela própria seja ajuda”. E narrou: “O meu avô era paralítico. Uma vez pediram-lhe para contar uma história do seu mestre. Então ele contou como o santo Baalschem ao rezar costumava dançar e saltar. Meu pai levantou-se e contou; e a narração arrebatou-o de tal maneira, que ele tinha de mostrar,

⁵⁹ MAGALHÃES, op. cit., p. 113.

⁶⁰ Ibid., p. 15.

*saltando e dançando, como o mestre o tinha feito. A partir dessa hora ele estava curado. Assim se devem contar histórias.*⁶¹

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pretendeu-se neste trabalho proporcionar, mesmo que de forma sintética, uma reflexão prática sobre a transmissão de fé através das narrativas experiências comum entre os fiéis ligados à Igreja Assembleia de Deus no Brasil. Para satisfazer este objetivo, foi identificado que o judaísmo e o cristianismo primitivo eram essencialmente comunidades que utilizavam as narrativas experienciais como forma de transmissão. Porém, o cristianismo em contato com a filosofia grega, principalmente a lógica e a metafísica, acabou perdendo sua inocência narrativa, passando a utilizar uma linguagem unívoca. Ou seja, o dizer metafórico aberto à equivocidade foi substituído pelo metafísico que desenvolve-se como um sistema dogmático econceitual.

Discordando de interpretações individualistas e cristalizadas, surge no século XX a teologia narrativa pregando o direito de cada comunidade construir seu próprio sistema de fé. Além disso, ela surge como uma chave hermenêutica que valoriza a tradição oral e escrita de cada comunidade na tentativa de compreender sua fé em Deus. Dessa forma, foi realizada uma abordagem prática da teologia narrativa identificando sua presença no meio assembleiano.

Constatou-se que a teologia narrativa pode muito bem ser percebida na Igreja Assembleia de Deus, pois o dizer conceitual não consegue

⁶¹ BUBER, 1963 apud METZ, op. cit., p. 242.

expressar os sentimentos e significados desenvolvidos pelos fieis assembleianos. O que pode ser dito é que as narrativas levam os ouvintes a desejarem participar dessa experiência pentecostal que sofre intervenção direta do Espírito Santo e transforma algo invisível em visível.

REFERÊNCIAS

- VINGREN, Ivar (tradutor). *Diário do Pioneiro*. 2ª ed. – Rio de Janeiro: CPAD, 2011.
- BERG, Daniel. *Enviado por Deus: memórias de Daniel Berg*. 2ª. ed. - Rio de Janeiro: CPAD, 2011.
- Bíblia. *Bíblia Sagrada Novo Versão Internacional*; traduzida pela Comissão de Traduções da Sociedade Bíblica Internacional. – São Paulo: Editora Vida, 2007.
- BROWN, Colin. *Filosofia e Fé Cristã*. São Paulo, Vida Nova, 2007.
- CAMPOS, Leonildo Silveira; GUTIERREZ, Benjamim. (Editores). *Na força do espírito: Os Pentecostais na América Latina: Um Desafio às Igrejas Históricas*. Tradução Júlio Zabatiero. – São Paulo: Associação Literária Pendão Real, 1996.
- CHAMPLIN, R.N., P.h. D. *Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia vol. 5*. – 10ª ed. – São Paulo: Hagnos, 2011.
- CONDE, Emilio. *História das Assembleias de Deus no Brasil*. 2ª ed. – Rio de Janeiro: CPAD, 2011.
- CORTEN, André. *Os pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil*; tradução de Mariana Nunel Ribeiro Echalar. – Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.
- FORTE, Bruno. *A Teologia como Companhia, Memória e Profecia: introdução ao sentido e ao método da teologia como história*; tradução João Rezende Costa; revisão H. Dalbosco. – São Paulo: Ed. Paulinas, 1991.
- FORTE, Bruno. *Teologia da História: ensaio sobre a revelação, o início e a consumação*; tradução Georges Ignácio Maissiat; revisão Honório Dalbosco. – São Paulo: Paulus, 1995.
- GEORGE, Sherron K. *Igreja Ensinadora: Fundamentos Bíblico-Teológicos e Pedagógicos da Educação Cristã*. – Campinas-SP: Ed. Luz Para o Caminho, 1993.
- GUNDRY, Stanley. *Teologia Contemporânea*. – São Paulo, Editora Mundo Cristão, 1987.
- História das Assembleias de Deus / Casa Publicadora das Assembleias de Deus*. – 2ª Ed. – Rio de Janeiro: CPAD, 1982.

- LIBANIO, João Batista. Linguagens sobre Jesus: as linguagens tradicionais, neotradicionais pós-moderna, carismática, espírita e neopentecostal. – vol.1 - São Paulo: Paulus, 2011.
- LIBANIO, João Batista. Linguagens sobre Jesus: linguagens narrativa e exegética moderna. – vol. 2 – São Paulo: Paulus, 2012.
- LIBANIO, João Batista. Religião e Teologia da Libertação. In: SUSIN, Luiz Carlos (org.) Sarça Ardente; Teologia na América Latina: prospectiva. – São Paulo: Paulinas, 2000.
- LIBANIO, João Batista; MURAD, Afonso. Introdução à Teologia: perfil, enfoques, tarefas. 8ª edição revista e ampliada. – São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- MAGALHÃES, Antônio. Uma Igreja com teologia. – São Paulo: Fonte Editorial, 2006.
- MCGRATH, Alister E.. Teologia Sistemática, histórica e filosófica: uma introdução a teologia cristã; tradução Marisa K. A. de Siqueira Lopes. – São Paulo: Shedd Publicações, 2005.
- MILLER, Ed. L.; GRENZ, Stanley J. Teologias contemporâneas; tradução Antivan G. Mendes. – São Paulo: Vida Nova, 2011.
- NELSON, Samuel. Samuel Nystrom: Pioneiro do ensino pentecostal em escolas bíblicas. – Rio de Janeiro: CPAD, 2008.
- OLIVEIRA, Joanyr de. As Assembleias de Deus no Brasil: Sumário Histórico Ilustrado. – 1ª ed. – Rio de Janeiro: CPAD, 1997.
- PETRRUS, Lewi. Lewi Pethrus: a vida e obra do missionário sueco que expandiu a mensagem pentecostal no Brasil e no mundo / tradução de Samuel Nelson e Tommy Nelson. – Rio de Janeiro: CPAD, 2004.
- ROCHA, Alessandro Rodrigues. Teologia Sistemática no Horizonte Pós-Moderno: um novo lugar para a linguagem teológica. – São Paulo: Editora Vida, 2007.
- SOUZA, Alexandre Carneiro. Pentecostalismo: de onde vem, para onde vai? : Um desafio às leituras contemporâneas da religiosidade brasileira -Viçosa: Ultimato, 2004.
- STOTT, John R. W. Crer é também pensar; tradução de Milton A. Andrade. – São Paulo: ABU Editora, 2001.
- VINGREN, Ivar (tradutor). Despertamento apostólico no Brasil: resumo da missão pentecostal sueca no Brasil / Alguns missionários; traduzido por Ivar Vingre. – Rio de Janeiro: CPAD, 1987.
- WEINRICH, Harald. Teologia Narrativa, Concilium, 85, n. 5, 1973.

A MISSÃO NO NOVO MUNDO: UM DIAGNÓSTICO DE BARTOLMEU DE LAS CASAS

THE MISSION NOT NEW WORLD: A DIAGNOSTIC OF BARTOLMEU DE LAS CASAS

Fernando Cardoso Bertoldo⁶²

RESUMO

Esta pesquisa é uma breve reflexão sobre o pensamento do Frei Bartolomeu de Las Casas (1474-1566) acerca da conquista da América Latina e sua defesa em favor dos povos indígenas. A partir da leitura da obra Único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião, buscarei elementos para compreender a vida, obra e trajetória deste grande defensor dos povos nativos da América Latina. Farei um confronto entre Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda, ao qual, entram em contradição sobre a questão da colonização e a conquista espanhola. Las Casas fará uma grande crítica ao sistema de encomienda. Bartolomeu renuncia a sua encomienda como forma de protesto e adesão a proposta da defesa dos indígenas.

PALAVRAS CHAVE: Evangelização; Bartolomeu de Las Casas; Juan Ginés de Sepúlveda.

⁶² Doutorando em Teologia pela EST (2017). Mestre em Teologia pela PUCRS (2017). Graduação em Psicologia pela PUCRS (2013). Áreas de interesse: Antropologia Teológica, Doutrina da Trindade, Neopentecostalismo. Editor da série Teologia em Diálogo da Revista Filosofia e Interdisciplinaridade.

ABSTRACT

This research is a brief reflection on the thought of the Fray Bartolomé de Las Casas (1474-1566) about the conquest of Latin America and its advocacy on behalf of indigenous peoples. From the reading of the work *One way to attract all people to the true religion*, elements seek to understand the life, work and career of this great defender of the native peoples of Latin America. I will make a confrontation between Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda, which, come into conflict on the question of colonization and the Spanish conquest. Las Casas will make a big criticism of the encomienda system. Bartholomew waive his encomienda to protest and support the proposal of the defense of indigenous people.

KEYWORDS: Evangelization; Bartolome de Las Casas; Juan Ginés de Sepúlveda.

INTRODUÇÃO

Frei Bartolomeu de Las Casas foi um grande defensor dos indígenas. Defendia um processo de colonização pacífica das Américas e considerava os indígenas filhos especiais de Deus que deveriam ser protegidos. Segundo Las Casas, a religião não pode estar ligada a guerra. A pergunta que permeia toda ação evangelizadora de Las Casas, é qual o método de aplicar o Evangelho no contexto da conquista? Para ele existe uma religião verdadeira: o Cristianismo.

Las Casas defende a dignidade dos índios, seus direitos, sua dignidade humana contra posturas que visavam reduzi-los a escravos, passíveis de serem agredidos em sua humanidade, cultura, sociedade e religião, isto é, a

fé não pode ser imposta, pois está além da compreensão racional. A fé, na visão de Las Casas, é algo bom. Esta pesquisa tem por objetivo revelar que Bartolomeu de Las Casas defende o respeito a dignidade do objeto da evangelização.

1. CONTEXTO HISTÓRICO EM QUE VIVEU E ATUOU FREI BARTOLOMEU DE LAS CASAS

Las Casas nasceu em Sevilha, na Espanha, provavelmente no dia 11 de novembro de 1484. Filho de Pedro de Las Casas e Isabel de Sora. Teve quatro irmãs: Isabel, Inez, Catarina e Marina. Sua primeira formação se dá na Escola Catedral de Sevilha, onde dois de seus tios são professores.⁶³ No dia 13 de fevereiro de 1502, com 18 anos, Las Casas parte para a América, juntamente com seu pai e doze missionários, desembarcam na Ilha Espanhola, no Haiti. Las Casas fica impressionado com a acolhida dos nativos. Todavia, os espanhóis têm o pensamento voltado às riquezas naturais do local e o desejo de explorá-las. O pensamento de Las Casas situa-se no século XVI. Seus escritos relatam como os nativos viviam naquela época e o "impacto" que sofreram após a invasão espanhola. Os comportamentos e condutas do dominador e do dominado são relatados em detalhes.

No quarto Domingo do Tempo do Advento, em preparação ao Natal, Las Casas ouve a pregação do Frei Antônio Montesinos, sobre o Profeta Isaías: "Eu sou a voz daquele que clama no deserto" (Is 40, 3-5).⁶⁴

⁶³ JOSAPHAT, Frei Carlos. Las Casas: Todos os direitos para todos. São Paulo: Ed. Loyola, 2000, p. 43.

⁶⁴ "Esta voz lhes está bradando: vocês estão todos em pecado mortal, nele vivem e morrem, pela crueldade e tirania que praticam contra esse povo inocente. Digam: com que direito e com que justiça vocês mantêm estes índios em tão cruel e horrível servidão? Com que autoridade vocês têm feito

Imaginemos a reação dos espanhóis ao ouvirem tal sermão. Em reação, os frades dominicanos são ameaçados com todas as formas de sanção e, até mesmo, de expulsão.

A notícia da pregação na Celebração do Frei Montesinos chegou à Espanha, desagradando o Bispo Juan de Fonseca, que incentivou o superior dos dominicanos, Alfonso de Loyasa, a enviar uma carta de repreensão ao líder dos dominicanos, Frei Pedro de Córdoba. O teor da carta era em tons fortes e ameaças de excomunhão. Montesinos foi proibido de falar nos púlpitos e chamado à Espanha para esclarecer as suas palavras contra os espanhóis colonizadores. Apesar das muitas vitórias dos dominicanos, uma coisa não conseguiram: extinguir o sistema de encomiendas.

Las Casas, jovem clérigo encomiendero, que tocado pelo sermão de Montesinos, devolve as terras e índios que recebera dos Reis Fernando e Isabel e começa a defender com muita intensidade e convicções a causa dos indígenas. Por influência direta de Las Casas, foram aprovadas as Leis Novas, as quais protegiam os indígenas e extinguíam o sistema de encomienda.

Em 1513, Las Casas, assume uma nova missão como capelão militar em Cuba. Será responsável em catequizar os índios e instruir os militares com formação cristã. Em Cuba, na Festa de Pentecostes, do Espírito Santo, Las Casas assume realmente o projeto de defesa dos direitos dos indígenas,

guerras tão detestáveis contra esta gente que estava tranquila e pacífica em suas terras, onde as multidões incontáveis delas, com mortes e dantes nunca ouvidos, vocês exterminaram? Como vocês os mantêm na opressão e na fadiga, sem dar-lhes de comer e curar-lhes as enfermidades que contraem em razão dos excessivos trabalhos que vocês lhes impõem? Eles chegam a morrer, ou, para melhor dizer, vocês os matam para arrancar e adquirir ouro cada dia. [...] Estejam certos: no pecado em que estão, vocês não poderão salvar-se mais do que os mouros ou turcos que recusam a fé em Jesus Cristo" (JOSAPHAT, 2000, p. 52-53).

será seu defensor contra a imposição espanhola da conquista. "A invasão espanhola no continente americano transformou-se em trágico destino dos nativos".⁶⁵ Bartolomeu de Las Casas foi um personagem profético que denunciou as barbáries cometidas contra os povos indígenas.

Las Casas renuncia a sua encomienda⁶⁶ como forma de protesto e adesão a proposta de defesa dos indígenas. Em 1524, Las Casas foi nomeado pelo Rei "Procurador dos Índios" e faz a sua profissão religiosa na Ordem dos Dominicanos. "Foi o primeiro presbítero ordenado no Novo Mundo. Uma nova fase e grave responsabilidade nascia na agitada vida de Las Casas e, com ela, maiores exigências humanas e cristãs".⁶⁷ Em 1543 foi nomeado bispo de Chiapas, no México, onde defendeu a libertação e a dignidade dos povos indígenas.

É relevante afirmar que ter o domínio sobre os povos indígenas era indispensável para que os espanhóis pudessem alcançar o controle das terras almeçadas. A invasão da América Latina se dava paralelamente ao domínio dos habitantes de cada região invadida. Esse domínio era feito através da imposição de valores europeus aos povos indígenas. Os meios utilizados pelos invasores espanhóis levavam em consideração estritamente o progresso financeiro dos reino da Espanha.

Na verdade, os invasores tentavam fazer com que os povos indígenas nativos passassem do processo de rejeição à invasão espanhola para uma

⁶⁵ HOFFNER, Joseph. Colonialismo e Evangelho, Ética do Colonialismo do Século de ouro. Rio de Janeiro: Editora da Usp, 1973, p. 175.

⁶⁶ Encomienda foi uma instituição jurídica imposta pela coroa espanhola para regular o recolhimento de tributos e circunscrever a exploração do trabalho escravo dos indígenas.

⁶⁷ GALMÉS, Lorenzo. Bartolomeu de Las Casas. Defensor dos direitos humanos. Trad. M. Cecília M. Duprat. São Paulo: Ed. Paulinas, 1991., p. 34.

aceitação da presença dos invasores em suas terras. A questão religiosa foi um caminho para a dominação. No entanto, os índios eram voltados às suas crenças e aos seus deuses. Para os nativos era difícil entender o cristianismo, uma vez que, os seus representantes estavam invadindo o seu território.

Nesse sentido, os colonizadores investem no movimento da evangelização, que iniciou na Europa, denominado Catequese pelos padres jesuítas, com a intenção de realizar as chamadas conversões coletivas, isto é, uma grande quantidade de índios era reunida para ser evangelizada de uma só vez para acelerar o processo de dominação. Bartolomeu de Las Casas critica a forma com que os espanhóis estão impondo a fé, uma vez que, segundo ele, o entendimento dos indígenas acerca da fé e do Deus dos espanhóis era para justificar o massacre cometido pelos invasores.⁶⁸ Escreve Las Casas que "Ésta es la fama y honra que Dios e nuestra fee há ganado com los cristianos que han ido a las índias".⁶⁹

1.1 Protesto de Las Casas contra a encomienda

Bartolomeu de Las Casas (1484-1566), era encomendero⁷⁰, frade dominicano e bispo de Chiapas, mais conhecido como "defensor dos índios".

⁶⁸ Na obra *Brevíssima Relação da Destruição das Índias*, Las Casas narra muitas das crueldades cometidas pelos espanhóis: "Os espanhóis, com seus cavalos, suas espadas e lanças começaram a praticar crueldades estranhas; entravam nas vilas, burgos e aldeias, não poupando nem as crianças e os homens velhos, nem as mulheres grávidas e parturientes e lhes abriam o ventre e as faziam em pedaços como se estivessem golpeando cordeiros fechados em seu redil. Faziam apostas sobre quem, de um só golpe de espada, fenderia e abriria um homem pela metade, ou quem, mais habilmente e mais destramente, de um só golpe lhe cortaria a cabeça, ou ainda sobre quem abriria melhor as entranhas de um homem de um só golpe" (LAS CASAS, *Brevísima relación de La destrucción de las Indias*. Barcelona: Orbis, 1986., p. 33).

⁶⁹ LAS CASAS, 1986, p. 30.

⁷⁰ Muitos encomenderos abusaram de suas vantagens e prerrogativas, maltrataram os índios e impuseram-lhes trabalhos excessivos, descuidaram de sua educação humana e formação cristã e, apesar do regulamento do tempo, lugar e condições de trabalho que as leis prescreviam, os fatos

É um dos personagens mais evidenciados da História da América do século XVI, pois teve uma atuação política intensa nesse período em defesa dos indígenas. Las Casas denunciou a realidade desumana dos indígenas por meio de sua obra. Percebeu a intenção dos espanhóis na tarefa da dizimação, ameaça e destruição voltada aos indígenas. Duas obras importantes sobre este processo de colonização feito pelos espanhóis são *Brevíssima* e *História das Índias*, onde Las Casas escreve sobre a Conquista espanhola nas diversas regiões do Novo Mundo. O objetivo da *Brevíssima* era denunciar a dizimação indígena e solicitar a suspensão das encomiendas.

Em 1511 aconteceu o primeiro protesto de Las Casas contra a encomienda. Os espanhóis mostravam-se cada vez mais desumanos e assustadores no tratamento dado aos índios. Os dominicanos foram os primeiros a levantar uma voz profética e evangélica contra este sistema de opressão e escravidão voltado aos indígenas.

A bula *Sublimis Deus* de 9 de junho de 1537, promulgada pelo Papa Paulo III, assinalou um momento importante no pensamento de Las Casas, pois declara os índios seres humanos, dotados por isso das mesmas qualidades humanas. A bula foi considerada a primeira declaração universal dos direitos humanos. A Carta Magna afirmou: "Nós, ainda que indignos, exercemos na terra o poder de Nosso Senhor. Consideramos que os índios são verdadeiros homens". Havia obstáculos para impedir a atuação da Igreja junto aos índios. O Papa Paulo III afirmava que os índios "não somente são

culminaram em estado de opressão que bem se poderia qualificar de escravidão indígena. [...] Especialmente desastroso foi o repartimento de inúmeros índios em benefício do rei e das altas personagens da corte, todos ausentes e sem nunca terem pisado o solo das índias, mas beneficiados pela exploração dos indígenas levada em frente, em seu nome, muito frequentemente por desalmados capatazes. A ânsia de enriquecimento à custa do índio penetra as mais altas esferas do Estado" (GALMÉS, 1991, p. 13).

capazes de entender a fé católica, de acordo com nossas informações, acham-se desejosos de recebê-la".

2. PERCEPÇÕES SOBRE A CONQUISTA DA AMÉRICA LATINA SEGUNDO O FREI BARTOLOMEU DE LAS CASAS

Este capítulo usará como base de pesquisa a célebre obra Único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião do Frei Bartolomeu de Las Casas. A pergunta fundamental e que acompanhou a vida de Las Casas: "Como anunciar o Evangelho, na forma e do jeito que convêm à elevação dessa mensagem e à dignidade do ser humano a que se destina?".⁷¹ O modo de encaminhar os homens à verdadeira religião deve ser delicado e persuasivo ao entendimento. "O modo de mover e dirigir, de atrair e conduzir a criatura racional ao bem, à verdade, à virtude, à justiça, à fé autêntica e à verdadeira religião deve ser conforme ao modo, à natureza e à condição dessa criatura racional".⁷² É um modo que respeita a dignidade e a cultura dos nativos. "A fé implica assentimento da inteligência ao que se crê. Assentir é o que propriamente se denomina crer. Ora, segundo Santo Agostinho, crer é pensar com assentimento".⁷³ Bartolomeu defende que para crer é preciso que aconteça o processo de persuasão com razões. A Sagrada Escritura ajuda a compreender este processo de persuasão: "Tendo o pensamento do Senhor, tratamos de persuadir os homens" (1Cor 2, 16); "Entrando na sinagoga e durante três meses falava com confiança, discutindo sobre o Reino de Deus e tentando convencê-los" (At 19, 8). "Logo, o modo de instruir os homens na reta fé e na verdadeira religião deve

⁷¹ LAS CASAS, Bartolomeu de. Único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião. Obras completas I. Trad. Noelia Gigli, Hélio Lucas. São Paulo: Paulus, 2005., p. 33.

⁷² LAS CASAS, 2005, p. 64.

⁷³ LAS CASAS, 2005, p. 66.

persuadir o entendimento e atrair, estimular e exortar a vontade".⁷⁴ Santo Agostinho entende que para atrair à fé e à religião cristã é preciso conquistar, ensinar e convencer com ânimo os seus ouvintes. Já Santo Tomás entende que o modo de transmitir a ciência teológica deve incluir a narração de sinais, isto é, através de realidades sensíveis.

O modo que Jesus Cristo instituiu a missão foi suave e pacífico: "quando enviou os santos apóstolos e discípulos para pregar aos judeus, enviando-os como a um estádio, a fim de que pouco a pouco se preparassem e exercessem para a futura luta com todo o orbe da terra, que iam enfrentar".⁷⁵

Segundo o Frei Carlos Josaphat "Las Casas incluirá a Bula Sublimis Deus em seu livro O único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião comentando-a com entusiasmo. Tanto mais que nele reconhecia, [...], o núcleo do seu pensamento [...]".⁷⁶ Bartolomeu de Las Casas entendeu que a questão indígena era a questão central para a vida e missão na América Latina. Entendia que todos os homens e mulheres são livres pelo direito natural, uma vez que, a imagem de Deus está presente em todo o ser humano. A partir dessa visão, Las Casas afirma que a escravidão natural não existe, e a escravidão legal é um fenômeno acidental, ligado as circunstâncias históricas que devem ser separadas. Esse foi o grande tema de discussão com Juan Ginés de Sepúlveda, onde veremos no próximo capítulo desta pesquisa.

⁷⁴ LAS CASAS, 2005, p. 73.

⁷⁵ LAS CASAS, 2005, p. 139.

⁷⁶ JOSAPHAT, 2000, p. 105.

3. QUESTÕES CONTRADITÓRIAS SOBRE O DIREITO DA GUERRA NO PROCESSO DE COLONIZAÇÃO ENTRE LAS CASAS E SEPÚLVEDA

O humanista Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) afirma que "o bispo Las Casas nega o poder real e atual de Jesus Cristo sobre o todo o criado, defende a idolatria, concorda com os sacrifícios humanos e falsos deuses, nega o dever da moral objetiva".⁷⁷ Tais questões são frutos do debate entre ambos realizado na cidade de Valladolid, Espanha, em 1550 e 1551.

A questão se dava em torno das perguntas: 'Os índios são seres livres ou escravos naturais?'; 'Os índios têm alma?' Las Casas busca assegurar a identidade e a dignidade dos índios americanos, enquanto Sepúlveda, defende a condição dos índios e não humanos, isto é, de animais, visando legitimar a escravização, a conquista e a colonização espanholas que estavam acontecendo no Novo Mundo. Las Casas consegue uma grande vitória contra Sepúlveda, quando ao saber da obra *Demócrates Segundo* ou *das Justas Causas da Guerra contra os Índios*, que era extremamente lesiva à causa indígena, consegue evitar a sua publicação.

Sepúlveda defendia nesta obra que os índios eram seres inferiores e de costumes bárbaros. Entendia que o índio devia se submeter ao povo espanhol, de costumes mais civilizados e mais cristãos, portanto, seres superiores. Ele entende que a guerra contra os índios se justifica como castigo pelos crimes que eles cometem contra a lei natural com sua idolatria e sacrifícios de vítimas humanas aos deuses.

⁷⁷ GALMÉS, 1991, p. 242-243.

Caso os índios se recusassem a serem submetidos ao domínio espanhol, era justificada a guerra contra eles para forçá-los a se submeterem. Ele ressalta que os infiéis não podem ser castigados somente por sua infidelidade, ou seja, por não serem cristãos. O que significa a punição é a prática de idolatria ou de outros pecados contra a lei natural, os quais a Igreja está obrigada a combater. Sendo assim, justifica-se, que pela autoridade pontifícia, os reis e príncipes, façam guerra contra os dominados.⁷⁸

Em meio a este debate, o Imperador Carlos V convocou 14 teólogos reconhecidos da época, que se reuniram em Valladolid, em 1550 e 1551, para decidir sobre a questão referente ao processo de conquista: era justa a guerra movida contra os índios com o fim de submetê-los ao cristianismo?

Sepúlveda, grande opositor de Las Casas, afirma que os índios deviam ser considerados escravos por natureza e que não pecam contra a Lei Natural, uma vez que, não as observam. Por que entre eles "pessoas inocentes são sacrificadas em muitos lugares e os pecados, como idolatria, o pior de todos, estão espalhados entre eles".⁷⁹ Sepúlveda invoca São Tomás para justificar essa visão. S. Tomás afirma que é lícito fazer guerras aos pagãos que ofendem a fé cristã com blasfêmias e idolatrias (S. Th. 2.2q.949.3 ad 2). Sepúlveda entende que o "direito natural deve ser restringido àquilo que seja a opinião dos homens doutos, de tal maneira que compete aos povos de superioridade natural e ética determinar aquilo que seja justo por natureza".⁸⁰ Entende que é necessário que os índios se

⁷⁸ "O Papa tem pois poder sobre todas as nações não somente para predicar o Evangelho, mas também para obrigar aos povos, se lhes for possível, a observar a lei natural a qual todos os homens estão submetidos" (GARCIA-PELAYO. Introducción. In: SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios. México: Fondo de Cultura Económica, 1941., p. 63).

⁷⁹ Democrates Alter, Sive de Justis Belli Causis, p. 310, apud HOFFNER, 1973, p. 219.

⁸⁰ GARCIA-PELAYO, 1941, p. 9.

submetam ao império dos homens civilizados e cristãos autênticos, no caso, os espanhóis, para que abandonem essa prática da lei natural. Afirma ainda, que declarar guerra contra os infiéis é um meio para abrir caminho ao processo de evangelização através da pregação do Evangelho.

Las Casas rebate esta posição de Sepúlveda, afirmando que os índios estão sob a proteção da Igreja: "Tais pessoas pertencem potencialmente à Igreja; portanto, estão sob sua proteção; deste modo corresponde à Igreja e ao Papa, que é sua cabeça, velar para que obtenham a salvação".⁸¹

Portanto, compete a Igreja zelar pela proteção dos povos indígenas. Las Casas afirma que o sacrifícios de pessoas, segundo a tradição indígena, faz menos vítimas do que a guerra, por isso é um princípio aceitável, poderíamos dizer, um mal menor.⁸² Fazer guerra, segundo Las Casas, para abrir caminho à pregação do Evangelho é um ato contrário ao próprio Evangelho.

Em defesa aos sacrifícios humanos relacionados aos deuses que os povos indígenas adoravam, Las Casas escreve que "a opinião que os índios têm sobre seus deuses, sobre os sacrifícios que devem oferecer e sobre as coisas que devem ser sacrificadas, estão comprovadas pelo consenso geral de todos os povos conhecidos nas índias".⁸³

⁸¹ LAS CASAS, 2005, p. 248.

⁸² "Se se encontram infiéis que cometem tal classe de crime, isto é, sacrificam crianças para oferecê-las aos deuses ou para comê-las, mesmo que à Igreja corresponda pôr remédio para suprimir este mal, nem sempre se lhes deve fazer a guerra, mas se deve ponderar muito essa questão, pois não devemos declará-la para impedir a morte de uns tantos inocentes se com isso sacrificarmos uma multidão de homens sem que eles mereçam, nem se com isso destruímos reinos inteiros e incutirmos nas almas daqueles o ódio à Religião Cristã de maneira que para sempre se neguem a ouvir o nome de Cristo ou sua doutrina, o que seria certamente contrário ao fim a que pretende Deus e a Igreja" (LAS CASAS, 2005, p. 251).

⁸³ LAS CASAS, 2005, p. 276.

Juan Ginés de Sepúlveda tinha uma visão somente da cátedra.⁸⁴ Diferentemente de Las Casas que conviveu com os índios e conhecia sua cultura. Las Casas parte da realidade da terra, da natureza, da água para demonstrar que seus habitantes são saudáveis, racionais, vivem em harmonia entre si e com a natureza.

Descreve a vida moral, as virtudes e qualidades dos povos indígenas, no âmbito familiar e social. Las Casas levou a paz, a justiça e a palavra em vez da espada ou da coação. Nele há uma defesa ardente dos índios como seres humanos, considerados até mais cristãos que os conquistadores, uma vez que, tinham costumes que valorizava o coletivo e não somente o individual.⁸⁵

Podemos afirmar que a teoria da escravidão natural tornou-se o tema central da discussão sobre a política colonial espanhola: "Debaixo do manto de autoridade indiscutível de Aristóteles era encontrada uma solução simples que tinha um grande poder de convencimento e fornecia uma base teórica

⁸⁴ Existem outras causas de guerra justa menos frequentes, mas nem por isso menos justas, fundadas no direito natural e divino; e uma delas é a permissão para submeter com armas, se outro caminho não for possível, aqueles que por condição natural devem obedecer a outros, mas se recusam a fazê-lo. Os grandes filósofos declaram que esta guerra é justa por lei da natureza" (SEPÚLVEDA, 1941, p. 81).

⁸⁵ "Os índios são nossos irmãos, pelos quais Cristo deu sua vida. Por que os perseguimos sem que tenham merecido tal coisa, com desumana crueldade? O passado, e o que deixou de ser feito, não tem remédio; seja atribuído à nossa fraqueza sempre que for feita a restituição dos bens impiamente arrebatados [...]. Sejam enviados aos índios pregoeiros íntegros, cujos costumes sejam espelho de Jesus Cristo e cujas almas sejam reflexos das de Pedro e Paulo. Se for feito assim, estou convencido de que eles abraçarão a doutrina evangélica, pois não são néscios nem bárbaros, mas de inata sinceridade, simples, modestos, mansos e, finalmente, tais que estou certo que não existe outra gente mais disposta do que eles a abraçar o Evangelho, o que, uma vez por eles recebido, é admirável com que piedade, ardor, fé e caridade cumprem os preceitos de Cristo e veneram os sacramentos [...]" (LAS CASAS, 1550 apud SUESS, Paulo (Org.). A conquista espiritual da América espanhola. Petrópolis: Vozes, 1992., p. 543).

para a resolução jurídica".⁸⁶ Las Casas era um autodidata. Grande parte de seu conhecimento teórico foi adquirido durante o retiro de dez anos no convento dominicano em Santo Domingo e também ao longo de sua vida, incentivado pelo debate e pela polêmica.

Assim, ao enfrentar Sepúlveda, que era um grande filósofo e historiador, conhecedor de Aristóteles, Las Casas, que nunca frequentou bancos universitários, viu-se diante da necessidade de estudar a fundo a obra aristotélica. Adquiriu um amplo conhecimento, principalmente de suas obras ético-políticas, e passou a utilizar o pensamento do filósofo grego na defesa da causa indígena. Las Casas entende que os príncipes cristãos e a Igreja não têm jurisdição para impor um castigo aos índios pelos crimes cometidos contra a lei natural. A partir da lei racional de Santo Tomás de Aquino, Las Casas afirma a existência de um direito natural à liberdade inerente a todo ser humano.⁸⁷

CONCLUSÃO

Bartolomeu de Las Casas foi um grande defensor dos povos indígenas. Segundo ele, a Igreja deve exercer a sua jurisdição a fim de promover a salvação das almas de todos os homens. Las Casas defende que os sacrifícios humanos são práticas aceitáveis, portanto, não devem ser reprimidas e

⁸⁶ TOSI, Giuseppe. Aristóteles e a escravidão natural. Boletim do CPA. Campinas, n. 15. p. 71-100, jan./jun. 2003, p. 51.

⁸⁷ "Considerando que, por natureza, todos os homens são iguais, Deus não faz uns servos de outros, mas a todos concede uma igual liberdade, e o motivo é que a natureza racional, segundo Santo Tomás, lhe é própria, não se orienta a outro ser como a sua finalidade, como o homem ao homem. De fato a liberdade é um direito ínsito aos homens, de modo necessário, e por si. Desde a origem da natureza racional e, por isso, de direito natural, como se afirma no Decretum Gratiani: existe uma única liberdade para todos" (LAS CASAS, apud TOSI, 1998, p. 259).

combatidas. Afirma que os infiéis que nunca professaram a fé cristão não podem ser compelidos pelo Papa a aceitá-la, mas devem ser exortados de forma pacífica, se aceitarem a fé e forem batizados, passarão a pertencer ao rebanho de Cristo e serão súditos da Igreja, submetendo-se à sua jurisdição, isto é, a guerra não se justifica na visão de Bartolomeu de Las Casas. Ficou conhecido como o 'Procurador de los índios'.

Sepúlveda destaca alguns aspectos do comportamento indígena como provas para justificar o direito da guerra: a prática de sacrifícios humanos, canibalismo e idolatria. A guerra contra os índios é justificada como meio para abrir caminho para a implantação e difusão do cristianismo, ou seja, retirar os obstáculos para que o trabalho dos missionários possa acontecer com ênfase implantando o cristianismo. Sepúlveda reconheceu na teoria da escravidão natural, defendida por Aristóteles, um argumento forte para defender os espanhóis e justificar o uso da força para submeter os índios ao domínio da superioridade cultural espanhola.

Em síntese, Las Casas afirma que é necessário garantir a proteção dos indígenas por terem verdadeiros direitos. Em contraposição a Sepúlveda, Las Casas argumenta usando Aristóteles⁸⁸ e Tomás de Aquino na questão da destinação universal dos bens. Afirma que os homens nascem livres e esta liberdade deve ser respeitada. Quando os espanhóis vieram 'colonizar' os povos indígenas, tal liberdade foi ferida no seu entendimento. Bartolomeu de Las

⁸⁸ "Além de não contarem com um poder de mando natural entre eles, os bárbaros encontravam-se numa frustrada situação política, pois estão desprovidos da forma de vida em que a palavra ou o discurso têm sentido. Não ter palavra ou não falar o idioma da polis é simplesmente a expressão da mera subjetividade, ou seja, é a expressão do particular e do imediato, pois assentam suas opiniões em particularidades, sendo impossível, desse modo, sair do particular e do imediato e atingir o geral e o permanente, que são específicos da polis. O discurso da polis, por sua vez, é um discurso emancipado das subjetividades e da satisfação das meras necessidades cotidianas" (BRUGNERA, Nedilson Lauro. A escravidão em Aristóteles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998, 1998, p. 71).

Casas tinha a convicção de que o único modo de atrair e converter os índios ao cristianismo era através da persuasão, sem o uso da violência. A guerra não se justifica.

REFERÊNCIAS

BRUGNERA, Nedilson Lauro. A escravidão em Aristóteles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

GALMÉS, Lorenzo. Bartolomeu de Las Casas. Defensor dos direitos humanos. Trad. M. Cecília M. Duprat. São Paulo: Ed. Paulinas, 1991.

GARCIA-PELAYO. Introducción. In: SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios. México: Fondo de Cultura Económica, 1941.

HOFFNER, Joseph. Colonialismo e Evangelho, Ética do Colonialismo do Século de ouro. Rio de Janeiro: Editora da Usp, 1973.

JOSAPHAT, Frei Carlos. Las Casas: Todos os direitos para todos. São Paulo: Ed. Loyola, 2000.

LAS CASAS, Bartolomeu de. Único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião. Obras completas I. Trad. Noelia Gigli, Hélio Lucas. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. Bartolomeu de. Brevísima relación de La destrucción de las Indias. Barcelona: Orbis, 1986.

SUESS, Paulo (Org.). A conquista espiritual da América espanhola. Petrópolis: Vozes, 1992.

TOSI, Giuseppe. Aristóteles e a escravidão natural. Boletim do CPA. Campinas, n. 15. p. 71-100, jan./jun. 2003.

O DIÁLOGO ENTRE CATÓLICOS E PENTECOSTAIS NO BRASIL: UMA ANÁLISE DO MOVIMENTO ENCRISTUS

André Luís da Rosa⁸⁹

RESUMO

O diálogo entre católicos e pentecostais-carismáticos apresenta-se como um dos principais desafios ecumênicos no Brasil. Em busca de ser uma resposta para este desafio, há 10 anos, desde 2008, surgiu o movimento ENCRISTUS (Encontro de Cristãos em Busca da Unidade e da Santidade), que tem como objetivo realizar encontros de ecumenismo espiritual entre católicos e pentecostais. A pesquisa foi desenvolvida na área das Ciências das Religiões, por isso, não preocupou-se em realizar uma reflexão teológica sobre o diálogo católico-pentecostal, mas apenas uma análise do movimento ENCRISTUS enquanto fenômeno religioso. Assim, na primeira parte deste artigo, apresentar-se-á as questões referentes à origem e visão do ENCRISTUS e, na segunda parte, se analisará essas iniciativas à luz da teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas e da noção de dialogicidade de Paulo Freire. Para tanto, esta parte da pesquisa foi realizada

⁸⁹ Doutorando no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da UFSC. Mestre em Ciências das Religiões pela Faculdade Unida de Vitória. Bacharel em Filosofia pela Faculdade São Luiz. Membro da Rede Latino-Americana de Estudos Pentecostais – Núcleo Brasil (RELEP). Contato: andreldarosa@hotmail.com

principalmente por meio de entrevistas com as principais lideranças católicas e evangélicas do ENCRISTUS.

PALAVRAS-CHAVE: ENCRISTUS. Catolicismo. Pentecostalismo. Diálogo.

INTRODUÇÃO

O diálogo entre católicos e pentecostais-carismáticos apresenta-se como um dos principais desafios ecumênicos no Brasil. Em busca de ser uma resposta para este desafio, há 10 anos, desde 2008, surgiu o movimento ENCRISTUS (Encontro de Cristãos em Busca da Unidade e da Santidade), que tem como objetivo realizar encontros de ecumenismo espiritual entre católicos e pentecostais. Para analisar este movimento, a primeira parte deste artigo tem por objetivo fundamentar uma noção de diálogo. Para isso, apresenta-se sinteticamente a teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas e a noção de dialogicidade de Paulo Freire. Estes conceitos não estão ligados diretamente ao estudo da religião, mas serão aqui utilizados como ideias norteadoras para avaliar e compreender o diálogo entre católicos e pentecostais no ENCRISTUS. No segundo momento, se apresentará um breve histórico do movimento ENCRISTUS, que reúne lideranças de comunidades carismáticas católicas, da Renovação Carismática Católica e de igrejas e ministérios pentecostais independentes. Esse movimento possui como objetivo unir as expressões cristãs que vivenciam em suas comunidades a experiência do batismo no Espírito Santo para orarem juntos. Por fim, para analisar as conquistas ecumênicas do

ENCRISTUS e suas perspectivas de futuro, foram realizadas algumas entrevistas⁹⁰ com suas lideranças.

1. CONCEITO DE DIÁLOGO A PARTIR DE JÜRGEN HABERMAS E PAULO FREIRE

José Maria Monteoliva reflete que considera muito pobre as definições dos dicionários para o diálogo, que o definem apenas como comunicação, discussão e exposição de ideias, pois tais ideias pressupõem apenas a exposição de verdades intocáveis. Para ele, o diálogo deve ser uma atitude bem mais profunda, que é a suspeita de que minha opinião, que acredito ser verdade, não seja tão verdadeira assim, podendo mudar, e a aceitação de que o outro que dialoga comigo pode contribuir com novos dados e perspectivas.⁹¹ Nesta direção, apresentar-se-á agora duas noções de diálogo, a de Jürgen Habermas, provinda da filosofia, e a de Paulo Freire, surgida a partir de sua experiência com a educação popular.

Habermas propõe um modelo ideal de ação comunicativa, em que as pessoas interagem e, por meio da utilização da linguagem, em igualdade de condições para expressarem-se e para produzir opiniões pessoais, organizam-se socialmente, buscando o consenso de uma forma livre de toda coação externa e interna.⁹² Habermas define a ação comunicativa (ação orientada ao entendimento) em oposição à ação estratégica (ação orientada

⁹⁰ Entrevista não é uma simples conversa. É conversa orientada para um objetivo definido: recolher, por meio do interrogatório do informante, dados para a pesquisa. Cf. CERVO, Amado L.; BERVIAN, Pedro A. Metodologia científica. 5. ed. São Paulo: Prentice Hall, 2002. p. 46.

⁹¹ Cf. MONTEOLIVA, José Maria. O diálogo: para a construção do novo homem numa sociedade democrática. São Paulo: Loyola, 1991. p. 11-12.

⁹² Cf. GONÇALVES, Maria Augusta Salin. Teoria da ação comunicativa de Habermas: possibilidades de uma ação educativa de cunho interdisciplinar na escola. Educação e sociedade. Campinas: UNICAMP, a. XX, n. 66, p. 125- 140, 1999. p. 133.

ao êxito). Com relação à linguagem, na ação estratégica ela se limita a instrumento de transmissão de informações, na ação comunicativa aparece como fonte de integração social, geradora de entendimento.⁹³ Com relação aos mundos da vida e do sistema, a ação estratégica está relacionada à lógica do mundo do sistema, pois é impessoal, já a ação comunicativa está relacionada ao mundo da vida, pois trata de relações pessoais, simbólicas e mediadas linguisticamente.⁹⁴ Assim, Habermas entende uma ação como comunicativa

*quando os planos de ação dos atores envolvidos são coordenados não por meio de cálculos egocêntricos do êxito que se quer obter, mas por meio de atos de entendimento. No agir comunicativo os participantes não se orientam em primeira linha pelo êxito de si mesmos; perseguem seus fins individuais sob a condição de que sejam capazes de conciliar seus diversos planos de ação com base em definições comuns sobre a situação vivida. De tal forma, a negociação sobre as definições acerca da situação vivida faz-se um componente essencial das exigências interpretativas necessárias ao agir comunicativo.*⁹⁵

Em outras palavras, resumidamente, José Marcelino de Rezende Pinto explica:

a ação comunicativa sugere, como uma interação de, no mínimo dois sujeitos, capazes de falar e agir, que estabelecem relações interpessoais com o objetivo de alcançar uma compreensão sobre a

⁹³ Cf. BASTOS, Carolina Vieira R. de A; OLIVEIRA, Simone Vinhas. Ação comunicativa e ação dialógica: contribuições para uma educação libertadora. Aprender: caderno de Filosofia e Psicologia da Educação, Vitória da Conquista, a. IV, n. 7, p. 119-134, 2006. p. 124.

⁹⁴ Cf. OLIVEIRA, David Mesquiati de. Missão, cultura e transformação: desafios para a prática missionária comunicativa. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2011. p. 21.

⁹⁵ HABERMAS, Jürgen. Teoria do agir comunicativo: 1. Racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012a. p. 496.

*situação em que ocorre a interação e sobre os respectivos planos de ação com vistas a coordenar suas ações pela via do entendimento.*⁹⁶

Desta forma, a ação comunicativa, como forma de mecanismo da coordenação das ações baseadas na intersubjetividade do entendimento linguístico vai acarretar a total ausência de coerção, já que as posições assumidas deverão levar em conta a possibilidade de que venham a ser contestadas pelos demais, devendo provar-se por suas pretensões de validade, por meio de argumentos racionais, e não por qualquer influência externa ou pelo uso da força. Esse tipo de ação social, dessa forma, assume um caráter emancipatório, pois, na medida em que os homens pensam, falam e agem coletivamente de forma racional, estão se libertando não só das formas de conceber o mundo e a si impostas pela tradição, como das formas de poder hipostasiadas pelas instituições. Por isso, a ação comunicativa torna-se uma maneira de combater o dogmatismo, a dominação social, enfim, qualquer forma de coação interna ou externa imposta aos sujeitos falantes e agentes.⁹⁷

Contrária à ação comunicativa, a ação estratégica está fundamentada em uma posição egocêntrica, pois, para Habermas, “os atores estão exclusivamente orientados para o sucesso [...] eles tentam alcançar os objetivos de sua ação influenciando externamente, por meio de armas ou bens, ameaças ou seduções”.⁹⁸ Assim, a ação estratégica fundamenta uma sociedade com instituições fortes e verdades descritas em tom metafísico,

⁹⁶ PINTO, José Marcelino de Rezende. A teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas: conceitos básicos e possibilidades de aplicação à administração escolar. Paidéia, Ribeirão Preto, fev./ago., p. 77-96, 1995. p. 80.

⁹⁷ Cf. ARAGÃO, 2006, p. 54-55.

⁹⁸ HABERMAS, Jürgen. Consciência moral e agir comunicativo. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p. 164.

influindo sobre os planos de ação, onde até mesmo o uso da violência é justificado para fazer valer a única interpretação tida como possível. Esta lógica busca favorecer o interesse de atores individuais ou institucionais que impõem seus planos de ação, reduzindo o outro a um instrumento para chegar aos seus objetivos.⁹⁹

Quanto a noção de dialogicidade de Paulo Freire, este é um conceito fundamental em sua pedagogia, pois, segundo Leonardo Boff: “toda a pedagogia de Paulo Freire é uma permanente dialogação das pessoas entre si e de todas com a realidade circundante em vista de sua transformação”.¹⁰⁰ Porém, ele apresenta em sua obra o diálogo como um fenômeno humano, dizendo que “o diálogo é uma exigência existencial”,¹⁰¹ podendo, então, ser aplicado a outras realidades humanas. Segundo Maria de Jesus dos Santos, o diálogo em Freire possui os seguintes pressupostos básicos: a autossuficiência é incompatível com o diálogo, não há ignorantes absolutos, nem sábios absolutos: há pessoas que se encontram e buscam saber mais, portanto, é necessário deslocar-se, dar um salto, sair da moldura da autoridade.¹⁰² Ele também defende que o diálogo se dá entre diferentes, nunca entre antagônicos. Entre estes o máximo que pode haver é um pacto. Por exemplo, no caso de opressores e oprimidos, onde o opressor vai justificar os motivos pelos quais considera justo oprimir, ao passo que o

⁹⁹ Cf. OLIVEIRA, David Mesquiati de. Teologia pentecostal dialógica. In: OLIVEIRA, David Mesquiati de (Org.).

Pentecostalismo e diálogo. São Paulo: Fonte Editorial, 2014. p. 24.

¹⁰⁰ BOFF, Leonardo. Prefácio. In: FREIRE, Paulo. Pedagogia de esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido. 22. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2015. p. 9.

¹⁰¹ FREIRE, Paulo. Pedagogia do oprimido. 59. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015. p. 109.

¹⁰² Cf. SANTOS, Maria de Jesus dos. A dialogicidade no pensamento de Paulo Freire e de Hans Georg Gadamer e implicações na cultura escolar brasileira. Cadernos do PET filosofia. Teresina: UFPI, v. 5, n. 10, p. 1-11, jul-dez, 2014. p. 6.

oprimido vai apresentar os motivos pelos quais considera justo não ser mais oprimido. Dentro de um contexto como este, torna-se impossível o diálogo, pois cada um irá conduzi-lo para direções opostas. Entre diferentes, contudo, apesar da diferença entre eles, os objetivos podem ser os mesmos.¹⁰³ Um dos principais conceitos para se compreender a dialogicidade em seu pensamento,

que é o ser humano como inacabado, como inconcluso. A antropologia de Freire concebe o sujeito sempre em construção, fundamentada na consciência do inacabamento, como algo próprio da experiência vital.¹⁰⁴ E, o inacabamento, para Freire, pressupõe uma intersubjetividade com a diversidade dos outros:

*na verdade, seria uma contradição se, inacabado e consciente do inacabamento, o ser humano não se inserisse em um movimento de busca. É neste sentido que, para mulheres e homens, estar no mundo necessariamente significa estar com o mundo e com os outros.*¹⁰⁵

Então, se o ser humano nunca está pronto, acabado, ele é um ser histórico, que se constitui em sua trajetória, e, é o diálogo que produz a história,¹⁰⁶ como afirma Freire: “o diálogo fenomeniza e historiciza a essencial intersubjetividade humana; ele é relacional e ninguém possui iniciativa absoluta. [...] O diálogo não é um produto histórico, é a própria

¹⁰³ Cf. SANTOS, Noêmia. Por uma educação libertadora: pedagogia dialógica a partir de Paulo Freire e Juan Luis Segundo. São Paulo: Fonte Editorial, 2012. p. 51.

¹⁰⁴ Cf. ROSA, Nilson Carlos da. Freire e Habermas: contribuições à reflexão da práxis educativa na contemporaneidade. In: IX Seminário Nacional Diálogos com Paulo Freire: Utopia, Esperança e Humanização, 2015. p. 5.

¹⁰⁵ FREIRE, Paulo. Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1996. p. 57-58.

¹⁰⁶ Cf. ROSA, 2015, p. 6.

historiarização”.¹⁰⁷ Por isso, no processo de construção dos sujeitos, o diálogo é mais que o encontro dos homens, mas se impõe como o caminho pelo qual os homens ganham significação como homens.¹⁰⁸

Por isso, para ele, não é no silêncio que as pessoas se fazem, mas na palavra. Este conceito é essencial para a noção de dialogicidade de Freire, pois a palavra possui duas dimensões: ação e reflexão; que estão unidas radicalmente, pois, para Freire, não há palavra verdadeira que não seja práxis.¹⁰⁹ Então, o diálogo não é só um encontro de dois sujeitos que buscam apenas o significado das coisas (o saber), mas um encontro que se realiza na práxis (ação + reflexão), no engajamento, no compromisso com a transformação social. Dialogar não é trocar ideias. O diálogo que não leva à ação transformadora é puro verbalismo. Assim, o pensamento de Paulo Freire tem uma relação direta com a realidade.¹¹⁰ O diálogo supõe transformação. Mas, não há transformação pacífica. Ela é sempre conflituosa. É sempre ruptura com alguma coisa: preconceitos, hábitos, comportamentos, entre outros.¹¹¹

Paulo Freire também estabelece alguns elementos que considera essenciais para que se estabeleça um diálogo sincero. Estes se encontram elencados na Pedagogia do oprimido da seguinte maneira: 1º- Amor: não há diálogo se não há um profundo amor ao mundo e aos homens. Sendo fundamento do diálogo, o amor é, também, diálogo; 2º- Humildade: não há

¹⁰⁷ FREIRE, 2015, p. 22.

¹⁰⁸ Cf. BASTOS, 2006, p. 129.

¹⁰⁹ Cf. FREIRE, 2015, p. 107.

¹¹⁰ Cf. SOARES, Eder. A dialogicidade freiriana na educação de jovens e adultos. 2006. 180 f. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Universidade Estadual Paulista, Franca, 2006. p. 40.

¹¹¹ Cf. SOARES, 2006, p. 41.

diálogo se não há humildade. A pronúncia do mundo, com que os seres humanos o recriam permanentemente, não pode ser um ato arrogante. A autossuficiência é incompatível com o diálogo; 3°- Fé nos seres humanos: não há também diálogo se não há uma intensa fé nos seres humanos. Fé no seu poder de fazer e refazer. De criar e recriar. Fé na sua vocação de ser mais, que não é privilégio de alguns eleitos, mas de todos os seres humanos; 4°- Confiança: ao fundar-se no amor, na humildade, na fé nos humanos, o diálogo se faz uma relação horizontal, em que a confiança de um polo no outro é consequência óbvia. A confiança vai fazendo os sujeitos dialógicos cada vez mais companheiros na pronúncia do mundo; 5°- Esperança: também não existe diálogo sem esperança. Ela está na própria essência da imperfeição humana, levando-nos a uma eterna busca. Não é, porém, a esperança um cruzar de braços e esperar. Movo-me na esperança enquanto luto e, se luto com esperança, espero; 6°- Pensar crítico: este é o pensar que percebe a realidade como processo, que a capta em constante devir e não como algo estático. Assim, para o pensar ingênuo, o importante é a acomodação a este hoje normalizado. Para o crítico, a transformação permanente da realidade, para a permanente humanização das pessoas.¹¹²

2. O MOVIMENTO ENCRISTUS: HISTÓRICO E VISÃO

Os esforços por um diálogo católico-pentecostal no Brasil surgiram tendo como inspiração iniciativas internacionais que tiveram início com o movimento da Renovação Carismática Católica (RCC), nos EUA. E todos os estudiosos da questão do diálogo católico-pentecostal concordam em dizer que a RCC é o meio privilegiado para o encontro entre católicos e

¹¹² Cf. FREIRE, 2015, p. 110-115.

pentecostais, pois ambos partilham das mesmas características em sua experiência religiosa, especialmente a crença no batismo no Espírito Santo. Assim, mesmo a RCC no Brasil hoje sendo um dos movimentos mais intolerantes e fechados ao ecumenismo da Igreja Católica, desde 2008 alguns membros dela e de comunidades de vida carismáticas começaram a sentir o desejo de resgatar este aspecto originário do movimento e começaram a surgir alguns esforços de unidade, por meio de encontros de ecumenismo espiritual.

Os três grandes movimentos de ecumenismo espiritual entre católicos e pentecostais que inspiraram o ENCRISTUS foram o Unithed in Cristh, o Kairós e o CRECES. O Unithed in Chisth acontece na América do Norte, coordenado pela Comunidade Alleluia, uma comunidade carismática ecumênica.¹¹³ O Kairós acontece na Itália e teve como pioneiros o missionário católico Matteo Calisi, fundador da Comunidade de Jesus, e o pastor pentecostal Giovanni Traetino, da Igreja Pentecostal da Reconciliação.¹¹⁴ Esta foi a primeira igreja pentecostal visitada por um Papa na história, quando em 2015 o Papa Francisco lá esteve e até se pronunciou durante um culto da comunidade. E a CRECES (Comunión Renovada de Evangélicos e Católicos en el Espíritu Santo) que acontece na Itália e teve origem com os contatos entre Matto Calisi e o pastor Jorge Himitian, da igreja pentecostal Comunidad Cristiana. Um dos eventos marcantes da CRECES foi a participação do então arcebispo de Buenos Aires, Jorge

¹¹³ Cf. IERULLO, Bruno. O fluir do Espírito na unidade do corpo. In: ENCRISTUS (Regional Sorocaba). Unidade como fruto do Espírito. Sorocaba: ENCRISTUS, 2015. p. 3.

¹¹⁴ Cf. ENCRISTUS. Diálogo católico-pentecostal: encontro de Lavrinhas 2008. Teologia em Questão. Faculdade Dehoniana: Taubaté, a. 7, n. 14, p. 95-122, 2008. p. 98.

Mário Bergoglio, o Papa Francisco, que orientava e pregava nos encontros.¹¹⁵

Como vimos, em todas estas plataformas de diálogo está na origem a figura de Mateo Calisi, pois ele é a maior liderança ecumênica do movimento carismático católico e, junto com o pastor Traetino, o pioneiro deste atual movimento ecumênico espiritual entre católicos e pentecostais. Também no Brasil, o ENCRISTUS surgiu sob sua influência. Em 2006 ele relata que sentiu um chamado de Deus para implantar a sua comunidade, a Comunidade de Jesus, no Brasil. Dom Felippo, bispo do Rio de Janeiro na época, também Italiano de Bari, Cidade de Calisi, sugeriu-lhe para instalar sua comunidade no Rio de Janeiro e difundir ali o ecumenismo espiritual. Dom Felippo, então, o apresentou a Dóris, fundadora da Comunidade Bom Pastor, RJ, porque sua comunidade também valoriza o ecumenismo.¹¹⁶

A primeira visita de Matteo Calisi ao Brasil foi considerada como o fato histórico profético que deu origem ao ENCRISTUS e é constantemente lembrado pelos seus participantes. Segundo o relato de José Carlos Marion:

o professor Matteo Calisi, leigo, de Bari, Itália, desde jovem teve o chamado para o ecumenismo espiritual. Fundou a Comunidade de Jesus, hoje em vários países no mundo, sendo que seu principal carisma (dom) é a unidade. Apesar dos vários convites para iniciar essa comunidade católica no Brasil, só sentiu direção de Deus quando Dom Filippo Santoro, bispo do Rio de Janeiro na época, também

¹¹⁵ Cf. ORO, Ari Pedro; ALVES, Daniel. Renovação Carismática Católica: movimento de superação da oposição entre catolicismo e pentecostalismo?. Religião e sociedade. ISER: Rio de Janeiro, n. 33, p. 122-144, 2013. p. 128- 129.

¹¹⁶ MARION, José Carlos. Os esforços pela unidade da Igreja ao redor do mundo. In: ENCRISTUS (Regional Sorocaba). Bênção e vida na unidade. Sorocaba: ENCRISTUS, 2014. p. 32.

italiano de Bari, convidou-o oficialmente para vir ao Brasil. Em 2006 o professor Matteo Calisi veio ao Brasil com alguns missionários (Nicola Casiello, Carmela Venditti, Elisabetta Larusso) para sondar o propósito de Deus em relação ao ecumenismo. Seu primeiro contato foi com a Comunidade Canção Nova, que faz parte da Fraternidade Católica (que coordena as Novas Comunidades Carismáticas Católicas). Atualmente, Matteo é o presidente da Fraternidade Católica. O padre Jonas Abib, fundador da Canção Nova em Cachoeira Paulista, SP, recebeu, de 5 a 6 de novembro daquele ano, além de Matteo e os missionários, o bispo Tony Palmer e o arcebispo Sean Larkin (ambos da Igreja Anglicana), além do pastor não denominacional Alan Fonseca. Na celebração no templo da Canção Nova, televisionado para todo o país, diante de 70 mil pessoas presentes, o pastor tomou a iniciativa de pedir perdão pela divisão da igreja cristã e manifestou o desejo de lavar os pés dos padres e bispos. Houve um silêncio, e a bacia com água foi preparada. Os pés do padre Jonas, do bispo Dom Tavares e de Matteo foram lavados. Em seguida, os irmãos católicos, igualmente, pediram perdão e lavaram os pés de todos irmãos de outras denominações cristãs. Houve um silêncio total, e as pessoas presentes relataram que podia-se sentir a presença do Espírito Santo de forma marcante. Uma primeira lição do Espírito se aprendia naquele momento: para alcançar a unidade, primeiro se lavam os pés e, depois, senta-se à mesa. Este é o ensinamento de Jesus em João 13. Não funciona primeiro sentar-se à mesa, pensar em ceia ou comunhão antes do arrependimento, do perdão, de lavar os pés.¹¹⁷

Neste evento estavam presentes os católicos Izaías Carneiro, Angela De Bellis e Iete Aleixo, que depois tornaram-se lideranças ativas do

¹¹⁷ MARION, José Carlos; MARION, Márcia Maria Costa. Reconciliação, o segundo toque: a unidade do corpo de Cristo e a nova evangelização. 2. ed. Americana: Impacto Publicações, 2014. p. 159.

ENCRISTUS.¹¹⁸ Uma delas, Angela De Bellis, sentiu o desejo de iniciar a Comunidade de Jesus, de Matteo Calisi, no Brasil. Em março de 2007, Angela conheceu a Comunidade de Jesus em Bari, Itália, e começaram os processos para implantá-la no Brasil. Após Matteo Calisi conhecer o padre Marcial Maçaneiro, na época assessor da CNBB para o ecumenismo, foi marcado um encontro para 15 de novembro de 2007, no qual estiveram presentes católicos e pastores. Esse núcleo marcou um novo encontro para Lavrinhas, MG, em 2008, onde estiveram reunidas 177 pessoas, entre evangélicos pentecostais e católicos, de 21 confissões cristãs¹¹⁹ e diversos

¹¹⁸ Cf. MARION, José Carlos. Um só corpo, um só Espírito, um só Senhor. Americana: Impacto Publicações, 2016. p. 89.

¹¹⁹ Movimentos e novas comunidades católicas: Comunidade Adorai (Varginha, MG); Comunidade Aliança de Misericórdia (Rio de Janeiro, RJ); Comunidade Bom Pastor (Rio de Janeiro, RJ); Comunidade Canção Nova (Cachoeira Paulista, SP); Comunidade Coração Novo (Rio de Janeiro, RJ); Comunità di Gesù (Bari, Itália); CRECES Argentina (Buenos Aires, Argentina); Movimento dos Focolari (Mariápolis, SP); Mutirão Internacional “Restaura-me” MIR (São Paulo, SP); Rinnovamento Carismatico Cattolico (Itália); Renovação Carismática Católica (Brasil); The Catholic Fraternity of Charismatic Covenant Communities and Fellowships. / Ministérios e novas comunidades evangélicas: Aliança Missionária de Discípulos (Rio de Janeiro, RJ); Comunidade Atos (Rio de Janeiro, RJ); Comunidade Carisma (Osasco, SP); Comunidade “Inseridos em Cristo” (Brasil); Comunicação & Missão Cristã (Bauru, SP); Comunidade Cristã Missionária (Jundiá, SP); Kingdom Builders Global (California, USA); Ministério com Pastores (Brasil); Projeto Pastores de Misericórdia (São Paulo, SP); The Ark Community (England, UK). / Confissões cristãs: Iglesia Pentecostal Comunidad Cristiana (Concepción, Chile; Buenos Aires, Argentina); Igreja Batista (Taubaté e S. Paulo, SP); Igreja Católica (Brasil); Igreja do Evangelho Quadrangular (Caçapava, SP); Igreja Evangélica Amor e Vida (Rio de Janeiro, RJ); Igreja Evangélica Anglicana (Evangelical Episcopal Church, UK); Igreja Evangélica Menonita (Valinhos, SP); Igreja de Jesus (Salvador, BA); Igreja Pentecostal Assembléia de Deus - Madureira (Rio de Janeiro, RJ); Igreja Pentecostal Assembléia de Deus - Missão (Pindamonhangaba, SP); Igreja Presbiteriana Unida IPU (Rio de Janeiro, RJ); Igreja Missão Apostólica (Taubaté, SP).

assessores das denominações,¹²⁰ originando o ENCRISTUS.¹²¹ Evento este que foi apoiado oficialmente pela CNBB, até mesmo com a publicação de uma carta de convite.¹²² Daquele primeiro encontro, surgiu um Grupo de

¹²⁰ Representações em destaque: Pastor Abílio Pinheiro Chagas – Comunidade Comunicação & Missão (Brasil); Pastor Anésio Rodrigues – Comunidade Carisma (Brasil); Pe. Antonello Cadeddu – Projeto “Pastores de Misericórdia” (Brasil); Sr^a Ângela De Bellis – Comunità di Gesù (Brasil e Itália); Sr^a Carina Crupi Scafuro – Coordinación CRECES Buenos Aires (Argentina); Pe. Carlo Colonna SJ – Rinnovamento Carismatico Cattolico (Italia); Pastor Cristián Romo Jiménez – Comunidad Cristiana (Chile); Pastora Diva Chagas – Igreja do Evangelho Quadrangular (Brasil); Sr^a Doris H. de Carvalho – Fundadora da Comunidade Bom Pastor (Brasil); Pe. Gabriele Cipriani – Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (Brasil); Sr^a Iete Aleixo – Secretária geral da Comunidade Bom Pastor (Brasil); Sr. Izaías de S. Carneiro – Fundador da Comunidade Coração Novo (Brasil); Pastor Jamê Nobre – Comunidade Cristã Missionária (Brasil); Pastor Jorge Himitian Comunidad Cristiana e CRECES (Argentina); Bispo José Adimar Lopes – Igreja Metodista Wesleyana (Brasil); Pe. José Carlos Stoffel CPM – Comissão de Diálogo Regional Sul 1 CNBB; Sr. Matteo Calisi – Fundador da Comunità di Gesù (Itália), Presidente da The Catholic Fraternity of Charismatic Covenant Communities and Fellowship; Sr. Pino Scafuro – Coordinación CRECES Buenos Aires (Argentina); Pastor Reinaldo Bergamini – Presidência da Igreja Pentecostal Livre (Brasil); Sr. Reinaldo Beserra dos Reis – Coordenação Estadual RCC-SP (Brasil); Pastor Sebastião Bertolino – Igreja Pentecostal Assembléia de Deus (Brasil); Pastor Sérgio Franco - Aliança Missionária de Discípulos (Brasil); Bispo Welly Ferreira Sierra – Presidência da Igreja do Evangelho Pleno (Brasil). / Delegados e assessores episcopais: Rev. Anthony Palmer – Advisor for ecumenical dialog at the Communion of Evangelical Episcopal Churches CEEC (tradição anglicana); Sr. Émerson R. Reis – Assessor do Bispo Manoel Ferreira, Presidente da Igreja Pentecostal Assembléia de Deus – Madureira (Rio de Janeiro RJ e Brasília DF); Pbro. Fernando Giannetti – Secretário executivo para ecumenismo e diálogo interconfessional da Conferência Episcopal Argentina CEA (Igreja Católica); Pe. Hélio Pacheco – Delegado de Dom Eusébio O. Scheid SCJ, cardeal arcebispo da Arquidiocese de S. Sebastião do Rio de Janeiro, RJ (Igreja Católica); Dr. Pe. Marcial Maçaneiro SCJ – Assessor para o diálogo ecumênico e inter-religioso da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil CNBB (Igreja Católica).

/ Bispos: Dom Benedito Beni dos Santos – Bispo diocesano de Lorena SP e membro da Comissão Episcopal Pastoral para Doutrina da Fé, CNBB (Brasília); Dom José A. Moura – Arcebispo de Montes Claros MG e Presidente da Comissão Episcopal Pastoral para o Ecumenismo e o Diálogo Inter-religioso, CNBB (Brasília); Most Rev. Bishop Alan Fonseca – The Non-Denominational Church (California, USA) e participante do diálogo católico-pentecostal nos Estados Unidos.

¹²¹ Cf. MARION, 2014, p. 161-162.

¹²² Trechos da carta da CNBB: Prezados irmãos e irmãs, das Dioceses, Movimentos e Comunidades católicas: Fiéis à oração de Jesus (cf. Jo 17,21) e acolhendo as orientações da Igreja na encíclica *Ut unum sint* e, mais recentemente, no Documento de Aparecida, recebemos com alegria o convite para participar do “1º Encontro de Irmãos Evangélicos e Católicos” (Lavrinhas, SP – 30 de abril a 01 de maio 2008). O evento é promovido pela ação conjunta de Novas Comunidades católicas e representantes pentecostais. Do lado católico, temos o Sr. Matteo Calisi (Comunità di Gesù, Itália), a Sra. Doris Hoyer de Carvalho (Comunidade Bom Pastor, Rio de Janeiro) e o Sr. Izaías de Souza Carneiro (Comunidade Coração Novo, Rio de Janeiro). O monsenhor Jonas Abib oferece a

Animadores e uma Equipe de Serviço com presença católica e evangélica paritária e o evento tem acontecido anualmente.¹²³

Segundo o site oficial do ENCRISTUS, seu objetivo é:

o ENCRISTUS favorece o encontro de evangélicos e católicos, que desejam buscar a santidade e a unidade fraternalmente, movidos pela efusão do Espírito Santo que experimentam em suas Comunidades. Este encontro tem um sentido espiritual, discipular, bíblico e apostólico. Não se trata de uma “comissão” interconfessional, nem de uma instância representativa dos dirigentes das Comunidades participantes – embora algumas se fazem representar por presidentes,

hospitalidade da Comunidade Canção Nova, como anfitrião. Superando décadas de distância, estes irmãos e irmãs sentiram profundamente o apelo do Senhor ao testemunho comum e discerniram que era o momento de reunir-se, para orar e ouvir a Palavra de Deus. Será um primeiro passo desse tipo no Brasil, semelhante ao que tem acontecido na Itália (Bari) e na Argentina (Buenos Aires) – sempre sob o olhar pastoral dos Bispos católicos. [...] Convidamos você e sua Comunidade a orar e discernir o convite, como fizemos nós, com fé e coração generoso. Esperamos encontrá-lo em Lavrinhas! Cf. MAÇANEIRO, Marcial. Pai... que todos sejam um: 1º encontro de irmãos evangélicos e católicos de Lavrinhas (Brasil) – 30 abril - 01 maio 2008; memória e discernimento. Disponível em: <[¹²³ ENCRISTUS 2008: Tema: Livre, com testemunhos diversos; em Lavrinhas, SP, 30 de abril e 01 de maio de 2008. / ENCRISTUS 2009: Tema: Jesus e o Mistério da Igreja; em Mariápolis, SP, de 16 a 18 de outubro de 2009.](https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&cad=rja&uact=8&ved=0CB8QFjABahUKEwic0Ln17uPIAhVHlx4KHfQ6Az4&url=http%3A%2F%2Fcombopastor.com.br%2Fsite%2Fdoc%2FMem%25C3%25B3ria%2520e%2520discernimento.doc&usq=AFQjCNFruazUimkMaqp4idZzwdajXZh8bQ&sig2=FOYK59uuwjNvZgpWDFveZw>. Acesso: 27 jun.2017.</p>
</div>
<div data-bbox=)

/ ENCRISTUS 2010: Tema: Trindade, Lugar de Unidade e Serviço; no Rio de Janeiro, RJ, de 20 a 22 de agosto de 2010. / ENCRISTUS 2011: Tema: Curados no Corpo de Cristo; em Pouso Alegre, MG, de 5 a 7 de agosto de 2011. / ENCRISTUS 2012: Tema: Acolhidos no Corpo de Cristo (1 Pedro 2.7-11); em Sorocaba, SP, de 24 a 26 de agosto de 2012. / ENCRISTUS 2013: Tema: Pai Nosso (Mateus 6.9-13); em Sorocaba, SP, de 23 a 25 de agosto de 2013. / ENCRISTUS 2014: Tema: Ele pôs em nossos lábios a palavra da Reconciliação (2 Coríntios 5:18-20); em Cachoeira Paulista, SP, de 14 a 16 de março de 2014. / ENCRISTUS 2014 (REGIONAL SÃO PAULO): TEMA: Bênção e Vida na Unidade (Salmos 132 ou 133); Sorocaba, SP, de 22 a 24 de agosto de 2014. / ENCRISTUS 2014 (REGIONAL RIO DE JANEIRO): Tema: Solícitos em conservar a unidade no vínculo da paz (Efésios 4:3); Rio de Janeiro, RJ, 18 e 19 de outubro de 2014. / ENCRISTUS 2015 (REGIONAL RIO DE JANEIRO): Tema: Batizados no Amor que gera a Unidade; em Niterói, RJ, 21 de março de 2015. / ENCRISTUS 2015 (REGIONAL SÃO PAULO): Tema: Unidade como fruto do Espírito (Gálatas 5:16-26); em Sorocaba, SP, 29 e 30 de agosto de 2015. / ENCRISTUS 2016: Tema: Unidade do Espírito pelo vínculo da paz (Efésios 4: 3); em Valinhos, SP, 27 e 28 de agosto de 2016.

*bispos ou delegados oficiais. Trata-se, sobretudo, de um encontro de irmãos e irmãs que se reconhecem chamados pelo Senhor Jesus Cristo a uma vida de santidade e unidade, conforme o Evangelho.*¹²⁴

E, também segundo seu site oficial, a teologia do ENCRISTUS está baseada em sete princípios, que são: o princípio cristocêntrico: nenhuma das Comunidades pretende confundir-se ou absorver-se reciprocamente, mas convergir em Cristo Senhor, partilhando como irmãos o discipulado do Evangelho. O Fraternal: os participantes do ENCRISTUS se reconhecem como irmãos e discípulos do mesmo Senhor (cf. Jo 13,35). Por isso os encontros são marcados pela escuta do Evangelho, valorização do que a graça divina tem feito em cada pessoa, adoração e testemunho comum. O Bíblico: é a Palavra de Deus os convida a viverem congregados em torno de Jesus, como ramos unidos ao tronco (cf. Jo 15, 16-17; Rm 12). O Batismal: concordam fundamentalmente que o batismo é um sacramento e ordenança do próprio Jesus, celebrando com água, em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo (cf. Mt 28,19). O Espiritual: o ENCRISTUS é um caminho que deve ser trilhado no Espírito de Cristo (cf. 1Cor 12,4). O mesmo Espírito Santo que ungiu e congregou no único Senhor Jesus, antecipando na oração e na amizade a unidade plena que espera-se viver um dia (cf. 1Cor 12,13). O Apostólico: como crentes e discípulos, consideram-se herdeiros da fé apostólica manifestada nos inícios da Igreja Cristã. E o Eclesial: o ENCRISTUS é eclesial, pois reconhecem-se como membros do Corpo de

¹²⁴ ENCRISTUS. Encontro de Cristão na Busca de Unidade e Santidade. Disponível em: < <http://www.enclistus.com.br/dinamic/jupgrade/index.php/enclistus-o-que-e>>. Acesso: 07 maio 2017.

Cristo, remidos na sua morte e ressurreição e vinculados mutuamente pelo Espírito Santo, pelo Batismo e pelo o amor fraterno (cf. Rm 12).¹²⁵

Outros eventos de oração ecumênicos para católicos e pentecostais também estão sendo realizados, porém todos estão ligados ao ENCRISTUS e possuem as mesmas lideranças. Ou seja, são encontros diferentes, mas com os mesmos atores e mesmo objetivo, o de promover o ecumenismo espiritual. Alguns deles são o Congresso de Avivamento Somos Um, da Comunidade Coração Novo,¹²⁶ os cultos ecumênicos mensais da Comunidade Bom Pastor, na Paróquia Nossa Senhora da Penha, RJ, e na paróquia de Frei Galvão, Vargem Grande Paulista, SP, do padre Douglas Pinheiro, e os cafés ecumênicos, em Jundiaí, SP, promovidos pela Igreja Cristã de Jundiaí.

3. O DIÁLOGO NO ENCRISTUS: CONQUISTAS E PERSPECTIVAS DE FUTURO

Para discutir sobre as conquistas e os desafios do ENCRISTUS no diálogo entre católicos e pentecostais no Brasil, servir-se-á da noção de diálogo de Habermas e Paulo Freire, expostas no primeiro tópico, para analisar as respostas das entrevistas¹²⁷ realizadas com as principais

¹²⁵ ENCRISTUS, acesso: 07 maio 2017.

¹²⁶ CARNEIRO, Izaías. Entrevista com Izaías Carneiro sobre a Conferência Somos Um. Disponível em: <http://m.issaosomosum.com.br/entrevista_izaiais_carneiro/>. Acesso: 09 jul. 2017.

¹²⁷ Nos meses de fevereiro e março de dois mil e dezessete foram enviados vinte e-mails para as principais lideranças do ENCRISTUS, dentre eles os fundadores, os organizadores e os pregadores do evento, solicitando a participação em uma entrevista para esta pesquisa, que foi realizada para uma dissertação em Ciências das Religiões e aqui é apresentada parcialmente. Desses, treze colaboraram com a pesquisa, ou seja, a grande maioria das lideranças do ENCRISTUS. Sete não responderam o e-mail, mas todos os outros que responderam demonstraram grande disponibilidade e interesse por meu trabalho. Alguns me ajudaram conseguindo mais contatos, indicando leituras, enviando os anais do ENCRISTUS com as pregações transcritas. Outros ainda, com quem já mantinha contato desde 2016,

lideranças do ENCRISTUS,¹²⁸ especialmente às questões das entrevistas que versaram sobre os avanços alcançados pelo movimento e resistências ainda encontradas por eles.¹²⁹

Um fato que pode ser elencado como a primeira conquista do ENCRISTUS é o de reunir católicos e pentecostais em torno de um objetivo comum, o da unidade cristã. Isso se constata nas palavras de Mike Shea sobre o principal avanço do ENCRISTUS, quando diz: “o que eu estou observando é que o grande avanço é simplesmente se dispor pra estar no mesmo lugar e ter comunhão, adorar juntos. [...] Eu creio que o ENCRISTUS é um meio pelo qual nós podemos nos encontrar”,¹³⁰ e nas palavras de padre Douglas Pinheiro: “um avanço conquistado são os encontros em si [...] a criação de espaços pra que cristãos de diversas igrejas cristãs se encontrem pra oração em comum é um grande avanço”.¹³¹ Assim, os membros do ENCRISTUS cumprem o pressuposto da teoria da ação comunicativa habermasiana que sugere uma interação de, no mínimo dois

me passaram até mesmo seus contatos pessoais, por meio dos quais estabelecemos diversas conversas sobre o tema do diálogo católico-pentecostal.

¹²⁸ Os entrevistados foram: 1- Iete Nanci Pinto Aleixo, consagrada da comunidade de vida católica Bom Pastor; 2- Pedro Arruda, não-denominacional; 3- Asaph Borba, cantor e compositor da igreja evangélica Comunidade Cristã de Porto Alegre; 4- Tácito José Andrade Coutinho, consagrado da comunidade de vida católica Javé Nissi; 5- Benedito Carlos Gomes, bispo evangélico da Igreja Nova de Barra da Tijuca; 6- Huanderson Silva Leite, consagrado da comunidade de vida católica Ruah Adonai; 7- José Carlos Marion, pastor evangélico da Igreja Cristã de Jundiá; 8- Jamê Nobre, pastor evangélico da Igreja Cristã de Jundiá; 9- Douglas Pinheiro, padre católico membro da RCC; 10- Reinaldo Beserra Reis, membro do Conselho Nacional da RCC; 11- Mike Shea, não-denominacional; 12- Christofer Walker, Igreja Evangélica Casa de Davi.

¹²⁹ Neste artigo se analisará apenas as questões que trataram das conquistas e desafios para o ENCRISTUS, as outras respostas das entrevistas foram analisadas em minha dissertação de mestrado, defendida na Faculdade Unida de Vitória, com o título: Um novo tempo? O diálogo católico-pentecostal no Brasil (2017).

¹³⁰ SHEA, Mike. Entrevista sobre o diálogo católico-pentecostal no Brasil. Santa Catarina, 19 abril 2017. Entrevista concedida a André Luís da Rosa.

¹³¹ PINHEIRO, Douglas. Entrevista sobre o diálogo católico-pentecostal no Brasil. Santa Catarina, 04 maio 2017. Entrevista concedida a André Luís da Rosa.

sujeitos que interagem, são capazes de falar e agir, e, estabelecem relações interpessoais com o objetivo de alcançar uma compreensão sobre uma determinada situação.¹³² Mas, vale ressaltar que a linguagem destes encontros é própria do movimento pentecostal- carismático, que se dá por meio da espiritualidade, da oração, que os difere de outros movimentos ecumênicos, como enfatiza padre Douglas: “no movimento ecumênico entre as igrejas históricas isso se sonhava, se almejava, mas acabava que esses encontros de oração se tornavam muito esporádicos. E com o ENCRISTUS nós temos feito com que esses encontros sejam cada vez mais frequentes”.¹³³ Os consensos prévios aos encontros, que de certa forma são os que viabilizam os eventos, e os que são gestados propriamente nos encontros ecumênicos do ENCRISTUS têm se mostrado capazes de produzir uma convivência duradoura e fraterna.

Também deve-se enfatizar que, para que aja uma ação comunicativa, os sujeitos devem estar buscando o consenso de uma forma livre de toda coação externa e interna,¹³⁴ e deve ser uma ação orientada ao entendimento, em oposição à ação estratégica, que é orientada ao êxito de uma das partes do diálogo.¹³⁵ Quanto a esse ponto, encontramos na fala de Reinaldo Beserra que o ENCRISTUS possui esse claro objetivo de busca de consenso, de compreensão entre seus participantes, sem tentativas de uma ação estratégica:

a gente vem convivendo num crescente amor e respeito pela identidade do outro. Nunca ocorre o menor resquício de proselitismo,

¹³² PINTO, 1995, p. 80.

¹³³ PINHEIRO, 2017, entrevista concedida a André Luís da Rosa.

¹³⁴ Cf. GONÇALVES, 1999, p. 133.

¹³⁵ Cf. BASTOS, 2006, p. 124.

de querer levar um daqui pra lá, de lá pra cá. Nós não temos no nosso grupo nômades na fé, todos nós temos uma clara consciência da nossa identidade e não abrimos mão dela. Então, o ENCRISTUS não é lugar para quem está indefinido na fé, não, ali são pessoas bem definidas. Então quanto mais a gente conhece o outro, mais a gente valoriza o outro, mais a gente quer estar com o outro. [...] A gente até conversa sobre pontos divergentes, mas nunca é para discutir não, é para entender melhor.¹³⁶

Um outro ponto tratado pelos participantes do ENCRISTUS foi o amor. Para Paulo Freire não há diálogo se não há um profundo amor ao mundo e aos seres humanos. Segundo ele, sendo fundamento do diálogo, o amor é, também, diálogo. Daí que seja essencialmente tarefa de sujeitos e que não possa verificar-se na dominação. Ao contrário, o amor é compromisso com a causa das pessoas oprimidas, pois é ato de liberdade, não podendo ser pretexto de manipulação, senão gerador de outros atos de liberdade.¹³⁷ Reinaldo Beserra, sobre a prática do amor no ENCRISTUS afirma: “outros pensam que é necessário primeiro resolver todas as questões doutrinárias para somente depois conviver com os diferentes, somente depois amar-se. Nós não, nós resolvemos primeiro amar-nos e seguirmos adiante e o Espírito Santo há de levar a bom termo as nossas iniciativas”.¹³⁸ Também Iete Aleixo afirma que o ecumenismo está essencialmente ligado ao amor: “o ecumenismo para mim é acima de tudo o local privilegiado para os cristãos se conhecerem e adorando o único e mesmo Deus, viverem o maior de todos os mandamentos: amar a Deus sobre todas as coisas e ao teu

¹³⁶ REIS, Reinaldo Beserra. Entrevista sobre o diálogo católico-pentecostal no Brasil. Santa Catarina, 20 abril 2017. Entrevista concedida a André Luís da Rosa.

¹³⁷ Cf. FREIRE, 2015, p. 110-111.

¹³⁸ REIS, 2017, entrevista concedida a André Luís da Rosa.

próximo como a ti mesmo”.¹³⁹ E Bené Gomes diz que só o amor pode aproximar os cristãos:

*acredito que seja o fato de focarmos nas diferenças doutrinárias. Sempre que se vai colocar a necessidade dessa unidade, as pessoas de ambos os lados ficam com um pé atrás, mas a medida que as experiências vão demonstrando que existe algo maior que nos une que é o amor de Cristo, as barreiras vão caindo.*¹⁴⁰

Assim, levando em consideração os elementos acima mencionados, da disposição ao encontro com o outro e a prática do amor, percebe-se que o diálogo no ENCRISTUS se dá propriamente no mundo da vida, em detrimento do mundo do sistema. Por isso, para Pedro Arruda, o ENCRISTUS “mostrou na prática que o diálogo é possível, o que nos meios teológicos e nas cúpulas era considerado impensável”.¹⁴¹ Para Habermas, o mundo da vida é o pano-de-fundo de uma ação comunicativa. O mundo da vida abrange o conjunto de referências da situação da ação,¹⁴² pois os sujeitos falantes e agentes criam o contexto social da vida, direta ou indiretamente, produzindo objetos simbólicos que corporificam estruturas de conhecimento.¹⁴³ E, em um diálogo voltado para o mundo da vida o foco recai sobre o mundo social como a totalidade das relações interpessoais e o

¹³⁹ ALEIXO, Iete Nanci Pinto. Entrevista sobre o diálogo católico-pentecostal no Brasil. Santa Catarina, 2 maio 2017. Entrevista concedida a André Luís da Rosa.

¹⁴⁰ GOMES, Benedito Carlos. Entrevista sobre o diálogo católico-pentecostal no Brasil. Santa Catarina, 20 abril 2017. Entrevista concedida a André Luís da Rosa.

¹⁴¹ ARRUDA, Pedro. Entrevista sobre o diálogo católico-pentecostal no Brasil. Santa Catarina, 2017. Entrevista concedida a André Luís da Rosa.

¹⁴² Cf. HABERMAS, Jürgen. Teoria do agir comunicativo: 2. Sobre a crítica da razão funcionalista. São Paulo: Martins Fontes, 2012b. p. 218.

¹⁴³ Cf. ARAGÃO, Lúcia Maria de Carvalho. Razão comunicativa e teoria social em Jürgen Habermas. 3. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006. p. 44.

mundo subjetivo como a totalidade das experiências à qual o falante tem acesso e pode expressar ante um público.¹⁴⁴

No ENCRISTUS, as pregações estão permeadas de testemunhos e relatos de vida, como já mencionado, e as falas de suas lideranças deixam claro que o objetivo do encontros são essas relações interpessoais e não as instituições religiosas, como comenta Jamê Nobre: “uma amizade muito boa, sem cobranças de nenhum dos lados, e uma clareza de que nenhum dos componentes do ENCRISTUS representam qualquer instituição, mas representa a si mesmo, nessa busca de unidade e santidade”.¹⁴⁵

Também Christofer Walker, no mesmo sentido, demonstra que no ENCRISTUS o relacionamento entre as pessoas é mais importante que a dimensão institucional das igrejas:

*se estamos falando em diálogo doutrinário, não houve avanço, porque não tem sido este o foco. Em termos de quebrar barreiras e colocar pessoas de diferentes origens lado a lado, e descobrir que a essência de sua fé é a mesma, houve muitos avanços, porém somente em termos de relacionamentos pessoais. Não tem sido o foco tentar unir cúpulas ou estruturas institucionais.*¹⁴⁶

Apesar do institucional, o que Habermas classificaria como mundo do sistema, não ser o foco no ENCRISTUS, o mundo do sistema não encontra-se totalmente ausente, pois, mesmo que de forma mínima, a dimensão institucional das comunidades envolvidas está ali presente e influenciando. O mundo do sistema pode ser considerado como o mundo formal, das regras,

¹⁴⁴ Cf. HABERMAS, 2012b, p. 220.

¹⁴⁵ NOBRE, Jamê. Entrevista sobre o diálogo católico-pentecostal no Brasil. Santa Catarina, 20 mar. 2017. Entrevista concedida a André Luís da Rosa.

¹⁴⁶ WALKER, Christofer David. Entrevista sobre o diálogo católico-pentecostal no Brasil. Santa Catarina, 10 mar. 2017. Entrevista concedida a André Luís da Rosa.

das leis, das normas.¹⁴⁷ No mundo da vida, a integração é mediada por valores e pela consciência dos indivíduos. Já o mundo do sistema, parte de uma lógica própria, independente dos sujeitos, na qual as ações se organizam formalmente e são determinadas por cálculos interessados.¹⁴⁸ A lógica do sistema traria dificuldades e limitações para a ação de alguns membros do ENCRISTUS, não das denominações que aderiram como um todo, mas daqueles independentes. Padre Douglas afirma que a principal dificuldade encontrada por ele no ENCRISTUS refere-se à resistência de membros da própria Igreja Católica:

*são dificuldades encontradas mais na Igreja Católica frente a incompreensão dos que desconhecem o trabalho do que dificuldades no trabalho propriamente dito. Uma vez ou outra algum irmão do clero, ou algum fiel das nossas igrejas, desconhecendo a índole do trabalho, acaba questionando a validade dele.*¹⁴⁹

Tácito Coutinho, relata que em sua comunidade, Javé Nissi, mesmo que ele participe do ENCRISTUS, “existe uma resistência por parte dos leigos que participam da comunidade e de outras expressões, bem como da parte do clero arquidiocesano”.¹⁵⁰ Também deve-se mencionar nesse ponto da dimensão institucional que mesmo que os católicos participem de modo fraterno, a Igreja Católica sempre envia representantes oficiais, como o bispo responsável pelo ecumenismo da CNBB. Além de participantes oriundos de igrejas como a Assembleia de Deus e a Quadrangular, que não

¹⁴⁷ Cf. BAUMGARTEN, Maria. Habermas e a emancipação: rumo à democracia discursiva?. Teoria Social: Cadernos de Sociologia/Programa Pós-Graduação em Sociologia, Porto Alegre, v. 10, p. 137-178, 1998. p. 150.

¹⁴⁸ Cf. BASTOS, 2006, p. 125-126.

¹⁴⁹ PINHEIRO, 2017, entrevista concedida a André Luís da Rosa.

¹⁵⁰ COUTINHO, Tácito José Andrade. Entrevista sobre o diálogo católico-pentecostal no Brasil. Santa Catarina, 2 maio 2017. Entrevista concedida a André Luís da Rosa.

possuem nenhuma autorização institucional, demonstrando que o mundo do sistema nessas igrejas impedem um relacionamento ecumênico no mundo da vida. Estes dados indicam que a fraternidade, amizade no ENCRISTUS, tão enfatizada por seus membros nas entrevistas, não está tão livre das instituições religiosas oficiais, pois estão ali presentes vistoriando e regulamentando os encontros.

Para Habermas, a ação comunicativa deve assumir um caráter emancipatório, pois, na medida em que as pessoas pensam, falam e agem coletivamente de forma racional, estão se libertando não só das formas de conceber o mundo e a si impostas pela tradição, como das formas de poder hipostasiadas pelas instituições. Dessa forma, a ação comunicativa torna-se uma maneira de combater o dogmatismo, a dominação social, enfim, qualquer forma de coação interna ou externa imposta aos sujeitos falantes e agentes.¹⁵¹ Também para Paulo Freire o diálogo possui um caráter emancipatório, sua antropologia concebe o sujeito sempre em construção, fundamentada na consciência do inacabamento, como algo próprio da experiência vital.¹⁵² E, o inacabamento, para Freire, pressupõe uma intersubjetividade com a diversidade dos outros: “seria uma contradição se, inacabado e consciente do inacabamento, o ser humano não se inserisse em um movimento de busca. É neste sentido que, para mulheres e homens, estar no mundo necessariamente significa estar com o mundo e com os outros”.¹⁵³

Assim, os entrevistados ao serem questionados sobre o que eles têm aprendido no contato com membros de outra tradição religiosa,

¹⁵¹ Cf. ARAGÃO, 2006, p. 54-55.

¹⁵² Cf. ROSA, 2015, p. 5.

¹⁵³ FREIRE, 1996, p. 57-58.

demonstraram que o encontro com o outro tem modificado a forma deles pensarem, que os preconceitos têm sido desfeitos por meio do conhecimento do diferente. Do lado pentecostal, encontramos respostas como: “o fervor, junto com essa abertura para a obra do Espírito Santo é o que mais me inspira nos católicos hoje”;¹⁵⁴ “um dos pontos que tem me inspirado é ver alguns padres que levam a vida de comunhão com Deus, fervor e santidade que é um impacto para todos”;¹⁵⁵ “com o contato com esses irmãos comecei a rever a abordagem sobre Maria, sobre o Pai Nosso, sobre o Credo Apostólico e até mesmo sobre a comunhão (Eucaristia)”;¹⁵⁶ “pudemos perceber a seriedade como eles tratam seus superiores. Ainda que isso reflita o institucionalismo, ao mesmo tempo mostra que eles não sentem liberdade de andar sozinhos, como os evangélicos”.¹⁵⁷

E do lado católico os seguintes pensamentos: “a convivência com irmãos de denominações diferentes fez com que eu visse algumas coisas que, por causa da formação que eu tive, não acreditava existir entre os ‘protestantes’ [...] ampliou meus horizontes e derrubou barreiras”;¹⁵⁸ “aprendi com os pentecostais a viver a experiência do batismo no Espírito Santo de forma mais livre”;¹⁵⁹ “os evangélicos são muito mais fervorosos e

¹⁵⁴ GOMES, 2017, entrevista concedida a André Luís da Rosa.

¹⁵⁵ BORBA, Asaph. Entrevista sobre o diálogo católico-pentecostal no Brasil. Santa Catarina, 17 abril 2017. Entrevista concedida a André Luís da Rosa.

¹⁵⁶ MARION, José Carlos. Entrevista sobre o diálogo católico-pentecostal no Brasil. Santa Catarina, 3 mar.2017. Entrevista concedida a André Luís da Rosa.

¹⁵⁷ NOBRE, 2017, entrevista concedida a André Luís da Rosa.

¹⁵⁸ COUTINHO, 2017, entrevista concedida a André Luís da Rosa.

¹⁵⁹ LEITE, Huanderson Silva. Entrevista sobre o diálogo católico-pentecostal no Brasil. Santa Catarina, 2017. Entrevista concedida a André Luís da Rosa.

aplicados à Bíblia. Essa característica me leva a me posicionar quanto ao mesmo estilo de vida e testemunho”;¹⁶⁰

Nestas falas cumpre-se um dos pressupostos do diálogo em Freire, o de que a autossuficiência é incompatível com o diálogo, de que não há ignorantes absolutos, nem sábios absolutos: há pessoas que se encontram e buscam saber mais.¹⁶¹ Mas não há transformação pacífica. Ela é sempre conflituosa. É sempre ruptura com alguma coisa: preconceitos, hábitos, comportamentos, entre outros.¹⁶² E como o diálogo é um processo, ainda há na mentalidade dos membros do ENCRISTUS algumas questões tradicionais de discordância entre católicos e pentecostais, como nas seguintes falas:

existem pontos divergentes, como a liderança inquestionável do Papa, e a intercessão de santos. A Idolatria a divindades humanas, quando trazidas para este contexto de unidade, atrapalham o caminhar, e, por outro lado no meio dos evangélicos a gestão de recursos e assuntos como aborto e divórcio, disseminados em alguns ambientes neopentecostais se tornam também empecilhos para os católicos.¹⁶³

Há dificuldades entre os evangélicos por causa da visão tradicional que afirma que não há católicos salvos, não há, portanto, segunda essa visão, possibilidade de comunhão entre “luz e trevas”. Do lado católico a grande dificuldade é o institucionalismo que dificulta uma comunhão aberta se essa não partir da instituição e não for abençoada por alguém que representa a instituição.¹⁶⁴

¹⁶⁰ ARRUDA, 2017, entrevista concedida a André Luís da Rosa.

¹⁶¹ Cf. SANTOS, 2014, p. 6.

¹⁶² Cf. SOARES, 2006, p. 41.

¹⁶³ BORBA, 2017, entrevista concedida a André Luís da Rosa.

¹⁶⁴ NOBRE, 2017, entrevista concedida a André Luís da Rosa.

*Respondendo como católico que sou: Muitos da minha igreja desconhecem as iniciativas e os documentos da igreja e, mesmo entre os que conhecem há resistências, pois prevalece-se uma postura monopolista do tempo do descobrimento e do império, como se a igreja católica fosse a única experiência eclesiástica válida diante de Deus, ignorando a realidade da conversão de homens em outras caminhadas.*¹⁶⁵

Todavia, essas questões abordadas pelos entrevistados estão mais relacionadas ao contexto geral de católicos e pentecostais que aos participantes do ENCRISTUS. E em nenhum momento essas falas parecem estar relacionadas a um modelo de ação estratégica, que é aquela fundamentada em uma posição egocêntrica, onde, para Habermas, “os atores estão exclusivamente orientados para o sucesso”.¹⁶⁶ Esta lógica busca favorecer o interesse de atores individuais ou institucionais que impõe seus planos de ação, reduzindo o outro a um instrumento para chegar aos seus objetivos.¹⁶⁷

Ao contrário disso, o modelo de diálogo católico-pentecostal que está se esboçando no Brasil parece mais orientando ao consenso e ao encontro, e neste sentido, mais comunicativo que estratégico. Trata-se ainda de uma tímida iniciativa que busca resgatar a espiritualidade ecumênica do movimento carismático dos anos sessenta e setenta nos EUA, mas com marcas regionais. Ele envolve um setor bem específico de membros da RCC, que possuem maior formação teológica e histórica do movimento, e comunidades de vida que já possuem como parte de seu carisma o diálogo ecumênico. Algumas denominações pentecostais também se diferem das

¹⁶⁵ ARRUDA, 2017, entrevista concedida a André Luís da Rosa.

¹⁶⁶ HABERMAS, 2003, p. 164.

¹⁶⁷ Cf. OLIVEIRA, 2014, p. 22.

igrejas pentecostais clássicas, por possuírem uma pré-disposição ao diálogo com outras denominações, fruto da visão de seus pastores e fundadores, mesmo que esse diálogo seja de cunho pessoal, por iniciativa de membros ou grupos com postura ecumênica. Esse modelo de ecumenismo espiritual do ENCRISTUS difere-se da tradição ecumênica latino-americana, que está mais voltada para debates doutrinários e ações sociais em comum, e incorpora os principais elementos do movimento pentecostal-carismático.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Depois de todos os dados coletados nesta pesquisa, aponta-se que não se pode dar uma resposta absoluta se o ENCRISTUS representa um maior futuro ecumênico entre católicos e pentecostais no Brasil. De um lado, sim, pois deve-se levar em consideração que há alguns germes de uma significativa mudança em diversos setores eclesiais, acadêmicos e sociais. Mudanças estas que não estão partindo de iniciativas institucionais, mas da própria vivência das pessoas. Também o ENCRISTUS, mesmo sendo um movimento eclesial, espiritual, é predominantemente de liderança leiga. Sem dúvidas, o ENCRISTUS pode ser considerado uma nova página na relação entre católicos e pentecostais no Brasil, e deve ser levado em consideração sempre que se tratar do tema. Bem como outras mudanças: um novo olhar do movimento ecumênico sobre o pentecostalismo, a participação e criação de entidades ecumênicas de pentecostais, a convivência social e acadêmica entre católicos e pentecostais. Todavia, por outro lado, do ponto de vista da expressividade e da representatividade, ainda não se pode considerar um novo tempo entre católicos e pentecostais. Pois, estas iniciativas não representam a maioria de católicos nem de pentecostais, e os principais preconceitos entre católicos e pentecostais

permanecem muito vivos nas bases das comunidades destas tradições – não só nas bases, mas em muitas das suas lideranças.

REFERÊNCIAS

- ARAGÃO, Lúcia Maria de Carvalho. Razão comunicativa e teoria social em Jürgen Habermas. 3. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.
- BASTOS, Carolina Vieira R. de A; OLIVEIRA, Simone Vinhas. Ação comunicativa e ação dialógica: contribuições para uma educação libertadora. Aprender: caderno de Filosofia e Psicologia da Educação, Vitória da Conquista, a. IV, n. 7, p. 119-134, 2006.
- BAUMGARTEN, Maria. Habermas e a emancipação: rumo à democracia discursiva?. Teoria Social: Cadernos de Sociologia/Programa Pós-Graduação em Sociologia, Porto Alegre, v. 10, p. 137-178, 1998.
- BOFF, Leonardo. Prefácio. In: FREIRE, Paulo. Pedagogia de esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido. 22. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2015. p. 9-12.
- CARNEIRO, Izaías. Entrevista com Izaías Carneiro sobre a Conferência Somos Um. Disponível em: <http://m.issaosomosum.com.br/entrevista_izaias_carneiro/>. Acesso: 09 jul. 2017.
- CERVO, Amado L.; BERVIAN, Pedro A. Metodologia científica. 5. ed. São Paulo: Prentice Hall, 2002.
- ENCRISTUS. Diálogo católico-pentecostal: encontro de Lavrinhas 2008. Teologia em Questão. Faculdade Dehoniana: Taubaté, a. 7, n. 14, p. 95-122, 2008.
- ENCRISTUS. Encontro de Cristão na Busca de Unidade e Santidade. Disponível em: <<http://www.encristus.com.br/dinamic/jupgrade/index.php/encristus-o-que-e->>. Acesso: 07 maio 2017.
- FREIRE, Paulo. Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- FREIRE, Paulo. Pedagogia do oprimido. 59. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015. GONÇALVES, Maria Augusta Salin. Teoria da ação comunicativa de Habermas: possibilidades de uma ação educativa de cunho interdisciplinar na escola. Educação e sociedade, Campinas, a. XX, n. 66, p. 125-140, 1999.
- HABERMAS, Jürgen. Consciência moral e agir comunicativo. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- HABERMAS, Jürgen. Teoria do agir comunicativo: 1. Racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012a.

HABERMAS, Jürgen. Teoria do agir comunicativo: 2. Sobre a crítica da razão funcionalista. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.

IERULLO, Bruno. O fluir do Espírito na unidade do corpo. In: ENCRISTUS. Unidade como fruto do Espírito. Sorocaba: ENCRISTUS, 2015.

MAÇANEIRO, Marcial. Pai... que todos sejam um: 1º encontro de irmãos evangélicos e católicos de Lavrinhas (Brasil) – 30 abril - 01 maio 2008; memória e discernimento. Disponível em: <[MARION, José Carlos. Os esforços pela unidade da Igreja ao redor do mundo. In: ENCRISTUS. Bênção e vida na unidade. Sorocaba: ENCRISTUS, 2014. p. 32.](https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&cad=rjab&uact=8&ved=0CB8QFjABahUKEwic0Ln17uPIAhVHlx4KHfQ6Az4&url=http%3A%2F%2Fcombopastor.com.br%2Fsite%2Fdoc%2FMem%25C3%25B3ria%2520e%2520discernimento.doc&usq=AFQjCNFruazUimkMaqp4idZzwdajXZh8bQ>. Acesso: 27 jun. 2017.</p>
</div>
<div data-bbox=)

MARION, José Carlos. Um só corpo, um só Espírito, um só Senhor. Americana: Impacto Publicações, 2016.

MARION, José Carlos; MARION, Márcia Maria Costa. Reconciliação, o segundo toque: a unidade do corpo de Cristo e a nova evangelização. 2. ed. Americana: Impacto Publicações, 2014.

MONTEOLIVA, José Maria. O diálogo: para a construção do novo homem numa sociedade democrática. São Paulo: Loyola, 1991.

OLIVEIRA, David Mesquiati de. Missão, cultura e transformação: desafios para a prática missionária comunicativa. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2011.

OLIVEIRA, David Mesquiati de. Teologia pentecostal dialógica. In: OLIVEIRA, David Mesquiati de (Org.). Pentecostalismo e diálogo. São Paulo: Fonte Editorial, 2014. p. 23-34. ORO, Ari Pedro; ALVES, Daniel. Renovação Carismática Católica: movimento de superação da oposição entre catolicismo e pentecostalismo?. Religião e sociedade, Rio de Janeiro, n. 33, p. 122-144, 2013.

PINTO, José Marcelino de Rezende. A teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas: conceitos básicos e possibilidades de aplicação à administração escolar. Paidéia, Ribeirão Preto, fev./ago., p. 77-96, 1995.

ROSA, Nilson Carlos da. Freire e Habermas: contribuições à reflexão da práxis educativa na contemporaneidade. In: IX Seminário Nacional Diálogos com Paulo Freire: Utopia, Esperança e Humanização, 2015.

SANTOS, Maria de Jesus dos. A dialogicidade no pensamento de Paulo Freire e de Hans Georg Gadamer e implicações na cultura escolar brasileira. Cadernos do PET filosofia, Teresina, v. 5, n. 10, p. 1-11, jul-dez, 2014.

SANTOS, Noêmia. Por uma educação libertadora: pedagogia dialógica a partir de Paulo Freire e Juan Luis Segundo. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

SOARES, Eder. A dialogicidade freiriana na educação de jovens e adultos. 2006. 180 f. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Universidade Estadual Paulista, Franca, 2006.

ENTREVISTAS

ALEIXO, Iete Nanci Pinto. Entrevista sobre o diálogo católico-pentecostal no Brasil. Santa Catarina, 2 maio 2017. Entrevista concedida a André Luís da Rosa.

ARRUDA, Pedro. Entrevista sobre o diálogo católico-pentecostal no Brasil. Santa Catarina, 2017. Entrevista concedida a André Luís da Rosa.

BORBA, Asaph. Entrevista sobre o diálogo católico-pentecostal no Brasil. Santa Catarina, 17 abril 2017. Entrevista concedida a André Luís da Rosa.

COUTINHO, Tácito José Andrade. Entrevista sobre o diálogo católico-pentecostal no Brasil. Santa Catarina, 2 maio 2017. Entrevista concedida a André Luís da Rosa.

GOMES, Benedito Carlos. Entrevista sobre o diálogo católico-pentecostal no Brasil. Santa Catarina, 20 abril 2017. Entrevista concedida a André Luís da Rosa.

LEITE, Huanderson Silva. Entrevista sobre o diálogo católico-pentecostal no Brasil. Santa Catarina, 2017. Entrevista concedida a André Luís da Rosa.

MARION, José Carlos. Entrevista sobre o diálogo católico-pentecostal no Brasil. Santa Catarina, 3 mar.2017. Entrevista concedida a André Luís da Rosa.

NOBRE, Jamê. Entrevista sobre o diálogo católico-pentecostal no Brasil. Santa Catarina, 20 mar. 2017. Entrevista concedida a André Luís da Rosa.

PINHEIRO, Douglas. Entrevista sobre o diálogo católico-pentecostal no Brasil. Santa Catarina, 04 maio 2017. Entrevista concedida a André Luís da Rosa.

REIS, Reinaldo Beserra. Entrevista sobre o diálogo católico-pentecostal no Brasil. Santa Catarina, 20 abril 2017. Entrevista concedida a André Luís da Rosa.

SHEA, Mike. Entrevista sobre o diálogo católico-pentecostal no Brasil. Santa Catarina, 19 abril 2017. Entrevista concedida a André Luís da Rosa.

WALKER, Christofer David. Entrevista sobre o diálogo católico-pentecostal no Brasil. Santa Catarina, 10 mar. 2017. Entrevista concedida a André Luís da Rosa.

VIOLÊNCIA DOMÉSTICA: DESAFIOS DO ACONSELHAMENTO PASTORAL

Jeverson Nascimento¹⁶⁸

RESUMO

O presente trabalho propõe uma reflexão acerca da violência doméstica, objetivando abordar os métodos utilizados pelo aconselhamento pastoral nos casos de violência desse gênero, bem como, analisar sua efetividade na prevenção e combate a esse fenômeno. Para a progressão do objetivo geral, foram propostos os seguintes objetivos específicos: 1) Compreender a definição de violência e as formas como se caracteriza; 2) Refletir sobre políticas públicas que atuam no combate à violência doméstica, garantindo a preservação dos direitos das vítimas e também a punição do agressor; 3) Contextualizar a importância do aconselhamento pastoral no desafio de desenvolver ações que promovam o combate à violência doméstica. Diante da abordagem reflexiva que contempla o fenômeno da violência doméstica e da necessidade de políticas públicas e ações sociais que a amenizem e previnam, surge a seguinte questão: como as igrejas evangélicas podem atuar no combate à violência doméstica? Especificamente no Brasil, muitos programas e serviços voltados para a temática foram e vem sendo

¹⁶⁸ Jeverson Nascimento Possui Licenciatura e Especialização em Filosofia - Faculdades Entre Rios de Piauí (2016) e graduação em Teologia pelo Centro de Ensino Superior de Maringá (2014). Mestre em Teologia - Faculdades Batista do Paraná (2017). Doutorando PUC Curitiba PR (2018). Atualmente é pesquisador do Centro de Teologia de Santa Catarina. Tem experiência na área de Teologia, com ênfase em Prática ministeriais, atuando principalmente nos seguintes temas: divergências e convergências, Deus, métodos de interpretação bíblica, bíblia sagrada e filosofia.

desenvolvidos pelo Governo Federal com o apoio da sociedade. Neste sentido, destaca-se a importância da intervenção religiosa, considerando seu número de adeptos. A metodologia utilizada consiste em uma pesquisa bibliográfica e servirá para contribuir na ampliação da compreensão a respeito dos aspectos que envolvem o tema em foco, sendo de fundamental importância, visto que suscita questionamentos de interesse acadêmico e social. Por fim, conclui-se que a sociedade carece do aconselhamento pastoral para enfrentar os desafios pertinentes na temática abordada onde os agentes da graça de Deus, que espalham a fé, a esperança, e o amor, possam trazer paz, conforto e segurança aos que foram vítimas da assustadora violência doméstica.

PALAVRAS-CHAVE: Violência Doméstica. Aconselhamento Pastoral. Combate.

ABSTRACT

The present work proposes a reflection on domestic violence, aiming to approach the methods used by pastoral counseling in cases of violence of this kind, as well as to analyze their effectiveness in preventing and combating this phenomenon. In order to advance the general objective, the following specific objectives have been proposed: 1) To understand the definition of violence and the ways in which it is characterized; 2) To reflect on public policies that work in the fight against domestic violence, guaranteeing the preservation of the rights of the victims and also punishment of the aggressor; 3) Contextualize the importance of pastoral counseling in the challenge of developing actions that optimize the fight against domestic violence and promote the acceptance of victims. Faced with the reflexive approach that contemplates the phenomenon of domestic violence and the need for public policies and social actions that alleviate and

prevent it, the following question arises: How can evangelical churches act in t fight against domestic violence? Specifically in Brazil, many programs and services focused the theme have been and are being developed by the Federal Government with the support of society. In this sense, the importance of religious intervention is highlighted, considering its number of adherents. The methodology used consists of a bibliographical research and will serve to contribute to the broadening of the understanding about the aspects that involve the subject in focus, being of fundamental importance, since it raises questions of academic and social interest. Finally, it is concluded that society needs pastoral counseling in order to face the pertinent challenges in the subject addressed where the agents of God's grace, who spread faith, hope and love, can bring peace, comfort and security to those who were victims of scary domestic violence.

KEYWORDS: Domestic violence. Pastoral Counseling. Combat.

INTRODUÇÃO

O presente artigo versa sobre os métodos utilizados no aconselhamento pastoral em caso de violência doméstica. Partindo dessa premissa, pretende-se fazer uma análise contextualizada da violência doméstica sobre o ponto de vista social, terminológico e legal, entre outras peculiaridades, destacando-se a importância da discussão dessa temática por parte da igreja evangélica.

Anualmente, milhares de pessoas morrem em decorrência de atos violentos no mundo todo, os quais ainda deixam outras milhares com sequelas físicas e psicológicas. A violência não leva em consideração idade, cor, raça, condição socioeconômica: atinge a quem puder vorazmente.

Atualmente, vive-se uma realidade preocupante em relação à violência no Brasil. A violência é um tema complexo não apenas por tratar de um conflito que influi diretamente na formação e desenvolvimento de um ser – futuro de uma sociedade – mas por abordar a intervenção da esfera pública.¹⁶⁹

A maioria dos casos de agressões acontece dentro da casa da vítima, no ambiente familiar, e o principal agressor é alguém próximo. A temática da violência doméstica está diretamente atrelada às políticas públicas que devem nortear a elaboração e a implantação de ações mitigadoras, relacionadas à violência, objetivando garantir à urbe suas funções. Dessa maneira, a sociedade se encontrará protegida.

Diante desse contexto, é necessário que as igrejas evangélicas realizem ações efetivas, ainda que enfrente muitos desafios, assumindo sua responsabilidade social, a fim de combater os crimes contra a vida, contra a honra, contra o patrimônio e contra os costumes.

A análise do tema é importante e relevante por dois motivos: primeiro, pelo sofrimento indescritível imputado às vítimas, que sofrem caladas muitas vezes; e segundo, porque, comprovadamente, a violência impede um desenvolvimento físico, psicológico e social adequado.

Tratando-se de uma produção científica, “o problema é uma dificuldade, teórica e prática, no conhecimento de alguma coisa de real importância, para a qual se deve encontrar uma solução”.¹⁷⁰ Diante da abordagem reflexiva que contempla o fenômeno da violência doméstica e da necessidade de políticas públicas e ações sociais que a amenizem e

¹⁶⁹ BEHRMAN, Richard. Tratado de Pediatria. Rio de Janeiro: Elsevier, 2005. p. 15.

¹⁷⁰ LAKATOS, Eva Maria; ANDRADE, Marconi Marina. Metodologia Científica. 2 ed. São Paulo: Atlas, 1999. p. 48.

previnam, pelas quais a igreja também é responsável, surge a seguinte questão: como as igrejas evangélicas podem atuar no combate à violência doméstica e acolhida das vítimas?

Para responder à questão da problemática desta pesquisa, delineou-se como objetivo geral propor uma reflexão acerca da violência doméstica, objetivando abordar os métodos utilizados pelo aconselhamento pastoral nos casos de violência desse gênero, bem como, analisar sua efetividade na prevenção e combate a esse fenômeno.

Constituem objetivos específicos: Compreender a definição de violência e as formas como se caracteriza; Refletir sobre políticas públicas que atuam no combate à violência doméstica, garantindo a preservação dos direitos das vítimas e também a punição do agressor; e Contextualizar a importância do aconselhamento pastoral no desafio de desenvolver ações que promovam o combate à violência doméstica. A metodologia utilizada consiste em uma pesquisa bibliográfica e servirá para contribuir na ampliação da compreensão a respeito dos aspectos que envolvem o tema em foco, sendo de fundamental importância, visto que suscita questionamentos de interesse acadêmico e social. Do ponto de vista teórico, este estudo se sustenta nas obras de vários autores que tratam sobre a temática em questão.

1. Considerações sobre a violência

A violência, de forma geral, está diretamente ligada à forma como a sociedade se estabelece, impõe seus valores, determina as normas de conduta, e distribui seus bens e serviços. Ante o exposto, subentende-se que a violência, enquanto fenômeno social está inserida na estrutura social, econômica, cultural e política, e é exteriorizada pelas ações dos indivíduos.

Segundo Ferreira¹⁷¹, “violência é a qualidade de ser violento; ato de violentar; constrangimento físico ou moral; uso da força; coação”.

A palavra “violência” deriva do Latim “violentia”, que significa “veemência, impetuosidade”. Mas na sua origem está relacionada com o termo “violação” (violare). Objetivamente, significa “usar a agressividade de forma intencional e excessiva para ameaçar ou cometer algum ato que resulte em acidente, morte ou trauma psicológico”.¹⁷²

No Dicionário Aurélio encontra-se a seguinte definição: “violência é qualquer ato de violentar, ou melhor, usar a força e/ou coerção/coação que causa constrangimento físico ou moral à determinada pessoa”.¹⁷³ A Organização Mundial da Saúde (OMS) define a Violência como:

*O uso da força física ou do poder real ou em ameaça, contra si próprio, contra outra pessoa, contra um grupo ou uma comunidade, que resulte ou tenha qualquer possibilidade de resultar em lesão, morte ou dano psicológico, deficiência de desenvolvimento ou privação.*¹⁷⁴

A violência é uma violação dos direitos humanos que são os princípios garantidores da dignidade humana. Barrata¹⁷⁵ “classifica os grupos fundamentais dos direitos humanos: o direito a vida, a integridade física, a

¹⁷¹ FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Minidicionário da Língua Portuguesa. 3 ed. rev. e atual. 8. imp. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993. p. 568.

¹⁷² SIGNIFICADOS. O que é violência. Disponível em: <<https://www.significados.com.br/violencia/>>. Acesso 24 abr. 2018.

¹⁷³ AURÉLIO. Dicionário. 3 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. p. 501.

¹⁷⁴ SOUZA, Edinilsa R. (org). Curso Impactos da Violência Sobre a Saúde. Rio de Janeiro. ENSP/FIOCRUZ, 2007. p. 15.

¹⁷⁵ BARRATA, Alessandro. Direitos homens: entre a violência estrutural e a violência penal. Trad. Da revisão alemã do original espanhol: Ana Lucia Sabadell. Alemanha: Universidade de Saarland, 1993. p. 111.

liberdade pessoal, a liberdade de opinião de expressão, de religião e direitos políticos, bem como os direitos econômicos sociais”.

De acordo com Cury¹⁷⁶, os tipos de violência conhecidos são:

a) Violência física: ação única ou repetida, intencional, que provoque dano físico, de grau variado de lesão que leve até a morte, sendo essa a mais temida pelas sociedades. Ela se manifesta de várias formas, como:

*Tapas, empurrões, socos, mordidas, chutes, queimaduras, cortes, estrangulamento, lesões por armas ou objetos, obrigar a tomar medicamentos desnecessários ou inadequados, álcool, drogas ou outras substâncias, inclusive alimentos, tirar de casa à força, amarrar, arrastar, arrancar a roupa, abandonar em lugares desconhecidos, danos à integridade corporal decorrentes de negligência (omissão de cuidados e proteção contra agravos evitáveis como situações de perigo, doenças, gravidez, alimentação, higiene, entre outros).*¹⁷⁷

É a violência mais perceptível, pois quando cometida pode deixar marcas físicas no corpo. Normalmente, a violência física é precedida pela violência psicológica;

b) Violência psicológica: envolve um padrão de comportamento destrutivo, que interfere negativamente na competência social do indivíduo, especialmente em crianças, por meio de práticas de rejeição, isolamento, ameaças, descaso, corrupção, expectativas e exigências irreais;¹⁷⁸

¹⁷⁶ ROLIM, Marcos. Mais Educação, menos Violência. 2000. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0017/001785/178542por.pdf>. Acesso 20 abr. 2018.

¹⁷⁷ PMPF-RS. Tipos de violência. Disponível em: <http://www.pmpf.rs.gov.br/servicos/geral/files/portal/tipos-violencia.pdf>. Acesso 20 abr. 2018.

¹⁷⁸ CURY, Munir. Estatuto da Criança e do Adolescente comentado. 9 ed. Malheiros Editores Ltda, 2008. p. 27.

c) Violência sexual: é um problema que sempre existiu na sociedade, por mais que tenha sido escondido ou mantido em segredo, pois a mesma acarreta culpa, vergonha e medo tanto na vítima quanto nos possíveis denunciadores que se solidarizam com a vítima.

A violência sexual é considerada todo tipo de contato sexualizado, desde as falas eróticas ou sexuais e exposição da vítima a material pornográfico até o estupro seguido de morte;¹⁷⁹

d) Negligência: pode ser caracterizada como o abandono parcial ou total dos responsáveis e/ou a omissão quanto a oferecer as necessidades básicas e da supervisão essencial à segurança e ao desenvolvimento (no caso de se tratar de criança), quando não associadas às privações socioeconômicas;

e) Violência Patrimonial: a violência patrimonial envolve a destruição de objetos pessoais, documentos, instrumentos ou outros pertences da vítima. Abarca também, a transferência de bens para o agressor através da coação ou induzimento ao erro;¹⁸⁰

f) Violência Religiosa: a abordagem da violência pelo prisma da religião é sobretudo desafiadora, ainda mais considerando o contexto sociocultural brasileiro, marcado pela religiosidade e pelos padrões patriarcais;¹⁸¹

¹⁷⁹ AZAMBUJA, Maria Fay Regina de. Violência Sexual intrafamiliar e produção de prova da materialidade: Proteção ou Violação de direitos da criança? Porto Alegre: PUCRS, 2002. p. 48.

¹⁸⁰ HERMANN Leda. Maria da Penha Lei com Nome de Mulher. Campinas: Servanda, 2007. p. 114.

¹⁸¹ BANDINI, Claudirene. Mulheres pentecostais à sombra da violência religiosa? 2º Simpósio Nordeste de ABRH. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/viewFile/1285/1108>>. Acesso 20 abr. 2018.

g) Violência de gênero: pode-se definir a violência de gênero como “qualquer ação ou conduta, baseada no gênero, que cause morte, dano ou sofrimento físico, sexual ou psicológico à mulher, tanto no âmbito público como no privado”;¹⁸²

h) Violência Institucional: Ministério da Saúde conceitua a violência institucional, como aquela exercida nos próprios serviços públicos, por ação ou omissão. Se manifesta na falta de acesso, bem como, na má qualidade dos serviços prestados. Considera os abusos cometidos entre usuários e profissionais dentro das instituições.¹⁸³

1.1 A violência doméstica

Em relação à violência doméstica, Guerra ¹⁸⁴ aponta para a complexidade de sua determinação, devido a grande quantidade de variáveis envolvidas. Exemplos destas causas são: questões históricas relacionadas ao lugar; questões econômicas e sociais como proveniência de segmentos sociais desfavorecidos e situações associadas como analfabetismo, marginalidade e desemprego; questões relacionadas à desigualdade, dominação de gênero e relação de poder entre gerações; proveniência de ambientes normalmente conflituosos com presença de problemas psíquicos tais como depressão, alcoolismo e outras drogas; falta de sensibilidade social, isolamento e suporte social inadequado; e tipo de estruturação e tradição familiar.

¹⁸² PMPF-RS, loc. cit.

¹⁸³ BRASIL. O desafio do enfrentamento da violência: Situação Atual, estratégias e propostas. Brasília: Ministério da Saúde. 2008.

¹⁸⁴ GUERRA, Viviane Nogueira de Azevedo. Violência de Pais contra Filhos: a tragédia revisitada. 3. ed. São Paulo: Cortez, 1998. p. 82.

A vítima agredida no âmbito da unidade doméstica deve fazer parte dessa relação doméstica. O âmbito familiar refere-se à violência que acontece dentro da família, entre os membros da família, seja por vínculo natural (pai, mãe, filhos, etc.) ou civil (marido, padrasto, sogro, etc.), afinidade (primo, tio) ou afetividade (amigo que more na mesma casa).¹⁸⁵

Diante dessa nova realidade não há como restringir o alcance da previsão legal. Vínculos afetivos que refogem ao conceito de família e entidade familiar nem por isso deixam de ser marcados pela violência. Para a configuração de violência doméstica é necessário um nexo entre a agressão e a situação que a gerou, ou seja, a relação íntima de afeto.¹⁸⁶

A violência doméstica atinge também os filhos quando presenciam cenas de agressões entre seus pais. Identificaram-se algumas mudanças no comportamento como: distúrbio na alimentação e no sono; disfunções emocionais, depressão e carência emocional; problemas escolares, dificuldade de aprendizado; submissão, apego excessivo, ansiedade; atuação agressiva/ataques de fúria destrutiva; distanciamento, isolamento, vida familiar fantasiosa; somatizações; agitação, ataques de tremedeira; roer unhas, gaguejar; ideias de suicídio.¹⁸⁷

A família é o primeiro local onde cada ser humano é inserido. É nela que se tenta ajudar o indivíduo em seu desenvolvimento como pessoa e se demonstra como ele será inserido neste meio social que agora está lhe sendo

¹⁸⁵ BRASIL. O desafio do enfrentamento da violência: Situação Atual, estratégias e propostas. Brasília: Ministério da Saúde, 2008.

¹⁸⁶ MISAKA, Marcelo. Violência Doméstica e familiar contra a mulher em busca do seu conceito. *Juris Plenum. Doutrina, Jurisprudência, Legislação*, n. 13. Caxias do Sul: 2007. p. 87.

¹⁸⁷ COMUNIDADE BAHÁ'Í DO BRASIL. Protegendo as Mulheres da Violência Doméstica. Secretaria de Estado de Direitos Humanos. Brasília/DF: Ministério da Justiça/MJ, 2002.

apresentado e de sua real importância neste contexto. É na família que o indivíduo receberá as primeiras tarefas e lhe serão transmitidas os valores, intimidades, regras, costumes inerentes a cada sociedade. A criança, por exemplo, aprende o convívio social e seu papel dentro deste contexto. É do conhecimento de toda sociedade que a criança necessita de uma série de conjuntos formadores do seu caráter e que, na falta deste, conseqüentemente crescerá um adulto inseguro, fragilizado e sem base para seu desenvolvimento social integrado saudavelmente na sociedade.¹⁸⁸

Neste prisma é essencial que este lar tenha uma boa estrutura, baseada no acolhimento individual e seguro para um crescimento educacional condizente com os aceitáveis em sociedade. Indiscutivelmente, o ser é sim produto do meio em que vive, mas este meio com certeza é o da família, ficando o da sociedade a posterior. O indivíduo formará seu eu de tudo que ele vir, sentir, experimentar, testemunhar em seu dia a dia.

Embora a escola, os clubes, as igrejas e a televisão exerçam grande influência na formação da criança, os valores morais e os padrões de conduta são adquiridos essencialmente através do convívio familiar. Quando a família deixa de transmitir esses valores adequadamente, os demais vínculos formativos ocupam seu papel e, muitos destes, incentivam a violência.¹⁸⁹

A família, para muitos é uma instituição tida como sagrada, protegida pela privacidade.

¹⁸⁸ GUERRA, Viviane Nogueira de Azevedo. *Violência de Pais contra Filhos: a tragédia revisitada*. 3 ed. São Paulo: Cortez, 1998. p. 87.

¹⁸⁹ GOMIDE, Paula Inez Cunha. *Pais presentes, pais ausentes: regras e limites*. Petrópolis: Vozes, 2004. 115 p.

Mas é também na família que as maiores violências podem acontecer.¹⁹⁰

Inserido num contexto de violência e privacidade, o leito familiar muitas vezes se transforma num ciclo de violência, no qual a vítima de hoje poderá, em muitas vezes, vir a ser o agressor do futuro. A violência surge, sob esse prisma, como consequência disso e de diversos problemas sociais, sendo que a questão econômica é uma delas. Ao contrário do que se pensa, as desigualdades sociais não são fatores essencialmente determinantes da violência, uma vez que a mesma pode ser encontrada em todas as classes sociais. No entanto, ela está sim mais presente nas sociedades com menores condições financeiras.¹⁹¹

2. Políticas públicas que atuam no combate à violência doméstica

A eficiência das delegacias especializadas de atendimento às vítimas culminou na criação dos Juizados Especiais Criminais no ano de 1995. O Congresso Nacional sancionou a Lei nº 9.099, no dia 26 de setembro de 1995, que dispõe sobre os Juizados Especiais Cíveis e Criminais e dá outras providências.¹⁹²

Norteados pelo princípio da busca de conciliação, os JECrim foram criados com a finalidade de ampliar o acesso da população à Justiça,

¹⁹⁰ PEREIRA, Tânia da Silva. *Ética da Convivência Familiar – Sua Efetividade no Cotidiano dos Tribunais*. Rio de Janeiro: Forense, 2006. p. 58.

¹⁹¹ OLIVEIRA, Sirlei de. *O olhar da escola sobre o fenômeno da violência doméstica*. Porto Alegre: UFRS, 2010. p. 20.

¹⁹² BRASIL. Lei nº 9.099, de 26 de setembro de 1995. Dispõe sobre os Juizados Especiais Cíveis e Criminais e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9099.htm>. Acesso 21 abr. 2018.

promover o rápido ressarcimento da vítima e acelerar as decisões penais, aliviando assim, o Judiciário.¹⁹³

A busca pela conciliação permite que o agressor e a vítima, com o auxílio de mediadores, “encontrem” a solução mais adequada para seus problemas. Outra finalidade que merece ser destacada é a despenalização, que favorece o autor do delito ao permitir que o mesmo não seja processado criminalmente.¹⁹⁴

Em decorrência da proposta despenalizante, esse juizado tem sido considerado um grande avanço da legislação brasileira que trouxe profundas mudanças no âmbito criminal, através da imputação de penas não privativas de liberdade a delitos, considerados de menor potencial ofensivo.¹⁹⁵

Antes da criação do JECrim, os crimes de violência doméstica, eram julgados pela justiça comum. A nova lei alterou, esse procedimento. O inquérito foi substituído pelo Termo Circunstanciado (TC), não há oitiva de testemunhas e nem do autor do fato. O TC é formado somente pela declaração da ocorrência feita pela vítima e encaminhado imediatamente ao Poder Judiciário.

Diante do exposto, percebe-se que a lei em questão, é incapaz de dar uma solução satisfatória para as vítimas em situação de violência doméstica.

A recepção do Juizado Especial

¹⁹³ DEBERT, Guita Grin; OLIVEIRA, Marcella Beraldo de. Os modelos conciliatórios de solução de conflitos e a "violência doméstica". Campinas, n. 29, 2007. p. 305-337.

¹⁹⁴ Idem. p. 305-337.

¹⁹⁵ OLIVEIRA, Sirlei de. O olhar da escola sobre o fenômeno da violência doméstica. Porto Alegre: UFRS, 2010. p. 22.

Criminal para tratar da violência contra a mulher, por exemplo, não foi unânime entre os operadores de direito.

Seguindo esta mesma linha de raciocínio Hermann, afirma que esse sistema veio apenas para “duplicar as dores da vítima, expondo-a a um ritual indiferente e formal, que desconsiderou a diversidade inerente à condição humana e reproduziu os valores patriarcais que a conduziram até ele”¹⁹⁶.

Como era esperado, os movimentos de mulheres também se manifestaram de forma contrária aos JECrims. Segundo esses movimentos, os crimes de violência doméstica foram vulgarizados, ignorou-se a potencialidade lesiva destes conflitos¹⁹⁷. Sucintamente, essa lei representou um retrocesso jurídico e social, sobretudo na área criminal, fazendo-se necessário e urgente à tomada de novas diretrizes.

Faz-se uma ressalva aqui, destacando que o enfrentamento da violência doméstica não deve restringir apenas ao combate, mas também, às dimensões da prevenção, assistência e garantia de direitos. Por esta razão, é de responsabilidade do Estado e dos profissionais desenvolverem uma abordagem intersetorial e multidimensional, capaz de provocar mudanças culturais, educativas e sociais¹⁹⁸.

Alguns especialistas defendem que a principal política de prevenção à violência doméstica é o investimento em educação, com a inclusão de

¹⁹⁶ HERMANN, Leda. *Maria da Penha Lei com Nome de Mulher*. Campinas: Servanda, 2007. p. 47.

¹⁹⁷ BRASIL. *Compromisso e atitude pela Lei Maria da Penha. Lei Maria da Penha e demanda punitiva*, por Luanna Tomaz de Souza. Disponível em: <<http://www.compromissoeatitude.org.br/lei-maria-da-penha-e-demanda-punitiva-por-luanna-tomaz-de-souza/>>. Acesso 21 abr. 2018.

¹⁹⁸ MADUREIRA, Alexandra et al. *Perfil de homens autores de violência contra mulheres detidos em flagrante: contribuições para o enfrentamento*. 2014. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ean/v18n4/1414-8145-ean-18-04-0600.pdf>>. Acesso 21 abr. 2018.

debates sobre as desigualdades nos currículos escolares. Isso provocaria nas próximas gerações a desconstrução dos estereótipos tão presentes na sociedade brasileira.¹⁹⁹

É necessário também compreender que o contexto no qual a sociedade está inserida, tem conexão com a religião, portanto, o alcance de qualquer ação, projeto ou movimento da cristandade tem um valor inimaginável e efetividade imediata. Partindo dessa premissa, é preciso verificar qual o posicionamento das Igrejas Evangélicas em relação ao tema abordado.

No Brasil, principalmente, o tema ainda é pouco discutido, mas percebe-se uma conscientização da problemática e, conseqüentemente, alguns passos estão sendo dados.

O aconselhamento pastoral é um dos passos dados em direção ao enfrentamento da violência doméstica. A definição do “aconselhamento pastoral” e a explanação dos objetivos são essenciais para compreender a dimensão desse método. É um tema que propõe discussões acirradas entre religiosos, estudiosos e legisladores, uma vez que, questiona-se a aplicabilidade da Bíblia em harmonia com outras ciências, bem como, a competência do aconselhador em ir além das Escrituras Sagradas.

A conscientização de cada ser humano é pré-requisito para acabar com a violência no âmbito doméstico. Neste sentido, a religião, independentemente do seu regimento, é uma forte aliada na propagação de práticas de enfrentamento. A Igreja, especificamente a as evangélicas de cunho protestantes, pentecostais e neopentecostais, trazem em seu bojo o

¹⁹⁹ MADUREIRA, Alexandra et al. Perfil de homens autores de violência contra mulheres detidos em flagrante: contribuições para o enfrentamento. 2014. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ean/v18n4/1414-8145-ean-18-04-0600.pdf>>. Acesso 21 abr. 2018.

amor, o respeito e a compaixão pelo próximo como premissa do evangelho.²⁰⁰

A violência deve ser compreendida pela religião cristã como um problema de ordem social e não apenas espiritual, sendo necessário observar o conhecimento oferecido pelas demais ciências e assim, realizar um aconselhamento pastoral com excelência, minimizando a violência doméstica.²⁰¹

Necessariamente, a Igreja como um todo, precisa reconhecer que, desde a violência psicológica até a violência física, existe um facilitador de ordem cultural e, por vezes, reproduzido em aconselhamentos pastorais, pregações e, sobretudo, nos lares cristãos.

Desta forma, “um aconselhamento pastoral que sugere tratar dessa situação em segredo, pelo poder da oração ou com uma nova campanha de jejum”, e que, desconsidera os sentimentos da vítima agredida, é um aconselhamento irresponsável.²⁰²

O maior desafio da igreja atualmente é, “repelir toda estrutura autoritária, inclusive a religiosa, que venha tolerar a presença de violências no âmbito doméstico”.²⁰³

Segundo a teologia são necessárias três ações neste. A primeira, consiste em educar os fiéis para que identifiquem seus sentimentos e

²⁰⁰ ROGERS, Carl; KINGET, Marian. *Psicoterapia & Relações Humanas*. Vol. 1, Belo Horizonte: Inter livros, 1977. p. 43.

²⁰¹ *Idem*. p. 45.

²⁰² ROGERS, Carl; KINGET, Marian. *Psicoterapia & Relações Humanas*. Vol. 1, Belo Horizonte: Inter livros, 1977. p. 46.

²⁰³ *Idem*. p. 46-47.

concepções a respeito da violência. Com a segunda ação, busca-se a reconciliação através do encontro. Essa situação acaba afastando os envolvidos emocionalmente e fisicamente, no entanto, os aproxima, “espiritualmente”.

Promover o encontro entre as partes, quebra o ciclo da violência na sua totalidade. A meta é curar a ferida que ficou como sintoma da violência invisível que não aparece nas estatísticas.²⁰⁴ A terceira e última ação, resume-se na motivação das igrejas como um todo, independente da placa, unir-se com grupos e associações comunitárias, para desenvolver novos mecanismos na defesa das vítimas de violência doméstica, bem como, meios de prevenção e

reeducação do agressor e por fim, pela melhoria das condições sociais da população.²⁰⁵

O objetivo do aconselhamento pastoral é “tratar das tensões interiores e dos diferentes complexos que interferem na qualidade de vida”. Desse modo, o aconselhamento pastoral utiliza os recursos da Palavra de Deus, que devem permanecer “básicos e preponderantes, como diretrizes”, e os recursos das outras ciências, como “complementares e auxílios instrumentais do aconselhamento”.²⁰⁶

Por fim, um dos principais objetivos do aconselhamento pastoral é amparar pessoas em situação de conflito, crise e sofrimento “para que

²⁰⁴ Idem. p. 47.

²⁰⁵ MARQUES, Natanael John Wesley. Portal Metodista. 2014. Disponível em: <http://portal.metodista.br/pastoral/reflexoes-da-pastoral/john-wesley-e-o-movimento-metodista>. Acesso 22 abr. 2018.

²⁰⁶ Idem.

possam viver a relação com Deus, consigo mesmas e com o próximo de uma maneira consciente e adulta”, bem como, incentivá-las a assumirem sua responsabilidade perante a sociedade, corroborando dessa forma para a “melhora das condições de vida numa sociedade livre, democrática e justa”.

CONCLUSÃO

Ao considerar a amplitude e complexidade que envolve a questão da violência doméstica, não caberia nesse momento, fazer-se uma análise final definitiva. Contudo, foi possível a partir deste estudo destacar alguns pontos relevantes.

O presente trabalho versou sobre as formas de violência existentes, suas características e consequências e concluiu que a violência doméstica é a mais preocupante. Tal forma de violência deixou de ser um problema pessoal ou privado, que eventualmente envolvia o poder público, e tornou-se um problema social, portanto, de responsabilidade de todos.

A conscientização coletiva deve acontecer inicialmente no ambiente familiar, onde o silêncio é um inimigo altamente perigoso que fomenta o círculo vicioso da violência, permite sua repetição e disseminação no ambiente familiar e social. A violência quando aceita ou ignorada repetidamente, torna-se uma prática comum, que se manifesta nas relações externas, tanto da vítima quanto do agressor. Não se pode menosprezar a gravidade da violência doméstica; esta precisa ser contida e punida com rigor pela lei.

A visibilidade que a problemática em questão ganhou exigiu do governo a implementação de políticas públicas de proteção e segurança que

acolham a vítima e auxiliem-na a superar e romper a violência. De forma gradativa, o Estado brasileiro mobilizou-se em prol da efetivação das políticas públicas.

Um avanço considerável criado pelo governo foi a promulgação da Lei Maria da Penha, que é considerada um instrumento vital, um remédio constitucional de grande valia para o enfrentamento e erradicação da violência. Indiscutivelmente, a intervenção estatal nas relações privadas é determinante, para o combate da violência no ambiente familiar e doméstico.

O grande desafio do aconselhamento pastoral consiste em criar um panorama histórico, cultural e social do aconselhando que explique a violência sofrida e causada. Não deve o conselheiro abster-se apenas nos ensinamentos da bíblia, ou ainda, basear-se apenas na fé. A igreja tem se mobilizado, ainda que vagarosamente, em busca do modelo ideal. Faz-se necessário que as lideranças religiosas se unam primeiramente para conscientização dos seus fiéis, e conseqüentemente para discutir novos métodos, novas abordagens de enfrentamento.

Por fim, conclui-se que a sociedade carece do aconselhamento pastoral para enfrentar os desafios pertinentes na temática abordada onde os agentes da graça de Deus, que espalham a fé, a esperança, e o amor, possam trazer paz, conforto e segurança aos que foram vítimas da assustadora violência doméstica.

REFERÊNCIAS

AURÉLIO. Dicionário. 3 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

AZAMBUJA, Maria Fay Regina de. Violência Sexual intrafamiliar e produção de prova da materialidade: Proteção ou Violação de direitos da criança? Porto Alegre: PUCRS, 2002.

BANDINI, Claudirene. Mulheres pentecostais à sombra da violência religiosa? 2º Simpósio Nordeste de ABRH. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/viewFile/1285/1108>>. Acesso 20 abr. 2018.

BARRATA, Alessandro. Direitos homens: entre a violência estrutural e a violência penal. Trad. Da revisão alemã do original espanhol: Ana Lucia Sabadell. Alemanha: Universidade de Saarland, 1993. p. 111.

BEHRMAN, Richard. Tratado de Pediatria. Rio de Janeiro: Elsevier, 2005.

BRAKEMEIER, Gottfried. Possíveis contribuições da teologia à psicologia. 2007. Disponível em: <<http://www.cppc.org.br/possiveis-contribuicoes-da-teologia-a-psicologia-e-psiQUIATRIA-por-gottfried-brakemeier/>>. Acesso 22 abr. 2018.

BRASIL. Compromisso e atitude pela Lei Maria da Penha. Lei Maria da Penha e demanda punitiva, por Luanna Tomaz de Souza. Disponível em:

<<http://www.compromissoeatitude.org.br/lei-maria-da-penha-e-demanda-punitiva-por-luanna-tomaz-de-souza/>>. Acesso 21 abr. 2018. Lei nº 9.099, de 26 de setembro de 1995. Dispõe sobre os Juizados Especiais Cíveis e Criminais e dá outras providências. Disponível em:

<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9099.htm>. Acesso 21 abr. 2018. O desafio do enfrentamento da violência: Situação Atual, estratégias e propostas. Brasília: Ministério da Saúde, 2008.

COMUNIDADE BAHÁ'Í DO BRASIL. Protegendo as Mulheres da Violência Doméstica. Secretaria de Estado de Direitos Humanos. Brasília/DF: Ministério da Justiça/MJ, 2002.

CURY, Munir. Estatuto da Criança e do Adolescente comentado. 9 ed. Malheiros Editores Ltda, 2008.

DEBERT, Guita Grin; OLIVEIRA, Marcella Beraldo de. Os modelos conciliatórios de solução de conflitos e a "violência doméstica". Campinas, n. 29, 2007. p. 305-337.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Minidicionário da Língua Portuguesa. 3 ed. rev. e atual. 8. imp. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

GOMIDE, Paula Inez Cunha. Pais presentes, pais ausentes: regras e limites. Petrópolis: Vozes, 2004.

GUERRA, Viviane Nogueira de Azevedo. Violência de Pais contra Filhos: a tragédia revisitada. 3 ed. São Paulo: Cortez, 1998.

HERMANN, Leda. Maria da Penha Lei com Nome de Mulher. Campinas: Servanda, 2007.

LAKATOS, Eva Maria; ANDRADE, Marconi Marina. Metodologia Científica. 2 ed. São Paulo: Atlas, 1999.

MADUREIRA, Alexandra et al. Perfil de homens autores de violência contra mulheres detidos em flagrante: contribuições para o enfrentamento. 2014. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ean/v18n4/1414-8145-ean-18-04-0600.pdf>>. Acesso 21 abr. 2018.

MARQUES, Natanael John Wesley. Portal Metodista. 2014. Disponível em: <http://portal.metodista.br/pastoral/reflexoes-da-pastoral/john-wesley-e-o-movimento-metodista>>. Acesso 22 abr. 2018.

MISAKA, Marcelo. Violência Doméstica e familiar contra a mulher em busca do seu conceito. Juris Plenum. Doutrina, Jurisprudência, Legislação, n. 13. Caxias do Sul: 2007.

OLIVEIRA, Sirlei de. O olhar da escola sobre o fenômeno da violência doméstica. Porto Alegre: UFRS, 2010.

PEREIRA, Tânia da Silva. Ética da Convivência Familiar – Sua Efetividade no Cotidiano dos Tribunais. Rio de Janeiro: Forense, 2006.

PMPF-RS. Tipos de violência. Disponível em: <<http://www.pmpf.rs.gov.br/servicos/geral/files/portal/tipos-violencia.pdf>>. Acesso 20 abr. 2018.

ROGERS, Carl; KINGET, Marian. Psicoterapia & Relações Humanas. Vol. 1, Belo Horizonte: Inter livros, 1977.

ROLIM, Marcos. Mais Educação, menos Violência. 2000. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0017/001785/178542por.pdf>. Acesso 20 abr. 2018.

SIGNIFICADOS. O que é violência. Disponível em:<<https://www.significados.com.br/violencia/>>. Acesso 24 abr. 2018.

SOUZA, Edinilsa R. (org). Curso Impactos da Violência Sobre a Saúde. Rio de Janeiro. ENSP/FIOCRUZ, 2007. p. 15.

**EIXOS FIXO E MÓVEL NO
PENTECOSTALISMO CLÁSSICO:
Universalização de uma religião e
questões relacionadas a afinidades
eletivas**

**FIXED AND MOBILE AXES IN
CLASSICAL PENTECOSTALISM:
Universalization of a religion and issues
related to elective affinities**

Eduardo Leandro Alves²⁰⁷

RESUMO

O objetivo deste texto busca compreender o crescimento do pentecostalismo clássico no Brasil a partir de uma compreensão da realidade religiosa brasileira com o seu subterrâneo religioso, perpassando pela aplicação do princípio da teoria de universalização de uma religião apresentada por Clifford Geertz e a possível relação com a teoria das

²⁰⁷ Doutorando em Teologia Prática (Bolsista CAPES) e Mestre em Teologia pela Faculdades EST, em São Leopoldo/RS. Especialista em Gestão Educacional (UGF). Teólogo e professor na área de Ética, Religiosidade Popular, Sociologia da Religião e Teologia do AT e NT. Secretário Executivo da SEMAD-PB. Diretor do Centro Educacional da AD na Paraíba. Contato: eduleandroalves@hotmail.com

afinidades eletivas em Max Weber. Nesse caminho utiliza-se a metodologia da religião comparada.

PALAVRAS CHAVES: Pentecostalismo. Resignificação. Religiosidade Popular. Universalização. Afinidade Eletiva.

ABSTRACT

The aim of this text is to understand the growth of classical Pentecostalism in Brazil from an understanding of the Brazilian religious reality with its religious underground, through the application of the principle of the universalization theory of a religion presented by Clifford Geertz and the possible relation with the theory of elective affinities in Max Weber. In this way the methodology of comparative religion is used.

KEY WORDS: Pentecostalism. Re-signification. Popular Religiosity. Universalization. Elective Affinity.

INTRODUÇÃO

Até que ponto os processos de formação social contribuem para a vivência da fé? Quais alterações se processam em determinadas práticas religiosas? As influências sociais produzem impacto na compreensão e vivência da fé? Com essas perguntas em mente busca-se a hipótese de que o pentecostalismo clássico (aqui nesse texto identificado como os primeiros movimentos pentecostais que deram origem a Igreja Evangélica Assembleia de Deus com a chegada dos primeiros Missionários em 1910),²⁰⁸

²⁰⁸ Sabe-se que no mesmo período de 1910 Luíz Francescon chega ao estado de São Paulo e inicia um movimento que dará origem a igreja Congregação Cristã no Brasil (CCB), também identificada

como um ramo do protestantismo que soube ressignificar elementos inerentes na formação da sociedade brasileira, mantendo processos da universalização de uma religião presente no cristianismo e por meio de afinidades eletivas absorvendo e ressignificando elementos da cultura brasileira.

O objetivo do estudo sistemático da religião é, ou pelo menos deveria ser, não só descrever ideias, atos e instituições, mas determinar como e de que maneira ideias, atos e instituições particulares sustentam, deixam de sustentar ou até mesmo inibem a fé religiosa,

– isto é, a firme adesão a alguma concepção supratemporal da realidade.²⁰⁹

Utilizando a metodologia da religião comparada, este artigo propõe um caminho que busque compreender como o pentecostalismo clássico desenvolveu-se em terras brasileiras, sem abrir mão de conceitos teológicos bem definidos e amparados pela Bíblia como regra de fé. Entretanto, partindo de uma análise epistemológica onde não está engessado em um ponto fixo, mas a partir desse ponto fixo desenvolveu processos e aproximações culturais por meio do eixo móvel (atrelado ao fixo) conseguindo ser compreendido por uma parcela significativa da população, gerando, inclusive, no decorrer do século XX influências no comportamento da coletividade brasileira.

historicamente como uma igreja do período do pentecostalismo clássico, ou primeira onda dos pentecostalismos, conforme definições de: FRESTON, Paul. *Pentecostalism in Latin America*. Social Compass. Louvain: Groupe de Sciences Sociales des Religions, v. 45, n. 3, 1998.

²⁰⁹ GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2004, p. 15.

1. Universalização de uma religião

O desafio que persiste para uma perspectiva sociológica da religião no Brasil é que, milhões de brasileiros entregam-se diariamente a êxtases místicos e a outras tantas formas de arrebatamento religioso, possuem pelas divindades, espíritos e forças sobrenaturais, ao mesmo tempo em que outros milhões, embora não participem da possessão, acreditam piamente na possibilidade, necessidade e naturalidade delas; independente do credo religiosos que dizem professar. Acresce que tais experiências com o Sagrado têm como base crenças mágicas, utilitaristas, e imediatistas, oriundas do individualismo presente no colonizador de que nos falam os clássicos.²¹⁰

Índices reconhecidos de mudança nas formas da vida social, como a urbanização, a cristalização das lealdades de classe ou crescimento de um sistema ocupacional mais complexo, não estão inteiramente ausentes, mas são certamente mais raros e equivocados na esfera religiosa, em que vinho envelhecido aparece com frequência em garrafas contêm vinho novo. Não só é muito difícil descobrir as maneiras pelas quais as formas da experiência religiosa mudam, se é que mudam; nem mesmo é claro que tipo de coisa devemos observar para descobrir isso.²¹¹

Desta forma, o desafio proposto e ato contínuo, significa que se deve distinguir entre a atitude religiosa em relação à experiência e os tipos de aparato social que, no tempo e no espaço, tem sido habitualmente identificados como apoio a essa atitude. Em relação as mudanças religiosas,

²¹⁰ Conforme Bittencourt Filho, o tipo de individualismo legado pelas elites brancas que detinham o poder colonial incluía, entre outras idiossincrasias, a ostentação pública, a rejeição do trabalho manual e a presunção de fidalguia. BITTENCOURT FILHO, José. Matriz religiosa brasileira. Rio de Janeiro: Vozes, 2003, p. 70.

²¹¹ GEERTZ, 2004, p. 15.

é necessário observar os meios pelos quais tais transformações podem estar ocorrendo e se realmente, em cada fato particular, eles promovem a fé. Até porque, todo o elemento que tende a ser universal, necessita se particularizar. “Quaisquer que sejam as fontes últimas da fé de um homem ou grupo de homens, é indiscutível que ela é sustentada neste mundo por formas e arranjos sociais.”²¹²

*A fé religiosa, mesmo quando deriva de uma fonte comum, é tanto uma força particularizante quanto generalizante; e, de fato, qualquer que seja a universalidade atingida por uma dada tradição religiosa, ela surge de sua capacidade de envolver um conjunto cada vez mais amplo de concepções de vida individuais e mesmo idiossincráticas, e, de alguma forma, de sua aptidão para sustentar e elaborar todas elas. Quando tem sucesso, o resultado pode ser tanto a distorção dessas visões pessoais quanto seu enriquecimento; mas, em qualquer caso, seja deformando as crenças privadas ou aperfeiçoando-as, a tradição em geral prospera. Quando, porém, deixa de dar conta dessa tarefa, ela se congela em escolástica, ou se evapora em idealismo, ou desaparece em ecletismo; quer dizer, deixa de existir, exceto como fóssil ou sombra. O paradoxo central do desenvolvimento religioso é que, por causa do âmbito cada vez mais amplo de experiência espiritual com que a religião é forçada a lidar, quanto mais ela avança, mais precária se torna. Seus sucessos geram frustrações.*²¹³

A percepção de que as religiões podem mudar parece uma heresia em si mesma. “Pois o que é a fé, senão uma atração pelo eterno, e o que é a devoção senão uma celebração do permanente?”²¹⁴ Nesse ponto, surge um problema: como uma instituição intrinsecamente dedicada ao que é fixo na

²¹² GEERTZ, 2004, p. 15.

²¹³ GEERTZ, 2004, p., 27,28.

²¹⁴ GEERTZ, 2004, p., 28.

vida constitui tão notável exemplo de tudo o que nela muda? Voltaremos a esse assunto posteriormente, mas antes, caminhemos em direção à compreensão do conceito de afinidades eletivas.

2. Afinidade Eletiva

Quando esse texto trata de afinidades eletivas, o busca fazer dentro da perspectiva que se acredita estar inserida no pensamento de Max Weber.²¹⁵ No entanto, Weber não faz uma definição clara sobre o conceito de “afinidade eletiva” (*wahlverwandtschaft*). Ele parece considera-lo evidente, suficientemente familiar a um público alemão erudito, que possui conhecimento suficiente dos escritos do romancista Goeth.²¹⁶ O termo *wahlverwandtschaft*, surge antes do próprio Goeth. Inicialmente, já em 1724 já se é possível encontrar essa expressão em textos de alquimistas explicando o porquê o enxofre se une aos metais, sendo essa união causada pela afinidade que possuem entre si. Sendo a “afinidade a força em virtude da

²¹⁵ WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito capitalista*. São Paulo: Companhia das Letras. 2004.

²¹⁶ Já maduro, com 60 anos, Goethe retoma o tema da paixão avassaladora com todas as suas implicações e consequências escrevendo “As Afinidades Eletivas”. Utilizando-se do princípio químico pelo qual dois elementos agregados se separam para unirem-se a dois outros elementos, Goethe constrói uma alegoria para demonstrar a determinação das forças da natureza no tocante à atração irrefreável que junta as pessoas. O título do livro foi extraído das Ciências Naturais; trata-se de uma expressão *attractionibus electivis*, usada para designar a atração entre dois elementos químicos diferentes, mas afins. Coincidentemente a personagem feminina principal também se chama Charlotte. Ela e o marido recebem em seu castelo um amigo e uma sobrinha. Na convivência diária as afinidades entre as pessoas vão se tornando mais evidentes e com o passar do tempo uma paixão irresistível irrompe desestruturando a vida do casal. O livro coloca muitas coisas em questão: a fidelidade, o casamento e o significado do amor. A par disso, a mulher aparece no romance não como símbolo ou juguete nas mãos dos homens, mas na condição de interlocutora dotada de inteligência e de vontade.

qual duas substâncias procuram-se, unem-se e encontram-se numa espécie de casamento, de bodas químicas.”²¹⁷

Weber, aqui e ali, dá algumas indicações sobre o seu funcionamento: quando os dois elementos – por exemplo, um sistema social e um espírito cultural – estão ligados por um “grau de adequação” particularmente elevado e entram em relação de afinidade eletiva, eles se ajustam um ao outro [aneinander anzugleichen trachten], até que, finalmente, “um desenvolvimento de uma unidade interior igualmente sem falhas se põe em marcha”²¹⁸

A afinidade eletiva, para Weber, não é uma relação causal. É claro que as análises causais estão bem presentes em *A ética protestante e o espírito capitalista*, contudo, embora o autor pareça privilegiar ora o papel eficaz das causas econômicas, ora o das motivações religiosas, a orientação metodológica principal do livro não afirma nem a prioridade do fator econômico (“material”) nem a do religioso (“espiritual”), mas antes a congruência e a afinidade eletiva entre eles.”²¹⁹

A despeito das várias interpretações que vem sendo dadas ao conceito de afinidade eletiva no passar dos anos, Lowy, defende o fato que Weber a utiliza de forma mais próxima do que Goeth utilizou, “as duas formas culturais procuram-se uma a outra, atraem-se, apropriam-se uma da outra.”²²⁰

²¹⁷ LOWY, Michael. *A Jaula de Aço – Max Weber e o marxismo weberiniao*. São Paulo: Boitempo, 2014. p. 62.

²¹⁸ LOWY, 2014, p., 69,70.

²¹⁹ LOWY, 2014, p., 70

²²⁰ LOWY, 2014, 71

Portanto, a partir do uso weberiano do termo, proponho a seguinte definição: afinidade eletiva é o processo pela qual a) duas formas culturais/religiosas, intelectuais, políticas ou econômicas ou b) uma forma cultural e o estilo de vida e/ou os interesses de um grupo social entram, a partir de certas analogias significativas, parentescos íntimos ou afinidades de sentido, numa relação de atração e influências recíprocas, de escolha ativa, de convergência e de esforço mútuo. Essa definição leva em consideração os diversos níveis ou graus da afinidade eletiva, a começar pela afinidade simples, o parentesco espiritual, a congruência, a adequação interna. É importante frisar que essa última é ainda estática, cria a possibilidade, mas não a necessidade, de uma convergência ativa, de uma atração eletiva. A transformação dessa potência em ato, sua dinamização, depende de condições históricas e sociais concretas. Assim, Weber constata, por exemplo, ‘certo parentesco [Verwandtschaft]’ entre o confucionismo e o racionalismo puritano. Isso não é o suficiente para criar entre eles uma relação efetiva de convergência.²²¹

Posteriormente segue-se a atração recíproca e a escolha ativamente mútua de duas configurações socioculturais, gerando formas de interação, de estímulos recíprocos e de convergência. “Nesse grau, as analogias e correspondências começam a se tornar dinâmicas, mas as duas estruturas permanecem separadas.”²²² Assim, a articulação, a combinação ou a união entre essas duas configurações pode resultar numa espécie de “simbiose cultural, em que cada uma permanece distinta da outra, mas ambas estão organicamente associadas.”²²³ Sendo em algum ponto entre esses dois

²²¹ LOWY, 2014, 72

²²² LOWY, 2014, 72

²²³ LOWY, 2014, 72

últimos níveis que se situa a afinidade eletiva entre ética protestante e o espírito do capitalismo.

Consequentemente a afinidade eletiva depende do “grau de ‘adequação’ ou de ‘parentesco’ entre as duas formas, mas depende também de outros fatores, pois ela é favorecida ou entravada por certas condições históricas.”²²⁴ Haver um certo “parentesco” não seria suficiente para que ocorra uma convergência. Ou seja, há a necessidade da ocorrência de determinados fatores históricos, sociais e culturais para que ocorra um processo de afinidade eletiva, que produza a seleção recíproca, de esforço mútuo e até, em certos casos, de “simbiose de duas figuras espirituais. Esse aspecto está implicitamente presente em Weber, mas é raramente desenvolvido.”²²⁵

Exatamente aqui aonde advoga-se a ideia que ocorre uma espécie de “simbiose cultural, em que cada um permanece distinta da outra, mas ambas estão organicamente associadas” que a cultura religiosa brasileira e o pentecostalismo “se atraíram”. Como explicar serem distintas e ao mesmo tempo estarem tão associadas? A soma da compreensão das afinidades eletivas com o processo da universalização de uma religião produzindo o conceito dos dois eixos nos auxilia nessa compreensão.

3. Eixos Fixo e Móvel

²²⁴ LOWY, 2014, 72

²²⁵ LOWY, 2014, 72

Para a compreensão do desenvolvimento do pentecostalismo clássico em terras brasileiras, a contribuição de Clifford Geertz é importante. Ele ajuda na discussão da universalização de uma religião. Esse processo,

*envolve sempre dois movimentos antagônicos, ambivalentes: de um lado, para difundir um sistema universal de crença e ritual este precisa se adaptar a realidades locais; do outro, luta pela manutenção de suas diretrizes específicas, isto é, pela preservação de seus princípios, o que garante a sua identidade como religião.*²²⁶

Geertz, realizou uma análise comparativa sobre o desenvolvimento do Islamismo em duas culturas diferentes: Marrocos e Indonésia, concluindo que as diferenças apresentadas por uma mesma religião em lugares diferentes são geradas por tensões inerentes ao processo de universalização das religiões,²²⁷ pois variam as estratégias sociais para resolver o dilema: adaptação versus preservação de princípios. Propõe-se, ainda, somar à compreensão de Geertz o conceito definido por Max Weber como “afinidade eletiva”, e dessa forma supor que o desenvolvimento do pentecostalismo clássico no Brasil foi favorecido por questões sociais bem particulares da formação do povo brasileiro, que por afinidade, entre todas as possibilidades da teologia evangélica já presente, optou pelo pentecostalismo, por afinidade cultural.

Por afinidade eletiva, reforça-se a ideia que é:

Um conceito que nos permite justificar processos de interação que não dependem nem da causalidade direta, nem da relação "expressiva" entre forma e conteúdo (por exemplo, a forma religiosa

²²⁶ GEERTZ, 2004, p. 32.

²²⁷ Um fenômeno só se universaliza quando se consegue particularizar, em outras palavras, Deus fala dialetos.

como "expressão" de um conteúdo político ou social). [...] Naturalmente, a afinidade eletiva não se dá no vazio ou na placidez da espiritualidade pura: ela é favorecida (ou desfavorecida) por condições históricas ou sociais. [...] Neste sentido, uma análise em termos de afinidade eletiva é perfeitamente compatível com o reconhecimento do papel determinante das condições econômicas e sociais".²²⁸

A junção destes dois pensamentos leva ao conceito dos “dois eixos”, onde há um fixo e outro móvel. O fixo seria o eixo teológico, mais definido, mais claro e comum a todos (mesmo na diversidade). O eixo móvel seria o que se aproximaria às expressões culturais do povo, como por exemplo, o estilo musical.²²⁹

A fé no pentecostalismo clássico, se expressa no conhecimento da doutrina permeada pela experiência no Espírito, daí poder utilizar a expressão “protestantismo de reta doutrina” cunhada por Rubem Alves.²³⁰ Nesse sentido, o bom cristão é quem domina com maestria as sagradas letras,

²²⁸ LÖWY, Michael. Redenção e utopia. São Paulo: Cia. Das Letras, 1989, p. 18. Em seu livro: Jaula de Aço, Michael Löwy, dedica algumas páginas (Capítulo 3) ao conceito ‘afinidade eletiva’ que era voz corrente na época de Weber na Alemanha. Suspeita-se que o termo era de Johann Wolfgang Goethe. Em alemão – Die Wahlverwandtschaften. Michael faz um inventário de usos chegando a dez. São muitas afinidades. Citamos duas: entre uma visão religiosa e uma categoria profissional; entre uma ética religiosa racional e uma categoria comercial. Algumas obras temos no Brasil, e em português. LOWY, Michael. A Jaula de aço – Max Weber e o Marxismo Weberiano São Paulo, Boitempo, 2014.

²²⁹ ALVES, Eduardo Leandro. Brasil: Um país de fé. Por que o Maior país católico do mundo também é o maior país pentecostal? 2012. XX f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós Graduação da Faculdades EST. São Leopoldo, RS, 2012, p., 63.

²³⁰ Embora Rubem Alves não tenha escrito a referência protestantismo de Reta Doutrina para se referir especificamente a Pentecostais, as expressões podem ser aplicadas em relação a ortodoxia dos teólogos pentecostais. O livro foi publicado originalmente em 1979 e em 2005 teve uma alteração no título: Religião e Repressão. A extensão do termo "Protestantismo" foi ampliada para "Religião", uma palavra muito mais ampla, que mereceu na nova edição oito páginas sob o título: Trinta anos depois. Também reconhecemos o tom crítico com o qual esse texto foi escrito. ALVES, Rubem. Protestantismo e Repressão. São Paulo: Ática, 1979.

quem conhece os artigos de fé, quem defende a sã doutrina contra os “filhos de Satanás”. Nesse eixo fixo há nuances que produzem uma espécie de assembleianismo mínimo.

Dois elementos se entrecruzam quando atentamos para o campo pentecostal assembleiano. O primeiro deles é a forma sui generis de combinação dos sistemas de governo congregacional (em que as igrejas têm autonomia) e episcopal (em que o poder está concentrado nas mãos de um bispo, no caso o pastor-presidente de cada ministério). Se por um lado tal sistema foi um dos responsáveis pela dilatação numérica da denominação em níveis não vistos em qualquer outro movimento evangélico no país, por outro lhe abriu inúmeras fissuras, que suprimiram a sua homogeneidade. Sem conhecer essas características das ADs não é possível entender o porquê da existência de tantos Ministérios concorrentes.

Outro aspecto de equivalente importância é a forma como, paralelo a esse processo de institucionalização e fragmentação, desenvolveram-se no interior do campo práticas culturais que dão forma a um “padrão clássico” de cultos das ADs e também a um comportamento social típico de seus membros. Tais práticas nada mais são do que a manifestação das representações criadas em torno da pergunta: “o que significa ser um assembleiano?” Com o passar do tempo e da adaptabilidade das ADs a novos contextos sociais, as respostas se diversificaram. No entanto, trabalhamos nesse texto com a hipótese de que é possível reconhecer entre as variadas vertentes da denominação uma espécie de “assembleianismo mínimo”, ou seja, um “jeito assembleiano de ser pentecostal”, que se expressa em atividades litúrgicas e comportamentais, que distinguem as ADs de outras igrejas pentecostais e que configuram em práticas e representações sociais manifestas em maior ou menor medida nas

*atividades semanais realizadas na infinidade de templos das ADs espalhados pelo país.*²³¹

No culto pentecostal, o fiel: participa, canta as suas músicas e tocam os seus instrumentos, onde a musicalidade nas igrejas são implantadas com bandas²³² baseadas na pluralidade cultural, onde desde a gaita no Rio Grande do Sul até a sanfona no Nordeste são expressões litúrgicas/culturais de expressão do Sagrado. Os ritmos podem variar, mas o conteúdo teológico é o mesmo, pois o eixo fixo é mantido. Possivelmente, em linguagem sociológica, a aceitação, e o consequente desenvolvimento do pentecostalismo na sociedade, tenha mais sentido por uma “afinidade eletiva” do que por planejamento por parte de seus fundadores no Brasil.

Uma sociedade na qual existe um “subterrâneo religioso” místico, como demonstrado, não teve no pentecostalismo um rival no sentido de negação das realidades espirituais, mas sim de ressignificação. O “eixo móvel” se moveu em direção a cultura, gerando ressignificações. O mundo espiritual permaneceu no seu lugar com “anjos e demônios”. Tendo o Pentecostalismo produzido ressignificado, por exemplo na noção da “promessa”. O que vem a ser a promessa no catolicismo?

²³¹ FARJADO, Maxwell Pinheiro. O campo religioso assembleiano: transformação e estratégias. In: OLIVEIRA, David Masquiati (Org). Pentecostalismos em diálogo. São Paulo: Fonte Editorial, 2014, pp., 85,86.

²³² Essas bandas de músicas são verdadeiras fanfarras. Deve se lembrar que no início do século XX, por exemplo, as marchinhas de carnaval eram tocadas por bandas de instrumentos de sopro e percussão.

O Catecismo da Igreja diz que: “Em várias circunstâncias o cristão é convidado a fazer promessas a Deus... Por devoção pessoal o cristão pode também prometer a Deus este ou aquele ato, oração, esmola, peregrinação, etc. A fidelidade às promessas feitas a Deus é uma manifestação do respeito devido à majestade divina e do amor para com o Deus fiel” (§2101).

Também o voto é aprovado pela Igreja:

“O voto, isto é, a promessa deliberada e livre de um bem possível e melhor feita a Deus, deve ser cumprido a título da virtude da religião” (CDC, cân. 1191,1) O voto é um ato de devoção no qual o cristão se consagra a Deus ou lhe promete uma obra boa. Pelo cumprimento de seus votos, o homem dá a Deus o que lhe prometeu e consagrou. Os Atos dos Apóstolos nos mostram S. Paulo preocupado em cumprir os votos que fizera” (Hb 9,13-14). (Cat. §2102).²³³

O texto acima é uma citação oficial retirada do site da Canção Nova (movimento carismático católico romano), com citações diretas do catecismo católico, mas na prática, na religiosidade popular, a realidade é outra, pois como demonstrado, o “grosso” da população segue um caminho próximo ao misticismo que o próprio texto oficial condena. Pois as trocas que se desenvolvem no catolicismo popular obedecem a uma “ética da barganha” ou do que se convencionou a chamar de “religiosidade da troca,” em que a promessa expressa um pacto entre o santo que age como

²³³ No site da Canção Nova percebe-se claramente o esforço no texto para combater as práticas da religiosidade popular atreladas a questão da promessa. <https://formacao.cancaonova.com/igreja/doutrina/promessas-supersticios-magias/> Acesso em 10 de Março de 2019.

intermediário na concessão do pedido ao fiel, enquanto este se compromete a realizar o sacrifício em troca do bem alcançado.²³⁴

Mauss em sua teoria do sacrifício diz que “em todo sacrifício há um ato de abnegação, já que o sacrificante se priva e dá.”²³⁵ Nesse caso há dois mecanismos de sacrifício: os deuses que exigem o sacrifício, ou o seu culto, e do outro a renúncia do sacrificante que não é desinteressada, mas ao contrário é egoísta porque espera a retribuição. Com relação aos pagamentos das promessas, existem várias modalidades, que vão desde os festejos aos padroeiros, às rezas de terço, às romarias individuais ou coletivas. Todas essas práticas são chamadas de “ritos de pagamento” na religiosidade popular.²³⁶

No pentecostalismo tais ações foram ressignificadas, a promessa ao santo foi assumida pelo fiel como o voto a Deus. Se no caso da promessa havia um santo intermediário e elementos sincréticos estavam envolvidos caracterizando a ideia de sacrifício conforme a definição de Mauss citada acima, a proposta do voto pelo fiel no pentecostalismo elimina o intermediário, é feita diretamente a Deus, sem que por ele seja exigido, mas é uma ação que parte do fiel. Uma vez que o voto é feito, ao se receber o que foi pedido deve-se cumprir o que foi prometido, conforme a interpretação dada ao texto bíblico de Eclesiastes 5.1,4: “Guarda o teu pé, quando entrares na casa de Deus; porque chegar-se para ouvir é melhor do que oferecer

²³⁴ MARTIN, Eliane Cordeiro Sanchez; ANDRADE, Maristela Oliveira de. *Religiosidade popular, santos, magos e feiticeiros: um estudo etnográfico no litoral Paraíba*. *Religare*, v. 7. n. 2, 2010, p. 117-126. Disponível em:

<http://www.periodicos.ufpb.br/index.php/religare/article/viewFile/9784/5355> Acesso: 8 de Março de 2019.

²³⁵ MAUSS, M. *Esboço de uma teoria geral da magia*. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974, p. 106.

²³⁶ MARTIN; ANDRADE, 2010, p. 118.

sacrifícios de tolos, pois não sabem que fazem mal. Quando a Deus fizeres algum voto, não tardes em cumpri-lo; porque não se agrada de tolos; o que votares, paga-o.” Alguns elementos permanecem inalterados na lógica: ao se fazer um voto, sempre é feito com a intenção de se obter algum favor Divino, uma cura, trabalho para quem está desempregado, uma promoção no serviço, etc. Também pode-se fazer um voto para que essa “graça” de Deus alcance outra pessoa na sua necessidade. Se propõe a realização de votos para conseguir a “graça” necessária da parte de Deus, e ao receber de Deus o pedido feito, deve-se pagar o voto. Seja uma oferta financeira, um testemunho em um culto litúrgico na igreja, um culto em sua casa, entre outras.

Schultz argumenta que “a presença de Deus não é propriedade exclusiva das pessoas que vão aos cultos e ritos religiosos: é propriedade da cultura brasileira. É tão potente que não é sequer, propriedade da religião; é um dado indelével do imaginário brasileiro e não apenas religioso.”²³⁷

Embora a hermenêutica pentecostal esteja permeada de experiências individuais que, inevitavelmente, perpassam a interpretação do fiel, a relação da teologia pentecostal está intimamente atrelada a compreensão do fiel a ter a Bíblia como Palavra de Deus, e desta forma inerrante. O conceito de eixo fixo está ancorado nessa compreensão. Tanto as notas explicativas da Bíblia de Estudo Pentecostal quando a Declaração de Fé das Assembleias de Deus, por exemplo, deixa esse conceito de autoridade da Bíblia muito claro.

²³⁷ SCHULTZ, 2008, p. 37.

Negar a inspiração plenária das Sagradas Escrituras, portanto, é desprezar o testemunho fundamental de Jesus Cristo (Mt 5.18; 15.3-6; Lc 16.17; 24.27- 27,44,45; Jo 10.35), do Espírito Santo (Jo 15.26; 16.13; 1Co 2.12-13; 1Tm 4.1) e dos apóstolos (Jo 3.16; 2Pe 1.20,21). Além disso, limitar ou descartar a sua inerrância é depreciar a sua autoridade divina.

As Sagradas Escrituras são o testemunho infalível e verdadeiro de Deus, na sua atividade salvífica em favor da humanidade, em Cristo Jesus. Por isso, as Escrituras são incomparáveis, eternamente completas e incomparavelmente obrigatórias. Nenhuma palavra de homens ou declarações de instituições religiosas igualam-se à autoridade delas.

Qualquer doutrina, comentário, interpretação, explicação e tradição deve ser julgado e validado pelas palavras e mensagem das Sagradas Escrituras.

As Sagradas Escrituras devem se recebidas, cridas e obedecidas como autoridade suprema em todas as coisas pertencentes à vida e à piedade (Mt 5.17-19; Jo 14.21; 15.10; 2Tm 3,15,16). Na Igreja, a Bíblia deve ser a autoridade final em todas as questões de ensino, de repreensão, de correção, de doutrina e de instrução na justiça (2Tm 3.16,17). Ninguém pode submeter-se ao senhorio de Cristo sem estar submisso a Deus e a sua Palavra como autoridade máxima (Jo 8.31,32,37).²³⁸

Esses mesmos conceitos são repetidos na Declaração de Fé explicando a quantidade de livros, o porque se usa os 66 livros (assim como as demais igrejas protestantes) e o propósito da Bíblia: “revelar o próprio Deus e expressar a sua vontade à humanidade.”²³⁹ O fato é que o fiel pentecostal lê

²³⁸ BIBLIA. Estudo Pentecostal, 1995, p. 1882.

²³⁹ SILVA, Esequias Soares da (Org.). Declaração de fé das Assembleias de Deus. Rio de Janeiro: CPAD, 2017, p. 27.

o texto de forma simples e o faz como modelo para a vida, sem a ansiedade de saber como tais histórias de encaixam em grandes sistemas teológicos e de grandes complexidades. Leem o texto e interpretam como Deus lhe falando pessoalmente. As histórias do texto bíblico tornam-se suas histórias.²⁴⁰

Cito um fato: no final de 2018 acompanhei um grupo de membros da igreja que regularmente fazem visitas com caráter de apoio espiritual aos apenados da Penitenciária Dr Silvio Porto na cidade de João Pessoa, na Paraíba. Por ser uma penitenciária de segurança máxima, os presos estavam confinados em seus pavilhões, no entanto, por ser final de ano e haver confraternizações, foi autorizado a um grupo de apenados de bom comportamento e que participavam regularmente das atividades religiosas durante o ano, estarem fora das celas e participarem do culto e da refeição que foi posteriormente oferecida. Pois bem, um dos apenados teve a palavra e pregou naquela tarde. Eis um resumo da sua mensagem e que se encaixa no que estamos dizendo: Ele leu o texto do livro do profeta Jonas no qual o profeta fez uma oração no ventre do peixe, sendo ouvido por Deus e com isso recebido uma nova oportunidade de cumprir a primeira ordem recebida de ir a Nínive. Então aquele irmão falou: “nós somos como o profeta Jonas. Desobedecemos a Deus e fomos punidos por isso. Pecamos, erramos e estamos condenados. Mas assim como Deus ouviu a oração de Jonas do ventre de um peixe, Ele pode ouvir as nossas orações de dentro dessas celas e nos dá uma outra oportunidade para fazermos o que é certo!”

Ele não estava preocupado se há algum ser vivo no fundo do oceano capaz de engolir um ser humano, se é uma fábula, essas preocupações não

²⁴⁰ MENZIES, Robert. Pentecostes. Rio de Janeiro: CPAD, 2016, p. 32.

existem, ou não são primárias. “Por isso, chegar ao texto como Palavra de Deus para o pentecostal é trata-lo como mecanismo de comunicação, com seus gêneros literários, perspectivas culturais e sociais.”²⁴¹ O eixo fixo se mantém na centralidade da Bíblia como Palavra de Deus. O fato de haver uma ênfase no Espírito pode gerar uma percepção no observador de algo não racional, no entanto, torna-se quase que ofensivo dizer a um pentecostal clássico que não há racionalidade na sua forma de adoração, de viver a fé.

Dentro do contexto doutrinário do pentecostalismo clássico da Assembleia de Deus a individualização da fé, o incentivo à experiência pessoal caminha até o limite da Bíblia como palavra de Deus inspirada, regra de fé. A Bíblia é vista como a base da fé, e não a experiência. A experiência tem o seu lugar, no entanto precisa ser ancorada no texto Sagrado, caso contrário, torna-se apenas uma experiência do indivíduo, mas não pode ser parte da base doutrinária da coletividade. A Bíblia nesse caso, a ortodoxia, tão cara, por exemplo aos teólogos do conselho de doutrina da CGADB, também poderia ser comparada ao que convencionou a ser chamada de “reta doutrina”, seria o limite do eixo fixo. Um exemplo claro são as palavras do Pr. Elienai Cabral, um dos teólogos do pentecostalismo clássico:

Na celebração do centenário do movimento pentecostal no Brasil, a essência de suas doutrinas é vista como a ênfase dada à liberdade de expressão espiritual mediante a manifestação dos dons do Espírito Santo. São 100 anos que trouxeram o movimento à maturidade. Essa maturidade, contudo, precisa ser passada em revista em busca de um

²⁴¹ OLIVEIRA, David Mesquiat de; TERRA, Kenner R. C. Experiência e Hermenêutica Pentecostal: reflexões e propostas para a construção de uma identidade teológica. Rio de Janeiro: CPAD, 2018, p. 44.

*equilíbrio doutrinário cujo fiel da balança deve ser a Bíblia Sagrada, a Palavra de Deus.*²⁴²

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como se é possível perceber, a religiosidade popular brasileira está carregada de elementos, costumes e práticas que atravessaram os séculos, herança dos colonizadores, e dos povos que por aqui estiveram, tais como índios, ibéricos e africanos. A religiosidade popular é uma encarnação diversa daquela oficial romana. Dentro de um universo simbólico e de uma linguagem e gramática diferente, exatamente aquelas peculiares aos populares, esse constitui um sistema diferente de tradução do cristianismo dentro de condições concretas da vida humana.

É justamente dentro dessa população que possui um sistema diferente de compreensão (tradução) do cristianismo oficial romano que o pentecostalismo floresce. A questão a ser observada é o equilíbrio que parece ter havido entre os dois eixos, fixo e móvel. Com o passar dos anos (108 anos) parece que em muitas questões o pentecostalismo começa a abrir mão de um dos dois eixos. Ao que parece, por exemplo, o neo-pentecostalismo abriu mão do eixo fixo, mais consistente teologicamente e se apegou ao eixo móvel que gera uma assimilação cultural sem muito (ou nenhum) filtro minimizando a importância de uma teologia Bíblica exegética ancorada nas Escrituras e não na experiência. Produzindo a cada

²⁴² CABRAL, Elienai. Teologia Pentecostal. Palestra na VI Semana de Teologia da Faculdade FAIFA. Disponível em: <<http://www.faifa.com.br/home/images/stories/biblioteca/semanaassembleiana/2011/construcao%20da%20outrina%20pentecostal.pdf>>. Acesso em 20 de Janeiro de 2019.

dia modelos de acordo com o “mercado consumidor religioso”. Por outro lado, também percebe-se que há um movimento contrário, onde o apego ao eixo fixo produz uma rejeição ao eixo móvel, ou seja, perde-se a relevância cultural, a capacidade de ser compreendido na sua geração, inclusive sacralizando métodos, ou formas, como se fosse a única maneira possível de se comunicar a fé. O desafio permanece o mesmo, equilibrar-se a partir dos dois eixos: o fixo que sustenta as doutrinas basilares no qual o móvel se moverá em direção à cultura.

REFERÊNCIAS

ALVES, Rubem. Protestantismo e Repressão. São Paulo: Ática, 1979.

ALVES, Eduardo Leandro. Brasil: Um país de fé. Por que o Maior país católico do mundo também é o maior país pentecostal? 2012. XX f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós Graduação da Faculdades EST. São Leopoldo, RS, 2012.

BITTENCOURT FILHO, José. Matriz religiosa brasileira. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

BÍBLIA Sagrada. Bíblia de estudos pentecostais. Tradução de João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: CPAD, 2011.

CABRAL, Elienai. Teologia Pentecostal. Palestra na VI Semana de Teologia da Faculdade FAIFA. Disponível em: <<http://www.faiifa.com.br/home/images/stories/biblioteca/semana assembleiana/2011/construcao%20da%20doutrina%20pentecostal.pdf>>. Acesso em 20 de Janeiro de 2016.

CANÇÃO NOVA, Igreja doutrina e superstições. <https://formacao.cancaonova.com/igreja/doutrina/promessas-supersticoes-magias/> Acesso em 10 de Março de 2019.

FARJADO, Maxwell Pinheiro. O campo religioso assembleiano: transformação e estratégias. In: OLIVEIRA, David Masquiati (Org). Pentecostaismos em diálogo. São Paulo: Fonte Editorial, 2014, p. 85-86.

FRESTON, Paul. Pentecostalism in Latin America. Social Compass. Louvain: Groupe de Sciences Sociales des Religions, v. 45, n. 3, 1998.

GEERTZ, Clifford. Observando o Islã. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2004.

LOWY, Michael. A Jaula de Aço – Max Weber e o marxismo weberiano. São Paulo: Boitempo, 2014. Redenção e utopia. São Paulo: Cia. Das Letras, 1989, p. 18.

MARTIN, Eliane Cordeiro Sanchez; ANDRADE, Maristela Oliveira de. Religiosidade popular, santos, magos e feiticeiros: um estudo etnográfico no litoral Paraiba. *Religare*, v. 7. n. 2, 2010, p., 117-126. Disponível em: <http://www.periodicos.ufpb.br/index.php/religare/article/viewFile/9784/5355> Acesso: 8 de Março de 2019.

MAUSS, M. Esboço de uma teoria geral da magia. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.

MENZIES, Robert. *Pentecostes*. Rio de Janeiro: CPAD, 2016.

OLIVEIRA, David Mesquiat de; TERRA, Kenner R. C. *Experiência e Hermenêutica Pentecostal: reflexões e propostas para a construção de uma identidade teológica*. Rio de Janeiro: CPAD, 2018.

SCHULTZ, Adilson. *Estrutura teológica do imaginário brasileiro*. In: BOBSIN, Oneide et al.(orgs). *Uma religião chamada Brasil: estudos sobre religião e contexto brasileiro*. 2. ed. São Leopoldo: Oikos; Faculdades EST, 2012. p. 29-62.1

SILVA, Esequias Soares da (Org.). *Declaração de fé das Assembleias de Deus*. Rio de Janeiro: CPAD, 2017.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito capitalista*. São Paulo: Companhia das Letras. 2004.

UMA BREVE LEITURA DAS MEGACHURCHES NOS ESTADOS UNIDOS E A BUSCA POR UM REMODELAMENTO DA TRADIÇÃO: A INFLUÊNCIA DESSE MODELO NAS IGREJAS EVANGÉLICAS BRASILEIRA

*A BRIEF READING OF MEGACHUCHES IN THE
UNITED STATES AND A SEARCH FOR A REMODELING
OF TRADITION: THE INFLUENCE OF THIS MODEL IN
THE BRAZILIAN EVANGELICAL CHURCHES*

Moyses Naftali Leal Quiterio²⁴³

RESUMO

O presente artigo discorre de um tema muito discutido na academia norte-americana e que ganha força nas igrejas brasileiras na contemporaneidade. Esse modelo vem quebrando paradigmas e buscando uma nova fase para a igreja, sobretudo para as igrejas protestantes. As igrejas chamadas de megachurch americanas vem sendo um arquétipo para muitas das igrejas da atualidade, tornando-se o espírito de nossa época. A principal ideia do texto é mostrar que a tradição tem sido reescrita por esse modelo de igreja, uma nova liturgia tem sido redesenhada para esse estilo de igreja. A

²⁴³ Mestre em Ciências da Religião e Teólogo pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (UPM). Membro do grupo de pesquisa NEP – Núcleo de Estudos do Protestantismo da UPM.

hipótese do texto é que as igrejas brasileiras, em especial as pentecostais, vêm buscando seguir esse modelo. O caminho do texto segue um viés da ciência da religião com uma metodologia bibliográfica.

PALAVRAS-CHAVE: Mega-Igreja; Pentecostalismo; Evangélicos; Ciências da Religião.

ABSTRACT

This article discusses a theme that is much discussed in the American academy and which gains strength in the Brazilian churches in the contemporary world. This model has been breaking paradigms and seeking a new phase for the church, especially for Protestant churches. Churches called American megachurch have been an archetype for many of today's churches, becoming the spirit of our time. The main idea of the text is to show that tradition has been rewritten by this model of church, a new liturgy has been redesigned for this church style. The hypothesis of the text is that the Brazilian churches, especially the Pentecostals, have been seeking to follow this model. The path of the text follows a bias of the science of religion with a bibliographical methodology and field visit.

KEYWORDS: Megachurch; Pentecostalism; Evangelicals; Sciences of Religion.

INTRODUÇÃO

As megachurches americanas se tornaram em pouco tempo um grande fenômeno social que ascende não somente nos Estados Unidos, mas também um modelo institucional que foi exportado para muitos países. São vários caminhos percorrido na academia norte-americana para acompanhar o seu

crescimento. Essa nova maneira de ser igreja no século XXI parece correr a passos largos para uma transformação, que vai além de ser teológica, mas sobretudo social que atinge a comunidade protestante.

Ademais, nosso objetivo nesse texto é procurar retratar alguns contornos sociais desse fenômeno ancorado por uma pesquisa bibliográfica de diversos autores que acompanham esse novo remodelamento da Igreja Protestante. Além disso, gostaríamos aqui de contribuir e procurar mostrar a motivação e o significado desse novo movimento cultural sociológico que atingi em nossos dias grandes metrópoles do mundo, inclusive muitas cidades do Brasil, artigo para qual o público é destinado. Por fim, tentaremos aqui descrever uma faceta vista por uma lente do pesquisador que foi observar em campo e perceber como essas grandes igrejas trabalham.

Mas a pergunta que podemos fazer é: Por que devemos olhar para um fenômeno que ocorre nos Estados Unidos e não no Brasil? Poderíamos suscitar diversas respostas, contudo, partimos do pressuposto que os Estados Unidos é o epicentro desse modelo proposto de grandes igrejas, se tornando referência para uma teologia e as suas mudanças sociais que mais tarde atingiram o Brasil. Além disso, é interessante observamos essas mudanças e quem sabe pensar nos novos ensinamentos teológicos sendo produzido a partir desse novo modelo.

Seguindo na mesma direção, é importante estudarmos esse fenômeno ocorrido nos Estados Unidos, pois de alguma maneira a cultura estadunidenses permeia a sociedade brasileira seja ela intrínseca ou não. Isso quer dizer que, se pudermos observar ou compreender essas instituições religiosas no âmbito social, poderemos decerto acompanhar possíveis mudanças ocorridas na igreja do Brasil e quem sabe prever o porvir.

Para um exercício prático, convido a refletir que muito do que vemos na igreja protestante brasileira nem sempre tem uma origem de nossa brasilidade. Certo dia, conversando com um pastor de uma megachurch na região metropolitana de São Paulo, nos contou que a igreja do momento tinha que ter um ambiente escuro, e ele começou a descrever de como deveria ser. Segundo esse pastor as paredes, cadeiras, pisos e tetos deveriam ter tons de cores escuras. A iluminação deveria ser também adequada para aquele ambiente, uma luz fraca e amarela seria possivelmente o ideal durante uma pregação. Uma estrutura de iluminação para o palco – não mais púlpito – bombas de fumaça artificial sendo utilizada no momento do louvor – sendo agora trocada pela palavra worship –. Perguntamos a ele o motivo desse novo modelo. Esse pastor sem hesitar, afirmou que esse era o modelo que se usava nas megachurches nos Estados

Unidos e que deveria ser replicado como um novo jeito e que os jovens gostariam de frequentar.

Em nossa pesquisa de campo nos Estados Unidos e conversas com algumas pessoas, nos chamou a atenção o diálogo com um ex-líder de megachurches que por nove anos participou desse movimento no sul do Estados Unidos – região do bible belt²⁴⁴ (cinturão bíblico) – local que se concentra o maior número dessa modelo igreja. Esse ex- líder (D.B, 38 anos) andou em diversas megachurches no sul do país, inclusive fazendo treinamento por líderes de algumas instituições. Ele descreveu que a origem

²⁴⁴ Nos Estados Unidos existe o famoso cinturão-bíblico chamado de bible belt. O nome é derivado da forte ênfase com as denominações protestantes. Ocupam a região sulista norte-americana com uma grande atuação de cristãos. São praticamente vinte dos cinquenta Estados americanos que pertencem de maior ou menor intensidade ao cinturão. É o modelo de liderança política que é formada por Estados protestantes e conservadores e as vezes fundamentalista. Esse modelo de liderança política norte-americano é oriundo de uma teologia direita cristã norte-americana.

do ambiente escuro está ligada na centralidade do palco, um ambiente escuro fará com que as pessoas se concentram no que está acontecendo e não perca atenção no que é apresentado. Como um teatro ou cinema onde todo o foco do espetáculo está na apresentação. Essa lacuna que o pastor não conseguiu perceber na origem do ambiente escuro é um exemplo prático da causa. Para que fique claro, as megachurches no Estados Unidos não se limita a somente ambiente escuro, existem também as igrejas com tons claros que são também consideradas megachurches.

1. Breve conceito e tipologia de uma megachurch

Precisamos primeiro definir o que é uma megachurch. Nos Estados Unidos elas são predominantes protestante. Hartford Institute for Religion Research²⁴⁵, apontou em uma pesquisa 1650 megachurches em seu país. Outro fator que não podemos deixarmos de analisar é a geografia. As igrejas estão em áreas suburbanas de cidades de rápido crescimento, como Los Angeles, Dallas, Atlanta, Houston, Orlando, Phoenix e Seattle. São igrejas que geralmente ocupam áreas de terra proeminentes de duzentos a quatrocentos mil metros quadrados, frequentemente próximas a grandes vias de tráfego. Ademais, mais de 70% das megachurches estão localizadas no sul do país, estados como: a Califórnia, Texas, Flórida e Geórgia tem também as maiores concentrações.

A quantidade de frequentadores em um culto varia entre os pesquisadores, são eles: Vaughn, 1993; Thumma, 1996; Chaves, 2006; Thumma, Travis and Warren, 2007; Ellingson, 2007 e Hartford Institute for

²⁴⁵ Disponível em: Megachurch Definition <<http://hrr.hartsem.edu/megachurch/definition.html>> acessado em 27 de maio de 2019.

Religion Research, mas em geral são definidas como tendo entre 1.500 a 2.000 pessoas por culto, contando adultos e crianças. Entretanto, existe até igrejas maiores, chamada de gigachurch, que possuem capacidade para 35.000 pessoas como é o caso da Westside Family Church, Kansas City, além de algumas outras. Entretanto, existem outros fatores, como uma liderança carismática – no modelo proposto por Max Weber (2004) –, sistemas de som e imagem de última geração, o uso de tecnologia em geral ajuda para qualificar ainda mais, um culto desse modelo é menos litúrgico e devocional, dando um aspecto mais contemporâneo.

O crescimento dessas instituições religiosas se acentuou a partir da década de 1980 nos Estados Unidos. As igrejas dignas de nota são: New Birth Missionary Baptist Church em Atlanta, Geórgia, onde saiu de 300 membros em 1987 para 23.000 em 1999. Outra Igreja que mostrou seu enorme crescimento foi a Windsor Village United Methodist Church quanto tinha 25 membros em 1982 para mais de 10.000 membros em 1998. Além disso, podemos perceber que todas as igrejas mencionadas são de origem histórica batista. Poderíamos também acrescentar a St. Paul Community Baptist Church, Brooklyn, New York, que saiu de 84 para 5.000 membros em 1993 (TUCKER-WORGS, 2002, p.182).

Em 1993 essas igrejas começaram a ser observadas por cientistas sociais. Esse modelo de grandes igrejas que tinha a capacidade de atender um grande número de pessoas em uma única reunião. Eram igrejas locais que se tornaram grande em suas comunidades, geralmente eram instaladas em centros urbanos estratégicos, mas que não necessariamente tinham a pretensão de expandir para o resto do país. Nas últimas décadas a academia surgiu descrevendo as mais diversas facetas desse novo movimento com o objetivo de compreender toda a complexidade da megachurch, como por

exemplo o departamento de geografia da University of Kansas, Lawrence, Kansas, e departamento de geografia da Florida State University, Tallahassee, Florida, para estudar a localização dessas igrejas na América (WARFA, BARNEY, e WINSBERGB, MORTON, 2010).

2. Os dois caminhos da tradição e o problema com o passado.

Precisamos antes partir do pressuposto que as megachurches tem uma característica e que acaba sendo um campo fértil que é a diversidade cultural. As megachurches americanas se desenvolvem em grandes centros urbanos, contextualizando com diversos grupos étnicos e raciais, fazendo com que elas adicionam um estilo musical, criando uma teologia acessível e programas mais comuns para atenderem a demanda de todas as classes sociais. Além disso, podemos seguir na direção de alguns autores e concordar que o Estados Unidos é indiscutivelmente o mais religiosamente diversificado do mundo (ECK, 2001), esse motivo se dá pela imigração dos quatros continentes. Warf e Winsberg (2010) se utiliza dos escritos de Kohut e Stokes (2006, p.103) para sustentar tal afirmação:

Em quase todas as medidas, os Estados Unidos são a nação mais religiosa do mundo. De fato, é a única nação rica e religiosa do mundo. (...) Os americanos são mais religiosos do que outros povos ricos e educados porque vivem em um mercado religioso mais aberto, com mais igrejas e uma variedade maior de perspectivas religiosas que competem por sua devoção. Com mais opções, os americanos se tornaram grandes consumidores de religião. Os europeus seculares, em contraste, vivem em um mercado não competitivo.

É possível então perceber que a igreja como um produto do meio social passa por mudanças em seus tempos. Esse modelo de megachurch parece sugerir um novo caminho para a tradição protestante. Na contramão, não

podemos negar que a tradição tem sido um importante componente para a manutenção das religiões. A tradição pode oferecer a religião ou a igreja, a legitimidade, autoridade, poder e relevância para o seu tempo. O cristianismo como uma religião milenar e o protestantismo com os seus séculos de existência tem sido exemplos da importância da tradição. A tradição é um componente essencial para dar autoridade vital e preservar a transmissão da mensagem.

Possivelmente a diferença entre a ciência da religião e a teologia é a percepção, ou se preferir a lente do seu objeto. Ou seja, enquanto que o teólogo analisa de dentro dos muros de uma instituição ou religião, a ciência da religião observa do lado de fora tais mudanças ocorrida relacionando com as mais variadas ciências. Para um teólogo a mudança está ocorrendo dentro da igreja, a tradição tem sido alterada para um novo modelo a ser apresentado, e que inclusive pode ser questionado e ser advertido pela tradição, no caso a Bíblia ou uma recente bibliografia ou experiência vivida a ser apresentada, isso quer dizer que a teologia de alguma maneira pode dar a sentença do certo ou errado.

Entretanto, para a ciências da religião, as lentes são outras, não cabe a sentença. Apenas acompanhar as mudanças que nesse caso ocorrem de fora para dentro da igreja. Isso quer dizer que as mudanças ocorridas na sociedade impactam de alguma maneira a igreja. Como exemplo prático, podemos pensar como os dispositivos multimídia em nossa sociedade são colocados em prática nas celebrações religiosas, toda essa inserção tecnológica ocorre porque de alguma maneira a igreja é um produto do meio. Outro exemplo, cabe na fluidez das relações pessoais que é derramada nas igrejas, a decisão individual e experiências são fatores relevantes para esse novo modelo de igreja.

Entretanto, possivelmente o ponto que une as duas áreas do conhecimento, teólogos e cientistas da religião citados nesse assunto são, as megachurches americanas tem colocado a tradição religiosa em constantes mudanças, oferecendo novos caminhos para uma nova geração do seu tempo. Na pesquisa de campo de Ellingson (2007) em nove megachurches descreveu relatos de pastores que diziam quase que nas mesmas palavras a seguinte declaração: “se nós não mudássemos a igreja morreria”.

Seguindo na direção de Ellingson (2007, p.23) a tradição é intrinsicamente problemática e por conta disso não se torna um objeto de simples discussão. Ele sugere dois caminhos para a tradição ou se preferir, duas faces. Ellingson entende que a primeira face olha para o passado vendo a tradição religiosa e as suas crenças, doutrinas, valores, práticas de adoração e educacional, tudo isso entendido como um arquivo. Essa primeira face segundo ele é entendida como um repositório de formas de símbolos e práticas que um grupo ou indivíduos tem acessos de como significa atos como um membro de uma organização religião.

Enquanto a primeira face da tradição olha para o passado, Ellingson (2007, p.23) descreve que a segunda face, agora mira em direção ao presente para a atividade religiosa como um veículo de expressão usado por um grupo religioso. Isso quer dizer que existe um balanço entre as duas faces, entre o passado e o presente, promovendo uma sucessão de cada geração. Ellingson (2007, p.25) descreve que as megachurches de origem luterana se viram quebrando com o passado da tradição e buscando uma nova maneira de fazer o presente. Como exemplo essas igrejas eliminaram a honra dos elementos luteranos como a ordem litúrgica, adoração, recitação dos credos apostólicos, e também abandonaram uma linguagem teológica do luteranismo histórico, tais como: pecado, expiação e justificação, além disso,

abandonaram também textos de interpretação que explicita os símbolos de interpretação dos milagres de Jesus, morte e ressurreição. Para Ellingson (2007, p.31) muitas dessas igrejas que se tornaram grande, abandonaram a sua liturgia clássica e adotaram um modelo genérico de oração, louvor e pregação.

Ellingson (2007, p.56) observa como essas megachurches buscaram essa nova tradição. Entrevistas com membros e pastores fizeram com que ele descrevesse possíveis respostas para tais mudanças na tradição. Ele cita um trecho de uma entrevista com um dos pastores dessas igrejas:

As gerações da segunda guerra mundial procuram uma igreja com ordem que fornecesse uma resposta clara baseada na Bíblia. As novas gerações estão procurando o que realmente é real. Eles disseram para mim: "Não me digas quem sou o que é Deus – ajuda-me a experimentar Deus. Como é que a religião me ajuda a dar sentido à minha vida agora?" A igreja moderna luta contra os desafios da ciência e do pós-modernismo que rejeitam o literalismo e a doutrina da Bíblia. Gerações mais novas querem descobrir Deus e não ser dito a respeito de Deus. O desejo de um pastor que não lhes diga em que acreditar, mas que será um companheiro com eles em uma jornada - eles querem ser reais.

Ellingson (2007, p.111) estende que as megachurches buscam desde então uma nova tradição, a ênfase das megachurches estão na decisão individual, emoção e a experiência no culto. É por isso que toda reunião acaba sendo um espetáculo a ser apresentado pela instituição. Um novo visitante encontrará essa nova experiência ao estacionar o carro com voluntários recepcionando e dando boas vindas até o término do culto. A música é um rock contemporâneo, recursos de multimídia são usados de maneira abundante, além de drama em apresentações. A pregação também mudou, uma pregação por tópicos, aplicada e tratando dos aspectos

benéficos da vida cristã. Em outro momento, Ellingson (2007, p.180) descreve que o movimento cresce tendo uma linguagem de business, ao que parece essas igrejas aprenderam lições valiosas das grandes corporações.

3. Megachurches e o Megabusinesses

Entretanto, o modelo de megachurch se tornou um mercado a ser explorado, principalmente nos últimos dez anos nos Estados Unidos. A revista Forbes²⁴⁶ publicou em 2003 uma reportagem a respeito de um novo mercado onde “ajudar as igrejas a crescer é um negócio em si”. Segundo a investigação eles mostraram que existe uma empresa de capital aberto com o nome Kingdom Ventures, que tem o objetivo de ajudar as organizações baseadas na fé a se tornarem maiores. Fundada em 1999, a empresa operava com doze subsidiárias e afirmava trabalhar com 10.000 igrejas em todo o mundo, o seu serviço iria desde captação de recursos até planejamento de eventos para atualizar a tecnologia, e auxiliando a vender novas tecnologia para as igrejas. A Forbes discorre da seguinte frase do Gene Jackson, presidente-executivo: "Uma das razões pelas quais megachurches são tão grandes é porque usam a tecnologia de hoje", e disse ainda mais: "Nós podemos ajudar as igrejas menores a se tornarem grandes com a tecnologia".

Segundo D.B de 38 anos, essas empresas podem ajudar de todas as maneiras, que podem ir desde o marketing, finanças e até uma nova linguagem teológica. Mudanças como alteração do nome da igreja são alguns dos exemplos que podem ser sugeridos e que podem funcionar. Ademais, percebemos que nomes de muitas igrejas, foram mudados,

²⁴⁶ Disponível em: Artigo com o título: Megachurches, Megabusinesses
<https://www.forbes.com/2003/09/17/cz_lk_0917megachurch.html#2df51bc57489> acessado em 27 de maio de 2019.

deixaram seus nomes de igreja tradicionais e passaram para nomes mais modernos, a exemplos igrejas como Lakewood Church, The Potter's House, ambas no Texas, Saddleback Valley Community Church, Califórnia, Abundant Living Faith Center, no Texas, Elevation Church, na Carolina do Norte, Bethel Church, na Califórnia, Hillsong Church, em Nova York, New life Church, no Colorado. Esses são alguns dos nomes de algumas das megachurches nos Estados Unidos.

Além disso, as megachurches deixaram de lado rótulos institucionais que antes eram vistos como orgulho, pelo menos não mais estampados em placas ou mídias sociais. O orgulho de ser uma igreja batista, luterana ou pentecostal são vistos como algo já superado por megachurches. Tucker-Worgs (2002, p.184) descreve o slogan de uma megachurch: “‘We are a Christian church. Baptist by denomination, Pentecostal by experience, Holiness by choice.’ Cathedral Second Baptist Church”. O motivo desse não pertencimento parece ter uma simples razão, Thumma (2007) entende que em geral a afiliação religiosa é vista como teologicamente conservadora e isso é compreendido como uma barreira para esse modelo de igreja. As mudanças são feitas justamente como uma estratégia para novos integrantes e possíveis mudanças sociais e teológicas quem venham ocorrer na instituição religiosa.

Contrariando as expectativas, as megachurches se organizam para um intenso compromisso pessoal e o engajamento dos seus frequentadores. As megachurches hospedam uma multiplicidade de ministérios sociais, recreativos e de ajuda para toda a comunidade. Além disso, como um pastor ou uma igreja com algumas dezenas de pastores pode ajudar a milhares de pessoas nos mais variados temas de uma igreja. É nesse caso que a igreja se divide em pequenos grupos baseado em interesses, com os mais variados

temas, as famosas cafeterias ou crews, são grupos que de alguma maneira se interagem.

4. Enquanto isso no Brasil

Já no Brasil, percebemos que não está muito bem definido uma tipologia para descrever uma mega-igreja. A academia brasileira se preocupou observar o fenômeno por outra vertente. O crescimento do protestantismo e, por conseguinte o pentecostalismo com as suas respectivas denominações que espalharam pelos quatro cantos do país foi certamente uma lacuna bem preenchida. O neopentecostalismo, como a filha mais jovem do pentecostalismo foi bem ancorado com dissertações e teses que surgiram já na década de 1990, com importantes estudos de grandes instituições religiosas brasileiras.

Certamente, existe no Brasil igrejas que possam atender um grande número de pessoas, como por exemplo as megachurches americanas, entre 1.500 a 2000 pessoas. De qualquer forma, precisamos entender que o fenômeno que existe nos Estados Unidos e no Brasil é diferente, o que se assemelha é uma busca da igreja brasileira pelo estilo de uma megachurch americana.

Podemos observar que as grandes igrejas neopentecostais no Brasil, como por exemplo: Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Internacional da Graça de Deus, Igreja e Igreja Mundial do Poder de Deus, possuem estruturas em algumas localidades para atender um alto volume de pessoas, mas não se assemelha ao estilo de uma megachurch americana. Igrejas como: Renascer em Cristo e Batista da Lagoinha são igrejas mais próximas ao estilo americano. A maior igreja pentecostal, a Assembleia de Deus é um caso a parte, com seus diversos ministérios ligado, é possível observar

algumas igrejas despontando como uma megachurch em estilo americano, principalmente as igrejas ligadas ao ministério Madureira, que é conhecido por ser mais liberal em seus costumes.

Além disso, precisamos mostrar que a geografia do Brasil e dos Estados Unidos é completamente diferente. O espaço geográfico das cidades americanas permite grandes construções, no Brasil o contexto dos grandes centros é outro. No Brasil não possuem espaços preparados quando comparado aos Estados Unidos, pois não é somente uma grande igreja, é preciso estacionamento ou transporte público que comporte toda a uma multidão de pessoas. É por isso que na cidade de São Paulo existe o “Corredor da Fé”, no Brás²⁴⁷. O que vemos no Brasil são muitas igrejas que se arranjam em espaços que muitas vezes são industriais para se adequarem a uma alta quantidade de pessoas.

Outro tema é importante e que podemos observar é o estilo musical do rock, ambiente escuro, e um sistema de som e iluminação das megachurches, são agora o objetivo boa parte de igreja que se enxerga como uma mega-igreja brasileira, seja ela pequena, média ou grande. Esse modelo é justamente por conta do epicentro nos Estados Unidos, a busca pela imitação é o desejo de muitas igrejas brasileiras. Para se ter uma ideia, não é difícil pesquisar nas redes sociais, pastores brasileiros que buscam o modelo de megachurch e que visitam de tempos em tempos os Estados Unidos para a busca de modelos litúrgicos, tecnologia, estilo musicais para ser

²⁴⁷ Ver mais na dissertação de mestrado do autor, Quiterio (2018). QUITERIO, Moyses Naftali Leal. A hipérbole do neopentecostalismo brasileiro: estudos a respeito da Igreja Apostólica Plenitude do Trono de Deus, o líder apóstolo Agenor Duque e suas inscrições midiáticas no cenário religioso Brasileiro. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2018. 142 p.

implementados em suas igrejas. A musicalidade americana se tornou um novo consumo para a igreja brasileira, muitas músicas têm sido traduzida, tocadas e cantadas no circuito evangélico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao que tudo indica, as megachurches possuem uma agenda. Contudo, não acreditamos que necessariamente seja um movimento organizado, mas segue uma linha de desconstrução da tradição. Uma agenda que busca remodelar a tradição da sua religião inserida, seja ela nos Estados Unidos ou no mundo. Observamos ao longo do texto que a busca pela experiência tem sido um grande destaque para as instituições buscarem novos frequentadores, aliais isso não é algo recente, os movimentos avivalistas e em seguida o pentecostalismo, olharam para a experiência como algo singular para os seus tempos.

Não resta dúvidas que o grande desafio para o protestantismo reside no seu próprio nome. O seu jeito de protestar tornou-se seu próprio algoz. Os subgrupos e igrejas do protestantismo continuam a protestar a todo instante no que acharem que devem fazer. As megachurches não são diferente e continuam protestar com a sua tradição ajustando em sua cultura. A busca é uma positividade ancorada em músicas, discursos e pregações dos seus líderes e uma flexibilização na tradição. Ademais, as questões relacionadas a teologia merecem um outro texto a ser discutido como tem sido talvez o grande desafio para essas igrejas. A pouca ênfase na educação, ou seja, nos ensinamentos as Escrituras é possivelmente uma grande lacuna.

Esse modelo de igreja parece ainda render muito nos Estados Unidos e no Brasil, ao que percebe as pequenas igrejas estão olhando as

megachurches como um arquétipo e desejando ser essas grandes igrejas. Com isso, reproduzem dentro de suas condições e estruturas. Não é incomum nos Estados Unidos o mesmo fenômeno. Observamos em nossas visitas de campo em igrejas menores americanas pentecostais reproduzindo o espírito de uma megachurch. A propósito, podemos pensar a megachurch como um espírito de nossa época.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

CHAVES, M., All creatures great and small: megachurches in context. *Review of Religious Research*, 47 (2), 329-346. 2006.

ECK, D., *A New Religious America: the world's most religiously diverse nation*. San Francisco: Harper Collins. 2001.

ELLINGSON, S., *The megachurch and the mainline: remaking religious tradition in the twenty-first century*. Chicago, IL: University of Chicago Press. 2007.

TUCKER-WORGS, Tamelyn "Get on Board, Little Children, There's Room for Many More: The Black Megachurch Phenomenon," *Journal of the Interdenominational Theological Center*: Vol. 29: Iss.1, Article 2. Available at: <http://digitalcommons.auctr.edu/itcj/vol29/iss1/2>. 2002.

THUMMA, S., "Megachurches of Atlanta". In: G. Laderman, ed. *Religions of Atlanta: religious diversity in the centennial olympic city*. Atlanta, GA: Scholars Press. 1996.

THUMMA, S., Travis, D. and Warren, R., *Beyond megachurch myths: what we can learn from america's largest churches*. San Francisco, CA: Jossey-Brass. 2007.

VAUGHN, J., *Megachurches and America's cities: how churches grow*. Grand Rapids, MI: Baker Books. 1993.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

O ESPAÇO DO CULTO CRISTÃO E A SUA RESSIGNIFICAÇÃO NA IGREJA ASSEMBLEIA DE DEUS

*The space of christian cult and its ressignification in the
Church Assembly of God*

Paulo Jonas dos Santos Júnior²⁴⁸

Clodoaldo Sanches Fófano²⁴⁹

RESUMO

O presente artigo pretende refletir sobre o espaço de culto cristão e sua ressignificação no Pentecostalismo, em especial, nas Igrejas da Assembleia de Deus. Mas antes, discorre sobre o dinamismo e a adaptação desse movimento ao contexto social brasileiro. Para isso, realizou-se uma pesquisa bibliográfica de base qualitativa, considerando as contribuições de teóricos cujas obras são pertinentes ao foco deste estudo. De tal modo, observou-se

²⁴⁸ 1Doutorando em Planejamento Regional e Gestão da Cidade pela Universidade Cândido Mendes (UCAM), Rio de Janeiro, onde pesquisa o pentecostalismo em favelas e territórios dominados por tráfico de drogas e violência urbana. Mestre em Ciências das Religiões pela Faculdade Unida de Vitória (UNIDA). Especialista em História e Cultura do Brasil (UNESA). Licenciado em História (ISEIB). Bacharel em Teologia (FAECAD). Psicanalista Clínico (FATEB). Membro da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (CGADB). Docente do Centro Universitário São José de Itaperuna. E-mail: paulojsjunior@hotmail.com.

²⁴⁹ Mestre em Ciências das Religiões, pela Faculdade Unida de Vitória. Pós-graduado em Estudos Linguísticos e Literários, pelo Centro Universitário São José de Itaperuna (UNIFSJ). Pós-graduado em Gestão Escolar, pela Universidade Cândido Mendes (UCAM). Pós-graduado em Língua Latina e Filologia Românica, pela Universidade Cândido Mendes (UCAM). Graduado em Pedagogia pelo Instituto Superior de Educação Elvira Dayrell (ISSED). Graduado em Letras (Português/Espanhol), pelo Centro Universitário São José de Itaperuna (UNIFSJ). Docente do Centro Universitário São José de Itaperuna. E-mail: clodoaldosanches@yahoo.com.br.

que pentecostalismo é um seguimento religioso bastante dinâmico e dessa maneira é comum que ele consiga se adequar mais rapidamente às questões atuais, quando comparado a outros segmentos religiosos. Estudiosos do pentecostalismo afirmam que a América Latina oferece para essa doutrina um local ideal para sua expansão e seu desenvolvimento. Porém, ao se estabelecer nela, o mesmo traz para o cristianismo novos traços, advindos, principalmente, de culturas indígenas e africanas, as quais ao serem absorvidas levam ao cristianismo novos conceitos. Dentre as diversas estruturas cristãs que são reavaliadas pelo pentecostalismo está a do local de culto.

PALAVRAS-CHAVE: Culto Cristão. Pentecostalismo. Ressignificação. América Latina.

ABSTRACT

The present article intends to reflect on the space of Christian worship and its resignification in Pentecostalism, especially in the Churches of the Assembly of God. But rather, it discusses the dynamism and adaptation of this movement to the Brazilian social context. For this, a qualitative bibliographical research was carried out, considering the contributions of theorists whose works are pertinent to the focus of this study. Thus, it has been observed that Pentecostalism is a very dynamic religious follow-up and in this way it is common for it to be able to adapt more quickly to current issues when compared to other religious segments. Scholars of Pentecostalism say that Latin America offers this doctrine an ideal place for its expansion and development. However, in establishing itself in it, the same brings to Christianity new traits, mainly derived from indigenous and African cultures, which, when absorbed, bring to Christianity new concepts.

Among the various Christian structures re-evaluated by Pentecostalism is that of the place of worship.

KEYWORDS: Christian worship. Pentecostalism. Re-signification. Latin America.

INTRODUÇÃO

O culto pentecostal constitui um espaço sagrado de grande festa. Em tal ambiente, a alegria de sentir a presença do Espírito Santo, reconstrói, na vida do cristão, a experiência do Pentecoste, registrada no livro de Atos dos apóstolos.²⁵⁰ E são variadas as maneiras de vivenciar tais experiências, trazendo-as de forma visível, emocional e espiritual, mas em especial, pela manifestação do dom de línguas. Além disso, observa-se ainda que o culto pentecostal permite a manifestação de características das culturas indígenas e africanas, por isso, a América Latina oferece para essa doutrina um local ideal para sua expansão e seu desenvolvimento.

O Pentecostalismo, movimento religioso que chegou ao Brasil nos inícios do século XX, tem sido o principal responsável pelo crescimento evangélico no país, o que tem gerado uma considerável mudança no cenário religioso nacional. Segundo dados do IBGE, em 2010 o número de evangélicos era de 42,3 milhões de pessoas, bastante superior ao de 2000, que era de 26,2 milhões.²⁵¹

²⁵⁰ BÍBLIA. Português. Nova Bíblia Viva. João Ferreira de Almeida. São Paulo: Mundo Cristão, 2010.

²⁵¹ Cf. IBGE. Censo Demográfico 2000 - Resultados do universo. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br>>. Acesso em: 20 jun. 2017.

Dessa maneira, é importante refletir sobre a dinâmica desse seguimento religioso, uma vez que de acordo com o grande número de seguidores, já é uma referência importante na sociedade brasileira. Ainda, vale destacar que o cristianismo é uma religião bastante simbólica, para se obter um melhor entendimento dos seus rituais e doutrinas, torna-se necessário a compreensão de seus principais elementos simbólicos.

Sendo assim, pretende-se, nesta pesquisa, por meio de uma visão analítica responder à seguinte questão-problema: De que maneira o culto pentecostal é ressignificado no contexto brasileiro? Essa reflexão traz consigo como objetivo geral refletir sobre o espaço de culto cristão e sua ressignificação no Pentecostalismo. Já como objetivo específico foi necessário: Discorrer sobre o dinamismo e adaptação desse movimento que encontrou no Brasil um ambiente favorável para sua expansão e seu desenvolvimento.

Duas seções compõem o desenvolvimento desta pesquisa. A primeira reflete como o Brasil e a América Latina ofereceram ao Pentecostalismo um ambiente propício para desenvolvimento, levando em consideração que tal movimento é bastante dinâmico, conseguindo se adaptar nas mais diversas situações, seja quanto à cultura, forma de culto, convicções pessoais etc. Na seguinte seção, discorre sobre o espaço de culto cristão e sua ressignificação no Pentecostalismo, em especial, nas Igrejas da Assembleia de Deus, denominação que mais cresce nos dias atuais.

Para construção do referencial teórico deste artigo, foram utilizados os seguintes autores: Alves (1999), Huizinga (2005), Mariano (2008), Oliveira (2012), Santos Júnior (2016), Souza (2004). Além da Bíblia (2010), dados do IBGE (2017) e também do Instituto Datafolha de Pesquisas.

1. Pentecostalismo no contexto brasileiro

A hegemonia cristã no país é algo observado desde o primeiro censo do IBGE em 1872, quando o número de Católicos foi registrado como 99,7% da população²⁵². Nos censos que foram realizados posteriormente, apesar de um decréscimo considerável na quantidade de católicos, o número geral de cristãos ainda continua sendo muito elevado, e um dos principais fatores para essa mudança no cenário cristão é o fortalecimento do pentecostalismo brasileiro. Na compreensão de Mariano:

*Desde os anos 50, o Pentecostalismo cresce muito no Brasil. Mas sua expansão acelera-se acentuadamente a partir da década de 1980, momento em que esse movimento religioso passa a conquistar igualmente crescente visibilidade pública, espaço na tevê e poder político partidário. Segundo os Censos Demográficos do IBGE, havia 3,9 milhões de pentecostais no Brasil em 1980, 8,8 milhões em 1991 e 17,7 milhões em 2000.*²⁵³

O Brasil e a América Latina ofereceram ao Pentecostalismo um ambiente propício para seu desenvolvimento. Como segmento que valoriza bastante a fé dos fiéis, o pentecostalismo tem crescido de maneira considerável nas Américas do Sul e Central²⁵⁴. Existem diferentes denominações pentecostais no Brasil, tal fato é consequência da diversidade e pluralidade do movimento. Assim, há um número crescente de igrejas com

²⁵² SANTOS JÚNIOR, Paulo Jonas dos. A Religiosa no Currículo de Filosofia do Estado do Espírito Santo e sua Prática Docente. 2016. 92 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Ciências das Religiões, Faculdade Unida de Vitória, Vitória, 2016, p. 34.

²⁵³ MARIANO, Ricardo. Crescimento pentecostal no Brasil: fatores internos. REVER - Revista de Estudos da religião da PUC, São Paulo v. 8, n. 2, 2008. p. 69. Disponível em: http://www.pucsp.br/rever/rv4_2008/t_mariano.pdf. Acesso em: 23 dez. 2017.

²⁵⁴ SANTOS JÚNIOR; ROSA, 2016, p. 249.

correntes diversificadas desde a doutrina, forma organizacional (governo eclesiástico), até comportamentos e maneiras de se vestir.

Uma questão importante de se observar é que o Pentecostalismo é bastante dinâmico, ou seja, consegue se adaptar nas mais diversas situações, seja quanto à cultura, forma de culto, convicções pessoais etc.²⁵⁵. Isso talvez explique o sucesso que tal segmento religioso consegue alcançar em ambientes em que outros segmentos de mesmo princípio, não se estabelecem. Ainda, para Mariano:

Apesar da diversidade denominacional nesse meio religioso, observa-se que, com base nos dados do Censo Demográfico de 2000, cinco igrejas concentram nada menos que 85% dos pentecostais do país: 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%).²⁵⁶

Apesar do dinamismo e forte pluralidade, o culto pentecostal é bastante característico. Portanto, tais ajuntamentos solenes, em geral, seguem uma liturgia semelhante e são marcados por um fervente ardor espiritual²⁵⁷.

²⁵⁵ OLIVEIRA, David Mesquiati de. Diaconia Transformadora. Anais do Congresso Internacional de Teologia, São Leopoldo, v. 1, n. 1, p.621-635, dez. 2012. Disponível em: <<http://www.anais.est.edu.br/index.php/congresso/article/view/94/45>>. Acesso em: 26 ago. 2017, p. 625.

²⁵⁶ MARIANO, 2008, p. 69.

²⁵⁷ MESQUIATI, 2012, p. 688.

2. Reuniões cristãs e os locais de culto

O cristianismo é uma religião bastante simbólica, e para se obter um melhor entendimento dos seus rituais e suas doutrinas torna-se necessário a compreensão de seus principais elementos simbólicos. Por exemplo, o ato de congregar é uma prática importante para o cristão pentecostal.

Nesse sentido, torna-se imprescindível, a ação de culto em grupos, de maneira que o local de reunião se transforma em um ambiente sagrado, como se houvesse uma separação entre mundo sagrado e mundo profano, que se configura também por meio da construção do espaço geográfico. Apesar do cristão pentecostal vivenciar e depositar a confiança em uma “consagração interior não transitória”, e “alega viver permanentemente o templo sagrado, mesmo quando exerce seus papéis sociais no espaço profano”.²⁵⁸

Assim, o templo passa a representar o local central das reuniões e das manifestações dos rituais. Dessa forma, os cultos congregacionais simbolizam tanto a organização de uma comunidade cristã em serviço, quanto o cumprimento dos designs bíblicos e divinais, afinal, no Salmos 133:1, encontra-se o registro: “Como é bom e agradável quando os irmãos vivem em união”.²⁵⁹ Nas reuniões cristãs o cerimonial gira, de uma forma geral, em torno de uma liturgia bem elaborada, transparecendo um sentimento de intensa reflexão, respeito, religiosidade e íntima devoção.

Porém, o pentecostalismo, ala do cristianismo que mais cresce no Brasil desde a década de 1980, tem uma característica bastante peculiar, uma vez que além de trazer uma grande transformação nos elementos simbólicos

²⁵⁸ SOUZA, Alexandre Carneiro de. Pentecostalismo: de onde vem, para onde vai?; um desafio às leituras contemporâneas da religiosidade brasileira. Viçosa: Ultimato, 2004.

²⁵⁹ BÍBLIA, 2010, p. 528.

cerimoniais, trouxe consigo uma observável ressignificação quanto ao ambiente do culto.

2.1 Culto nas Igrejas da Assembleia de Deus

Via de regra, as igrejas pentecostais mais conservadoras tendem a se espelhar na maior denominação pentecostal do mundo, a Assembleia de Deus; como uma das pioneiras nesse segmento, é inegável a influência assembleiana nas demais denominações pentecostais. Sendo assim, nas igrejas da Assembleia de Deus o culto se inicia, geralmente, com um período de oração com os joelhos dobrados, comumente, os membros dessa denominação ao chegarem ao templo já dobram seus joelhos no lugar onde ocuparão durante a reunião e fazem suas orações particulares.

Após um breve período de oração coletiva, o pastor ou dirigente inicia o trabalho cantando alguns hinos da Harpa Cristã, em geral não mais que cinco. Então é dado a oportunidade para algum obreiro ler um trecho da Bíblia Sagrada, e posteriormente distribui-se as oportunidades entre os presentes no culto, para expressarem aquilo que sentem no coração ou louvarem a Deus com uma canção.

Logo depois esse período de participação da membresia, é dada a oportunidade ao pregador da noite, o qual fará uma preleção aplicando os textos bíblicos aos desafios dos dias atuais. Vale lembrar que, na maioria das vezes, essa liturgia é seguida, porém o princípio básico do pentecostalismo consiste na liberdade de alterar a ritualística do culto, uma vez que, nessa doutrina, se acredita que o próprio Espírito Santo é quem governa o ritmo dos trabalhos.

Entretanto, de segunda-feira a sábado há uma série de trabalhos na igreja que fogem desse padrão litúrgico, porém não são caracterizados como

“culto”. Como por exemplo, o “Trabalho de Libertação”, que geralmente é realizado em uma tarde e dirigido por mulheres. Nesse trabalho, a oração e a revelação divina são o foco; essa reunião atrai, em geral, um público particular, diferente daqueles que vão aos cultos no domingo, uma vez que esse público acredita que os trabalhos de libertação são mais “fortes” que outras reuniões. Liberdade essa igualmente praticada em reuniões como: o Círculo de Oração, Vigília, Campanhas e outras, as quais se caracterizam pela ênfase na atuação do sobrenatural.

Porém, o pentecostalismo não vive apenas de oração e busca de experiências com o transcendente. Há, também, reuniões de estudos bíblicos e de preparação de obreiros, que apesar de não serem tão populares, são reuniões bem divulgadas, cuja participação dos fiéis nas mesmas é incentivada pelos pastores, como, por exemplo, os cultos de ensino e a escola bíblica dominical. Assim, esse universo do culto pentecostal, que valoriza a personalidade do fiel, pode explicar o surgimento de diversas denominações que, apesar de parecer um problema para aqueles que olham de fora, não se consiste em inconveniente para os membros das igrejas pentecostais.

Durante a idade média, época de intenso desenvolvimento e expansão do cristianismo, os locais de culto foram erigidos sob forte aspecto simbólicos, como por exemplo, as catedrais que além de grande beleza, eram portadoras de um profundo simbolismo.

A representação alegórica, literária ou artística, tinha conduzido a imaginação a um beco sem saída. O espírito desenvolvera-se no costume de traduzir as ideias alegóricas em representações picturais. Por meio da alegoria a imagem e a ideia inter-penetravam-se. O desejo de descrever com exactidão a visão alegórica fazia perder de vista qualquer exigência do estilo artístico. A virtude cardeal da Temperança tinha de levar consigo um relógio como representação

*da medida e da regra. Vemo-la com este atributo num túmulo, obra de Michel Colombe, na Catedral de Nantes, e nos dos cardeais de Amboise, em Rouen. O iluminador da Epitre d'Othéa, para seguir esta regra, põe-lhe simplesmente à cabeça um relógio semelhante àquele com que tinha ornamentado o quarto de Filipe, o Bom.*²⁶⁰

Contudo, com a advinda do pentecostalismo, em especial sua faceta neopentecostal, esse local de culto que era marcado por traços típicos como barrocos e góticos, foi se adaptando à realidade da população e a necessidade de uma proximidade para com as culturas locais, e assim, tornando o ambiente de culto, cada vez mais simples.

Após a reforma protestante, ocorrida em 1517, as igrejas que seguiram a ala protestante caracterizam-se por um cristianismo cada vez menos eclesial, com menos foco na instituição e mais no relacionamento pessoal com Deus.²⁶¹ Tal processo se desdobrou, com o tempo, em reuniões de pequenos grupos para a oração e adoração a Deus. Atualmente, o número de pequenas igrejas, neopentecostais em sua grande maioria, que tem se instalado em construções que originalmente foram construídas para fins de comércio é bastante considerável.

Assim, o pentecostalismo tem oferecido um novo significado aos locais de culto e reuniões cristãs. A partir de uma nova visão da doutrina bíblica, percebe-se que tal ala religiosa tornou o ambiente de culto mais próximo das realidades locais de seus praticantes, uma vez que não é mais

²⁶⁰ Cf. HUIZINGA, Johan. O declínio da Idade Média. 2. ed. [s.i.]: Ulisseia, 2005. 261 p. Disponível em: <http://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/31458971/67428469-O-Declinio-da-Idade-Media-Johan-Huizinga.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAJ56TQJRTWSMTNPEA&Expires=1483023911&Signature=FZzKmLy_9lCtgiC3ZseSEP5RRVVs=&response-content-disposition=inline; filename=Copyright_by_The_Huizinga_Estate_Titulo.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2017.

²⁶¹ Cf. OLIVEIRA, 2012.

necessário local trabalhado para realizar uma reunião religiosa, é necessário apenas a presença das pessoas²⁶². Logo, o pentecostalismo tem sido fiel a sua ideia original, uma vez que se propõe possibilitar expressões de fé particulares.

*o pentecostalismo é um “modo” religioso, um novo modo de se viver e expressar a fé cristã. É um estilo e uma postura particular de fé, bem como uma atitude peculiar com relação às questões da fé. Por isso, estudá-lo não é questão epistemológica. Ao mesmo tempo, não se trata de identificar os distintivos pentecostais genéricos ou as convicções peculiares e os ideais específicos.*²⁶³

A partir da afirmativa de David Mesquiati de Oliveira, percebe-se que a ideia central do pentecostalismo, que é de valorizar as particularidades da fé individual, possibilita novas formas de expressões de fé e religiosidade.²⁶⁴ Sem dúvidas, há hoje grandes construções que se destinam a reuniões religiosas, como por exemplo, mais recentemente, a construção de um grande templo alcunhado como Templo de Salomão, na Capital Paulista, pertencente a Igreja Universal do Reino de Deus. Porém, apesar de ainda haver esse tipo de construção, ela não se configura como essencial à prática do cristianismo pentecostal, que foca na relação entre Deus e o fiel.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho buscou refletir sobre o espaço de culto cristão e sua ressignificação no Pentecostalismo, em especial, nas Igrejas da Assembleia

²⁶² Cf. OLIVEIRA, 2012.

²⁶³ Cf. OLIVEIRA, 2012.

²⁶⁴ Cf. OLIVEIRA, 2012.

de Deus. Sabe-se que esse segmento religioso é o que mais cresce no país, o que torna a pesquisa atual e relevante. Ao considerarmos as bases do pentecostalismo, observamos que o ambiente de culto não é tão significativo para a vida espiritual do fiel, quando comparado ao cristianismo antigo, que possuía uma forte relação com os templos.

Mas o pentecostalismo tem oferecido um novo significado aos locais de culto e reuniões cristãs. Através de uma nova visão da doutrina bíblica, percebe-se que tal ala religiosa tornou o ambiente de culto mais próximo das realidades locais de seus praticantes, uma vez que não é mais necessário local trabalhado para realizar uma reunião religiosa, é necessário apenas a presença das pessoas. De tal modo, ainda há hoje construções de alguns templos que chamam atenção pela sua grandiosidade e beleza arquitetônica, porém, tal prática não é essencial à prática pentecostal, uma vez que essa ala do cristianismo, valoriza, em primeiro lugar o relacionamento do fiel para com seu Deus.

Para se chegar a essas averiguações, construiu-se este artigo, que por certo servirá de enriquecimento para os estudos de religião, em especial quando o enfoque estiver relacionado ao espaço de culto cristão e sua ressignificação no Pentecostalismo, em especial, nas Igrejas da Assembleia de Deus.

REFERÊNCIAS

ALVES, Rubem. O suspiro dos oprimidos. São Paulo: Paulus, 1999.

BÍBLIA. Português. Nova Bíblia Viva. João Ferreira de Almeida. São Paulo: Mundo Cristão, 2010.

HUIZINGA, Johan. O declínio da Idade Média. 2. ed. [s.i.]: Ulisseia, 2005. 261 p. Disponível em: <<http://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/31458971/67428469-O-Declinio-da-Idade-Media-Johan->

Huizinga.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAJ56TQJRTWSMTNPEA&Expires=1483023911&Signature=FZzKmlY9lCtgiC3ZseSEP5RRVSs=&response-content-disposition=inline;filename=Copyright_by_The_Huizinga_Estate_Titulo.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2017.

IBGE. Censo Demográfico 2000 - Resultados do universo. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br>>. Acesso em: 20 jun. 2017.

INSTITUTO DATAFOLHA DE PESQUISAS. Levantamento das religiões brasileiras. Disponível em: <<<http://datafolha.folha.uol.com.br/opiniaopublica/2013/09/138655096-mudanca-de-cenario-religioso.shtml>> (2013a). Acesso em: 02 jun. 2017.

MARIANO, Ricardo. Crescimento pentecostal no Brasil: fatores internos. REVER - Revista de Estudos da religião da PUC, São Paulo v. 8, n. 2, 2008. p. 69. Disponível em:

http://www.pucsp.br/rever/rv4_2008/t_mariano.pdf. Acesso em: 23 dez. 2017.

OLIVEIRA, David Mesquiati de. Diaconia Transformadora. Anais do Congresso Internacional de Teologia, São Leopoldo, v. 1, n. 1, p.621-635, dez. 2012. Disponível em: <<http://www.anais.est.edu.br/index.php/congresso/article/view/94/45>>. Acesso em: 2 jul. 2017.

SANTOS JÚNIOR, Paulo Jonas dos. A Religiosa no Currículo de Filosofia do Estado do Espírito Santo e sua Prática Docente. 2016. 92 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Ciências das Religiões, Faculdade Unida de Vitória, Vitoria, 2016.

SOUZA, Alexandre Carneiro de. Pentecostalismo: de onde vem, para onde vai?; um desafio às leituras contemporâneas da religiosidade brasileira. Viçosa: Ultimato, 2004.

UMA PROPOSTA PARA RELEITURA DA GUERRA ESPIRITUAL NO NEOPENTECOSTALISMO: UM OLHAR SUBJACENTE AO FENÔMENO

*A proposal for spiritual war reinterpretation in
neopentecostalism: a look under the phenomenon*

Moyses Naftali Leal Quitério²⁶⁵

RESUMO

O presente ensaio busca investigar a origem da guerra espiritual do neopentecostalismo. Para isso parte de uma breve revisão de eruditos como pano de fundo e busca um novo caminho. A sua busca não se inicia na origem da pós-modernidade como é feito hoje, e sim no olhar subjacente do fiel, de como ele entende. Neste texto procuramos valorizar as questões pessoais e privadas que não foram observados pela maioria dos pesquisadores. Partimos então da ideia de que o problema do mal se origina no judaísmo e que o neopentecostalismo possui ainda essa pertença por ter justamente a Bíblia como livro base de sua religião. Contudo é sabido que o neopentecostalismo se utiliza de uma religiosidade popular brasileira. Como

²⁶⁵ Mestre em Ciências da Religião e Teólogo pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (UPM). – Membro do grupo de pesquisa NEP – Núcleo de Estudos do Protestantismo da UPM. moysesl@icloud.com

resultado, pressupomos uma perspectiva não no que tange a exclusão social e econômica como uma maneira de alienação política para explicar a guerra espiritual, mas sim, um ideal de participação e valorização pessoal.

PALAVRAS-CHAVE: Neopentecostalismo, Guerra Espiritual, Teologia da Prosperidade, Ciências da religião.

ABSTRACT

The present essay seeks to investigate the origin of the spiritual warfare of Neo-Pentecostalism. For this it starts from a brief review of scholars as a background and seeks a new way. His search does not begin at the origin of postmodernity as it is today, but in the underlying gaze of the faithful, as they understand. In this text we try to value personal and private issues that were not observed by most researchers. We start from the idea that the problem of evil originates in Judaism and that Neo-Pentecostalism still has this belonging by having the Bible as the base book of its religion. However, it is known that neo- Pentecostalism uses a popular Brazilian religiosity. As a result, we imagine a perspective not on social exclusion and economic as a way of political alienation to explain spiritual warfare, but rather an ideal of personal participation and appreciation.

KEYWORDS: Neopentecostalism, Spiritual Warfare, Prosperity Theology, Religion Sciences.

INTRODUÇÃO

Este texto não procura apresentar diversos caminhos distintos e separados para entender o fenômeno da guerra espiritual²⁶⁶ dentro do neopentecostalismo²⁶⁷. Também não pretendemos falar mais do mesmo. Cabe aqui a metáfora da montanha alta e íngreme. Muitas vezes se utilizamos da mesma rota turística do monte para entender tal manifestação. O grande desafio é que esquecemos as vezes de escalar penhascos íngremes que até pode ser perigoso, mas pode ser mais emocionante. Significa dizer então que, a objeção deste ensaio é encontrar uma nova rota desse monte alto e íngreme.

Contudo, o que pretendemos é que esse artigo nos leve a um outro sinal apontando. Para que possamos olhar para este portento com reflexões subjacentes a essa vertente teológica do neopentecostalismo. Ademais, não aspiramos realizar uma revisão bibliográfica de autores que já expuseram com maestria esse tema. Entretanto, precisamos abordar um breve panorama histórico-sociológico-antropológico. Por mais interessante que seja, pontuaremos de forma sucinta o objeto de pesquisa para não perdemos de vista a coerência e coesão de um texto acadêmico.

²⁶⁶ Guerra espiritual ou batalha espiritual são sinônimos. Se vale aqui pela interpretação de Ricardo Mariano (1996) em suma, a essência da guerra espiritual é o triunfo sobre o diabo e vitória sob quaisquer circunstâncias de adversidades que o cristão esteja passando ou enfrentando.

²⁶⁷ Devido ao crescimento do movimento pentecostal no Brasil a partir da década de 1970, a academia começou a definir tipologias com o objetivo de esclarecer, seja o leitor ou o pesquisador. O neopentecostalismo é um movimento mais tardio que surgiu no final da década de 1970 e teve sua principal progenitora a Igreja Universal do Reino de Deus. Preferimos aqui, nesse texto se concentrar nas igrejas neopentecostais, mesmo sabendo que existem um fenômeno de “neopentecostalização” de algumas igrejas pentecostais clássicas e até igrejas tradicionais. Isso, significa dizer que pode ser aplicar em certos momentos para todo o campo e tipologias pentecostal com suas ressalvas e cuidado do leitor/pesquisador.

Para Cecília Mariz²⁶⁸ a guerra espiritual tem sido um objeto que desperta olhares não apenas da academia, mas também dos meios de comunicação. Ela acrescenta que nas últimas décadas os pentecostais, um subgrupo dos evangélicos²⁶⁹ no Brasil inspiraram grande quantidade de artigos, pesquisas, livros, além de teses e dissertações, dentro e fora do país. Esses trabalhos, destacam a importância desse tema e a capacidade que eles têm de gerar debate científico. A guerra espiritual tem sido um subtema do pentecostalismo e é discutido entre os próprios evangélicos. A guerra espiritual tornou-se um fenômeno social e teológico. Contudo, pretendemos ampliar nossa argumentação para mais uma contribuição acadêmica.

O neopentecostalismo²⁷⁰ já é um movimento com algumas décadas no Brasil. Iniciou no final da década de 1970 e tem como a sua principal propagadora a Igreja Universal do Reino de Deus. Contudo, tiveram o seu prelúdio nas igrejas pentecostais da década de 1950. As igrejas que utilizam constantemente da “luta contra o diabo” foram a: Igreja do Evangelho Quadrangular, O Brasil para Cristo e Igreja Pentecostal Deus é Amor.

²⁶⁸ MARIZ, Cecília Loreto. A teologia da batalha espiritual: uma revisão da bibliografia'. *Bib - Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, 47:1, pp. 33-48. 1999.

²⁶⁹ Utilizaremos aqui a definição de Ricardo Mariano (2004) na íntegra, a respeito do termo Evangélico: Na América Latina, o termo evangélico abrange as igrejas protestantes históricas (Luterana, Presbiteriana, Congregacional, Anglicana, Metodista, Batista, Adventista), as pentecostais (Congregação Cristã no Brasil, Assembleia de Deus, Evangelho Quadrangular, Brasil Para Cristo, Deus é Amor, Casa da Bênção etc.) e as neopentecostais (Universal do Reino de Deus, Internacional da Graça de Deus, Renascer em Cristo, Sara Nossa Terra etc.). Grosso modo, o pentecostalismo distingue-se do protestantismo histórico, do qual é herdeiro, por pregar a crença na contemporaneidade dos dons do Espírito Santo, entre os quais se destacam os dons de línguas (glossolalia), cura e discernimento de espírito, e por defender a retomada de crenças e práticas do cristianismo primitivo, como a cura de enfermos, a expulsão de demônios, a concessão divina de bênçãos e a realização de milagres.” MARIANO, Ricardo. *Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal- Revista Estudos Avançados* 18 (52), 2004.

²⁷⁰ Não pretendo aqui se alongar nos conceitos tipológicos do movimento pentecostal. Caso haja interesse procure a dissertação de mestrado do autor, logo no primeiro capítulo. As referências encontraram na bibliografia deste artigo.

Entretanto, não podemos entender que somente as igrejas supracitadas usufruem da prática da Guerra Espiritual. Contudo, cuidadosamente podemos pressupor que todas as igrejas inseridas do movimento pentecostal adotam a prática da guerra espiritual, ainda que em contextos e ênfases totalmente diferentes.

Contudo, é necessário destacar que apesar da Igreja Universal ter ganhado esse status quo como uma igreja pertencendo a uma nova ramificação do pentecostalismo, o que Giumbelli²⁷¹ destacou mais tarde como “neopentecostal com orgulho”. Ela também ganhou um enorme destaque em março de 1996 com a edição da revista da CEBRAP n.44 com o artigo de Mariano²⁷², e outros, devido ao “chute na santa” em 1995. A Igreja Universal que já tinha uma atenção acabou atraindo ainda mais o olhar popular. Tornou-se assim consensual afirmar que somente a Igreja Universal era a detentora da catequese de guerra espiritual e prosperidade no Brasil. Mesmo Mariano afirmando que outras igrejas também utilizassem. Mas devido a visibilidade do bispo Edir Macedo que se destacava frente a Igreja Universal ficou evidente que o modelo desse ensino ajudou para enriquecer os pastores e a igreja. Não demorou muito tempo para que outras igrejas pentecostais subsequentes começassem a se valer de alguma forma da estratégia do bispo, ainda que em moldes diferentes na aceitação ou não de objetos, como por exemplo: sal grosso, flor, etc., mas com um discurso mais claro sobre dinheiro nos púlpitos.

²⁷¹ GIUMBELLI, Emerson. O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França. Editora Attar editorial, 2002.

²⁷² MARIANO, Ricardo. Os Neopentecostais e a Teologia da Prosperidade, São Paulo. Revista Novos Estudos CEBRAP N.º44, março 1996.

Apesar da pressuposição da neutralidade do academicismo é possível observar uma demasiada crítica na guerra espiritual do neopentecostalismo. É verdade que não existe nenhum mal em tecer críticas, pelo contrário, é extremamente necessário. O desafio é que partirmos de determinado período histórico e que nem sempre reflete o pensamento que pressupõe como correto. Explico. É feito um corte-histórico-institucional que pode causar estranheza e preconceito ao neopentecostalismo. Cabe me aqui, portanto, a pretensão de advogar teologicamente a despeito da guerra espiritual, mas antes que isso ocorra gostaria de destacar uma ressalva. Partirmos do pressuposto que existem enormes exageros de igrejas neopentecostais e suas práticas que nem sempre ajudam, como por exemplo à atribuição de toda a fatalidade à um mal, e que somente será resolvido se for “combatido”. Diríamos que isso seria um exagero. Compreender essas discrepâncias é importante para uma boa leitura. Não podemos ser ingênuos neste sentido.

Reconheço que houve também grande esforço nesse tema por diversos pesquisadores. Na década de 1990 e também na década seguinte surgiram bastante textos de acadêmicos que buscavam a interpretação pela Sociologia da Religião brasileira. Contudo, esses pesquisadores buscavam compreender a alienação que as igrejas neopentecostais causavam nos fiéis. A busca se tratava na exclusão social e econômica. E partiam como pressuposto que a guerra espiritual se tratava de uma alienação religiosa. Contudo, é possível observar que a maioria desses estudos enfatizavam questões políticas, sociais e principalmente as econômicas. Porém, desvalorizavam as questões pessoais daquele grupo religioso e quase nunca eram ouvidos.

Nossa análise não seguirá a partir de uma visão antropológica. Contudo, Mariz²⁷³ propõe que a guerra espiritual – que apesar de não ser um produto brasileiro, veremos mais adiante – do neopentecostalismo propõe um sincretismo religioso, oriunda da cultura brasileira, entre religiões católicas e afro-brasileiras. E que, portanto, é uma continuidade dessa religiosidade. Entretanto, Mariz²⁷⁴ entende que a guerra espiritual é uma concepção religiosa mágica e que nunca houve o afastamento por parte dos neopentecostais. Esse discurso de Mariz é notadamente visto em seu texto, inclusive ecoando a pergunta de Pierre Sanchis: “o Brasil se tornará pentecostal ou o pentecostalismo vai se abasileirar? Apontando para a Igreja Universal do Reino de Deus, Sanchis e Mariz acredita que haverá um “abrasileiramento” do neopentecostalismo. Olhando por esse prisma, precisamos ter em mente que a religiosidade popular brasileira de alguma maneira afeta o protestantismo.

1. A origem de tudo, seguindo a estrada turística rumo ao monte

Buscar a origem de uma teologia pode ser um campo minado, é uma tarefa não muito fácil ao pesquisador. É preciso pisar devagar e sempre verificar as suas fontes e origem. Para entender melhor a guerra espiritual pretendemos compreender que ela está inserida dentro de uma teologia denominada: Dominion Theology (Teologia do Domínio) ou Power Encounter. Essa teologia traz a ideia de que os diabos dominam na terra e exercem enorme influência sobre os seres humanos. Esse ensino surgiu nos Estados Unidos na década de 1980.

²⁷³ MARIZ, 1999.

²⁷⁴ MARIZ, 1999.

Mariano²⁷⁵, esclarece que a Teologia do Domínio ganhou rapidamente o segmento evangélico no Brasil com os neopentecostais no começo da década de 1990. Essa teologia envolve tudo que liga à luta dos cristãos contra o Diabo. A guerra espiritual é realizada contra demônios específicos, espíritos territoriais e hereditários que agem sobre áreas geográficas e sobre famílias, e que “esses demônios seriam os responsáveis por todos os males do mundo, inclusive a desigualdade e a injustiça social”. No Brasil, esses demônios foram identificados aos santos católicos e de religiões mediúnicas. E para combater os demônios somente por meio de orações e intercessões nos cultos.

Paulo Siepierski²⁷⁶ e Mariano²⁷⁷ afirma que o principal precursor da Teologia do Domínio foi Peter Wagner, um teólogo e escritor. Wagner foi também professor do Fuller Theological Seminary of World Mission na Califórnia. Esse seminário tinha o objetivo de formar missionários evangélicos e que posteriormente enviava para diversos países. Wagner foi também coordenador da Rede de Guerra Espiritual Internacional. Na versão mais atual desse movimento que tem se expandido pela América Latina e também no Oriente Médio tem se percebido uma ênfase teológica à questão missionária. Esse novo modelo traz o arquétipo do missionário como um guerreiro espiritual capaz de expulsar demônios, sendo um instrumento importante de evangelização. No Brasil teve como principal expoente foi a Neusa Itioka, juntamente com Valnice Milhomens.

²⁷⁵ MARIANO, 1996.

²⁷⁶ SIEPIERSKI, Paulo. Pós-pentecostalismo e Política no Brasil, Revista Estudos Teológicos v.37 n.1, 1997.

²⁷⁷ MARIANO, 1996.

Esse modelo de importância missionária corrobora para a tese de Cristhian D'Épinay²⁷⁸ que esclarece o papel do missionário pentecostal. Ele mostra que o missionário “não é apenas o anunciador do Evangelho, mas é também senhor dos segredos de como fazer, como pregar, como organizar e hierarquizar a sociedade cristã”, e mais, o missionário “é a Enciclopédia cristã.” Isso mostra a capacidade e influência que ele exerce nos pastores e igrejas de cada região.

No mesmo período no Brasil surgiu a Teologia da Prosperidade, doravante TP. Essa teologia também é sinônimo de: Confissão Positiva ou Movimento da Fé. A TP²⁷⁹ possui um vasto campo de material escritos, desde o início até os mais recentes dias. O surgimento remonta uma perspectiva filosófica (metafísica) do “Novo Pensamento”, “formulada originalmente por Phineas Quimby (1802-1866). Quimby, que estudará espiritismo, ocultismo, hipnose e parapsicologia para produzir sua filosofia.”²⁸⁰ Para Leonildo Silveira Campos²⁸¹, toda essa linha de pensamento trabalhava com o pressuposto de que as forças mentais e espirituais estão à disposição do ser humano para realizar curas e resolver problemas.

No final do século XIX, diversos pregadores pentecostais norte-americano, como Kenneth Hagin, Jimmy Swaggart, Kenneth Copelan, Benny Hinn, T.L. Osborn, dentre outros, tiveram destaque na televisão e no

²⁷⁸ D'ÉPINAY, Christian Lalive. O refúgio das massas. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1970. p.142.

²⁷⁹ MARIANO, Ricardo (1996) aborda em seu texto clássico a origem da Teologia da Prosperidade. Leonildo Campos (1997) também não deixa escapar em seu livro e pontua delineando tal doutrina bem divulgada pela Igreja Universal do Reino de Deus que é o objeto de pesquisa de seu doutorado.

²⁸⁰ MARIANO, 1996, p.29.

²⁸¹ CAMPOS, Leonildo S. Teatro, Templo e Mercado: Organização e marketing de um empreendimento neopentecostal. Vozes: Rio de Janeiro, 1997. p.322.

rádio pela sua ênfase na cura divina com milagres. O maior nome que se destacou no Brasil foi de fato sob a liderança de Kenneth Hagin, nascido no Texas, em 1917, foi um evangelista batista que mais tarde se aproximou dos pentecostais. Foi pastor da Igreja Evangélica Assembleia de Deus e permaneceu lá por doze anos. Em 1962 fundou o seu próprio ministério que foi marcado por visões, transes, profecias, revelações e experiências sobrenaturais, segundo ele tinha “autoridade espiritual”, entre 1950 e 1959 declarou ter encontrado e conversado com Jesus pessoalmente²⁸².

A guerra espiritual se aproximou com enorme facilidade na Teologia da Prosperidade, e logo tornou-se o que denomino como a “tríade do neopentecostalismo”, que compreende em: 1- Saúde perfeita; 2 - Prosperidade financeira; e por último 3 – a Guerra Espiritual²⁸³. Esse conjunto de doutrina na TP responde entre si, e que a saúde e a prosperidade estão ligadas a guerra espiritual.

As críticas a esse ensino são muitas. Mariano²⁸⁴ propõe que tal ensino promove forte inversão de valores no “sistema axiológico pentecostal” fazendo com que o cristão enfatize o retorno da fé, esquecendo sobre a mensagem escatológica que é um dos temas da Bíblia. Este ensino traz em seu bojo a ideia de que o homem tem a capacidade de tornar-se um deus, pois “afirmam que quando o homem ‘nasce de novo’, ele adquire a própria natureza divina”²⁸⁵. Ele destaca:

Teologia da Prosperidade valoriza a fé em Deus como meio primordial de obter felicidade, saúde física, riqueza e poder terrenos.

²⁸² MARIANO, 1996.

²⁸³ MARIANO, 1996.

²⁸⁴ MARIANO, 1996.

²⁸⁵ MARIANO, 1996 p. 30.

Em vez de glorificar o sofrimento, tema caro ao cristianismo, enaltece o bem-estar do cristão neste mundo. Este bem-estar não será alcançado através da luta coletiva e política²⁸⁶.

Seguindo a linha de raciocínio acima, Bitun²⁸⁷ destaca:

A Teologia da Prosperidade ocasionou uma forte mudança na visão pentecostal nacional e, até mesmo, correndo o risco de ser demais genérica na visão cristã. O além, vida e salvação após a morte são atraídos e desejados no aquém. Vida após a morte significa, na Teologia da Prosperidade e Saúde, vida terrena, deixando de lado a vida de cruz proposta pelos primeiros pentecostais. O ascetismo (negação dos prazeres da carne e das coisas deste mundo) inverteu-se, enfatizando-se agora o usufruir destas coisas neste mundo, como parte do integrante do Cristianismo.

Paulo Bonfati²⁸⁸ entende que a Igreja Universal do Reino de Deus é a grande progenitora e, por conseguinte rompe drasticamente com a postura e o tempo até então empregado pelo movimento pentecostal. “Ela entra no mundo e usa as mesmas armas que o Diabo possui para combatê-lo”. Isso quer dizer que se o centro do Diabo está nos Estados Unidos, é para lá que devemos ir. Se o diabo possui um Banco, faz necessário abrir um, se possui uma rede televisão, compra-se uma. Se existe um cinema que passa coisas do diabo, compra-se um cinema e faz-se ali um templo da igreja.

Percebemos até aqui, que a Igreja Universal do Reino de Deus tornou-se um arquétipo para a guerra espiritual dentro do neopentecostalismo. E em

²⁸⁶ MARIANO, 1996, p.32.

²⁸⁷ BITUN, Ricardo. Igreja Mundial do Poder de Deus: Rupturas e continuidades no Campo religioso neopentecostal, Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. 200p. São Paulo, 2007. p.142.

²⁸⁸ BONFATI, Paulo. A expressão popular do sagrado: Uma análise psico-antropológica da Igreja Universal do Reino de Deus. São Paulo. Ed. Paulinas. 2000. p.86.

alguns casos, tornando-se um padrão de comportamento para algumas instituições inserida no bojo da neopentecostalidade. Isso significa que qualquer igreja pentecostal inaugurada a partir da década de 1970 é considerado uma igreja neopentecostal e que, portanto, pressupõe que ela se utilize das práticas de guerra espiritual. De alguma maneira isso parece injusto, não podemos dizer que a Igreja Universal do Reino de Deus é um modelo que represente todas as instituições posteriores a ela, existem milhares de instituições que foram e são abertas que não necessariamente aspire o mesmo conceito de guerra espiritual iurdiano. Emerson Giumbelli²⁸⁹ acrescenta que esse peso do termo “neopentecostal” atribuiu a IURD quando a academia destacou com dezenas de pesquisas e as tipologias criadas começaram a valorizá-la, isolando as igrejas anteriores e a elevando como uma representante mais importante do pentecostalismo moderno.

Esse modelo de igreja progenitora trazida pela IURD foi bem lembrada por Emerson Giumbelli²⁹⁰ que afirmou que a instituição já tinha seu destaque na academia antes do “chute da santa” em 1995, mas que após isso atraiu cada vez mais olhares e, que “dezenas de teses a tomaram, direta ou transversalmente, como tema, mero do indicador do número ainda maior de pesquisas a seu respeito”. Para Giumbelli²⁹¹ “a IURD é uma das principais responsáveis pela efervescência que tingiu e revitalizou o campo de estudos sobre protestantismo e pentecostalismo na década de 1990.”

Contudo, destaco que o que foi dito nessa primeira parte, serve como um panorama para adentrarmos em nossas discussões mais instigantes.

²⁸⁹ GIUMBELLI, 2002, p.303.

²⁹⁰ GIUMBELLI, 2002, p.297.

²⁹¹ GIUMBELLI, 2002, p.297.

Pudemos observar que o corte-histórico utilizado pelos diversos pesquisadores brasileiros partem de um período que por vezes podem ser satisfatórios em suas propostas de pesquisas, mas que nem sempre reflete a realidade.

2. Em direção aos penhascos íngremes, uma (tentativa) de defesa teológica

A proposta é a partir daqui pensar como o fiel entende a guerra espiritual. Não partindo do pressuposto alienador, ou que ele não sabe escolher. Justamente o contrário, que ele escolhe sabendo o que é bom para ele e que ele sabe a sua escolha. O fiel possivelmente não observa a guerra espiritual partindo dos conceitos aqui expostos. Por Phineas Quimby, Kenneth Hagin ou Peter Wagner ou em um contexto mais recente como a Igreja Universal do Reino de Deus. Explico. As análises históricas e sociais do fenômeno nos fazem rodear sobre o mais do mesmo. Entendo, que nós acadêmicos temos um olhar demasiadamente treinado e que muitas vezes não analisamos o que aquilo represente ao indivíduo.

A hipótese que temos nesta parte do texto é que o início da guerra espiritual foi remontado em um período pós-moderno²⁹² e que, as vezes pode

²⁹² Utilizamos aqui do conceito total descrito por Alfredo Matta que define: “A modernidade em questão foi considerada principalmente, e quase absolutamente, como sendo um discurso de origem iluminista, localizado nos séculos XVIII e XIX europeu, que, segundo os pós-modernos, defendia e divulgava o uso da ciência e da racionalidade sistematizada e científica como forma de compreender e conhecer o mundo de maneira objetiva e universalmente válida. Esta universalidade é vista como uma estratégia persistente e violenta para impor verdades absolutas que davam vantagem a alguns grupos ou sociedades, em especial sociedades europeias, o que teria originado ao menos 3 séculos de eurocentrismo. Ellen Wood, propõe que os anos 60, chamados por ela de “idade do ouro” do capital, é em resumo o berço do pensamento pós-moderno, formado por intelectuais que viveram o crescimento e boom da sociedade de consumo. Após a crise dos anos 70, este grupo permaneceu encantado com a sociedade de mercado, saudosistas e defensores de suas práxis social. Pregavam a vitória do capitalismo e celebravam o consumismo, e a ideia mais tarde geradora da tese do “fim da

não dar conta de uma resposta plausivelmente teológica da guerra espiritual difundida em grande parte por igrejas neopentecostais. Quero dizer que a sociologia, antropologia, história e até a teologia utiliza de um corte-histórico-institucional para debater e exemplificar o fenômeno. Possivelmente esse recorte da pós-modernidade seja suficiente para os pesquisadores darem conta de suas pesquisas. Assim como mencionado por Mariano²⁹³, Bitun²⁹⁴, Campos²⁹⁵ e Siepierski²⁹⁶.

A proposta nesse texto não é partirmos do conceito de guerra espiritual no período remontado por tais eruditos das ciências sociais supracitados. Se partimos do período histórico mencionado por eles correremos o risco de apenas reproduzir o que vem sendo apresentado nos últimos vinte anos. Isso quer dizer que o que foi dito está errado? Absolutamente não! No início desse texto, destacamos que a proposta desse ensaio é escalar a montanha por um outro caminho, talvez ainda não muito difundido em textos.

história”, de que não havia como mudar a sociedade, sendo melhor optar por aceitar suas regras e processos sociais, e lutar por questões relativas à individualidade de cada um. Embora se reconheça influências antigas de pensadores como Nietzsche, e outros como Derrida, Foucault, Lyotard e Lacan, a principal influência para a atual ideologia do pós-moderno está nos estudantes e na geração de 1960. Compreender esta argumentação é importante por identificar a pós-modernidade como sendo histórica e relacionada com um momento específico da modernidade, ou seja, da sociedade de mercado capitalista, para com a qual é argumentação favorável e defesa de práticas e de sua permanência, de forma praticamente eterna.” Matta, Alfredo.

A pós-modernidade e o iluminismo: encontros e desencontros. Disponível em:

<<http://www.unicamp.br/cemarx/ANAIS%20IV%20COLOQUIO/comunica%E7%F5es/GT2/gt2m4c2.pdf>> acesso em 02 de julho de 2018.

²⁹³ MARIANO, 1996.

²⁹⁴ BITUN, 2007.

²⁹⁵ CAMPOS, 1997.

²⁹⁶ SIEPIERSKI, 1997. Tais autores supracitados, se debruçaram no fenômeno pentecostal em análises brilhantes. Destaco profundo agradecimento por todos. Tive o privilégio de ter tido aula com os três primeiros professores.

A grande crítica dos pesquisadores e incluo aqui a categoria de teólogos também é que a Teologia do Domínio e a Teologia da Prosperidade procuram de modo amplo dar respostas muitos fáceis dentro de uma lógica ponderada e crítica. Para melhor entendermos é importante destacar o que Freston²⁹⁷ adjetiva como uma “teologia fraca”. Esse tipo de teologia procura “flexibilizar”. Em tempos de prosperidade e saúde ela explica o motivo. O sucesso da igreja e do indivíduo é atrelado a fidelidade dele com Deus e justificada por sua generosidade com a obra e propósito da igreja que é a vontade de Deus, segundo o pregador. Em tempos que vai mal, esse ensino também possui respostas atribuindo o problema ao diabo, e as vezes sendo acompanhada por respostas políticas, econômicas do senso comum, aliviando assim a ansiedade.

No atual mundo moderno que vivemos as repostas não podem ser tão simples e é justamente nesse ponto que nós acadêmicos discutimos. O que esta voga em nossos dias é o capital da academia²⁹⁸. Sabemos que é necessário respostas cientificamente comprovadas, assim como o prestígio religioso era supostamente divino em outras eras. Hoje em dia, a religião não tem mais essa capacidade. Quem tem condições de opinar do que é verdadeiro ou do que é falso é a ciência e ponto final. Isso foi ótimo e muito importante para os avanços educacionais, ciências, saúde e tecnológicos.

²⁹⁷ FRESTON, Paul. "Prosperity Theology: A (Largely) Sociological Assessment". MA: Hendrickson, 2017.

²⁹⁸ A crítica que gostaria de tecer é que muitas vezes nas entrelinhas é dado um sentido pejorativo e alienador a comunidade e ao fiel, onde supostamente o pregador usa como maneira de manipular o seu público. Os intelectuais entram com seu prestígio acadêmico e social com seu capital e mídia e amplificam críticas a esse ensino. Mais uma vez, não digo que isso não possa acontecer. Mas não podemos aplicar e generalizar em todos os casos.

O grande desafio que essas teologias – do domínio ou da prosperidade – explica o motivo de uma doença X tendo o diabo como causador. Na ciência médica não faz sentido esse tipo de resposta, que cientificamente comprova que a causadora da doença X é o vírus Y e que possivelmente será curada mediante a um antídoto Z. Nesse caso o indivíduo necessitará de medicamentos específicos para curá-lo. A ciência jamais atribuirá o elemento causador ao diabo. Para seguir ainda nessa direção, a ciência políticas ou econômicas também não atribuirá um mal plano de governo a forças ocultas misteriosas. A ciência é racional e procura entender como um erro econômico ou a ineficácia de um governo despreparado pode causar déficit econômico ou desempregos.

Isso mostra, que o jargão popular “colocar a culpa no diabo” não dá conta de responder para uma ciência ou Estado. É justamente neste ponto que a crítica feita por nós acadêmicos ganham fôlego. Esse argumento corrobora para a tese de Freston que essas teologias são fracas. Essas teologias não conseguem – e não devem – responder para a medicina ou pelo governo. Para nós teólogos essa teologia também possui a sua limitação, quando olhamos a partir dessa origem da pós-modernidade e da religiosidade popular brasileira. Quando digo “nós teólogos” estou me referindo a todos que de alguma forma leem a Bíblia ou procuram compreender o pensamento de uma religião, no caso, a judaico-cristã. Para tal afirmação utilizamos a definição dos teólogos Grenz & Olson²⁹⁹, para eles todo cristão é um teólogo em maior ou menor grau³⁰⁰. Mas por que esta

²⁹⁹ GRENZ, Stanley e OLSON, Roger. *Iniciação à Teologia*. Editora Vida Acadêmica, 2006.

³⁰⁰ Em seu livro Grenz & Olson (2006) distinguirá um pouco a frente uma teologia popular e acadêmica. De qualquer modo é interessante pensarmos que todo cristão é um teólogo. Isso significa que todos estão em um mesmo nível e coloca a frente a responsabilidade de qualquer cristão na responsabilidade de pensar, refletir e falar.

teologia ainda ganhar força dentro das igrejas pentecostais? Por mais erudição que o neopentecostalismo avance o folclore da guerra espiritual ganha terreno em grande parte das instituições. A academia daria a resposta que a falta de instrução dos neopentecostais é o problema para alienação e, portanto, o argumento como “colocar a culpa no diabo” responde para uma comunidade pobre, justamente pela falta de instrução de ensino. Mariz³⁰¹ reconhece a pobreza como tema do pentecostalismo, e Campos³⁰² entende que tal antinomia “riqueza-pobreza” também responde grande parte das análises do pentecostalismo.

De fato, isso satisfaz como resposta plausível grande parte da academia, mas não seria esse o “outro” caminho rumo ao monte.

Temos um “outro” caminho a ser percorrido que como teólogo de formação observe, não como um defensor da guerra espiritual. Concordo, que a característica do neopentecostalismo de uma maneira geral é a diversidade, mas que apesar de toda diversidade existe uma unidade, essa unidade é encontrada na Bíblia, mesmo que utilizado recortes de textos para um determinado ensino, a unidade é Jesus Cristo. Essa perspectiva de diversidade e unidade é encontrado no teólogo James D.G. Dunn³⁰³. Ele expõe que a Igreja primitiva havia esse contexto de diversidade e unidade ao mesmo tempo.

³⁰¹ MARIZ, Cecília Loreto. "Pentecostalismo e a Luta contra a Pobreza no Brasil", in B. Gutierrez e L. S. Campos (eds.), Na Força do Espírito. Os Pentecostais na América Latina: Um Desafio às Igrejas Históricas. São Paulo, Aipral.1996.

³⁰² CAMPOS, 1997. p.36.

³⁰³ DUNN, James D. G. Unidade e Diversidade no Novo Testamento: Um estudo das características dos primórdios do cristianismo. Editora Academia Cristã, 2009.

O movimento pentecostal que se originou por consenso histórico em meados a partir de 1900. O pentecostalismo é oriundo de movimentos com ênfase na experiência, como o pietismo e o metodismo. Tais movimentos de avivamentos se originaram de igrejas reformadas. Por sua vez carrega heranças do reformador alemão Martinho Lutero, tendo João Calvino como o grande intelectual no século XVI durante o desenvolvimento da Reforma Protestante. Voltando ainda mais, a Reforma Protestante tem a sua origem em uma divisão ocorrida dentro da Igreja Católica, e, que remonta a Igreja Primitiva e que chega até o Judaísmo. A expressão “rebobinar a fita” cabe aqui. Procuramos voltar e buscar a origem de tudo. Tudo isso para dizer que em maior ou menor grau o movimento pentecostal tem a sua origem na religião judaica, por mais que exista seus rompimentos a continuidades.

São vários os elementos do judaísmo presente até hoje na Igreja Cristã (Católica ou Evangélica). A santa ceia e o batismo nas águas são um símbolo que se originou dentro do judaísmo. Jesus, era um judeu e os seus discípulos sendo canonizados pela Igreja Católica como santos, eram todos judeus. A Bíblia carrega o maior volume de literatura judaica, incluindo a Torá, o livro da lei do povo israelita. Quero dizer que não existe como fugir das raízes do judaísmo ou do sistema monoteísta judaico. O pentecostalismo tem como base o livro sagrado, a Bíblia. Portanto, a melhor maneira de refletir a guerra espiritual no neopentecostalismo é buscando referências na literatura judaica. E o que a literatura judaica discorre sobre o problema do mal?

No mundo antigo e também no mundo moderno, existem alguns tipos de religiões monoteístas. Além disso, a palavra Deus não tem somente um sentido. As religiões panteístas na época do Apóstolo Paulo eram bastante comuns em diversos estoicismos. Não pretendemos também cometer um anacronismo, do tempo do I século de Paulo e com o século XXI dos

neopentecostais. Para isso utilizaremos uma resposta plausível e talvez convincente do teólogo anglicano Nicholas Thomas Wright³⁰⁴.

Wright³⁰⁵ parte em sua explicação que o Apóstolo Paulo tem o pressuposto de que Jesus é idêntico ao Deus único conhecido no judaísmo. Ele é o Deus revelado. E disserta que o Deus monoteísta de Israel é diferente da mitologia grega de sua época. O Deus de Israel “se mostra ardentemente envolvido e compassivamente comprometido”. O Apóstolo Paulo recorre aos livros de Êxodo, Isaias e Salmos. A linha do Novo Testamento é tênue, mas precisamos esclarecermos antes de tudo que Paulo era um judeu e entendia o monoteísmo judaico a partir de um “monoteísmo criacional e de aliança”. O Deus único do povo de Israel criou o mundo permanecendo em dinamismo e profundo relacionamento com os seres humanos, a sua criação. No antigo judaísmo, o mal é, um problema bem maior do que o panteísmo ou no epicurismo, antigo e até mesmo atual. Temos obras como Salmos 73[72] e 88[87]. Wright³⁰⁶ aponta outro livro que é “elevado como uma torre acima de todas as demais obras, e com o cume tocando as nuvens o Livro de Jó”. Mesmo que o judaísmo estivesse sob enorme pressão e apuros, mesmo olhando para o seu passado, como a escravidão no Egito ou a entrega de Deus do seu povo à Babilônia, Israel não vê como uma forma de abandono do seu Deus ao povo escolhido.

O judaísmo não desiste de sua crença que o mal - o mal moral, o mal social, o mal dentro da própria ordem natural, importa desesperadamente a Deus e que ele, um dia, não somente colocará o mundo em ordem, mas, de algum jeito, tratará retrospectivamente

³⁰⁴ WRIGHT, Nicholas Thomas. Paulo Novas Perspectivas. Editora Loyola. São Paulo. 2009.

³⁰⁵ WRIGHT, 2009, p.113.

³⁰⁶ WRIGHT, 2009, p.114.

*com do horror, da violência da degradação e da decomposição que tão radicalmente (deste ponto de vista) infectaram a criação, inclusive os seres humanos e até Israel.*³⁰⁷

Wright³⁰⁸, explica que o povo judeu compreende o seu Deus e sua onipotência. O Deus dos judeus pode até estar envolvido na desordem e na vergonha do mundo, na era presente, e, mais particularmente, qual será sua atitude decisiva é uma questão que ainda a Bíblia não aborda em sua completude, sendo assim, ainda obscura. Se refletirmos ainda de maneira profunda, veremos que a eleição e a escatologia tratam sempre do problema mal, de uma maneira indireta.

Por fim, poderíamos acrescentar os escritos do livro de Daniel, que também trabalha em um aspecto de guerra espiritual. Isso mostra que existia um só Deus para os judeus e que este Deus, era o criador que tinha permanecido ardentemente e compassivamente envolvido com o mundo. Isso é tanto, que expressou tais sentimentos na escolha do seu povo Israel e que posteriormente incluiu os gentios. A própria imagem de Jesus Cristo, acompanha esse interesse e envolvimento por parte de Deus com a humanidade. O relacionamento entre o criador e criatura é um ato que se revela constantemente na Bíblia.

A guerra espiritual reside justamente na tentativa de combater o mal e para isso vê um Deus que esta envolvido a todo momento. Uma relação do Criador com a criatura. Olhando por esse prisma, nenhum cristão encontra dificuldade alguma em acreditar que o mal ou diabo exista e mais, que ele de alguma maneira atua. Compreendemos, que muitas vezes a ênfase recai

³⁰⁷ WRIGHT, 2009, p.114.

³⁰⁸ WRIGHT, 2009.

em cultos que excedem e que, portanto, muitas vezes uma liturgia dessa maneira faz repensar que poderíamos estar participando de um culto de origem não-cristã.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Existe então um outro caminho? Acho difícil que cheguemos a um consenso e uma razoabilidade ética-cristã da guerra espiritual. Certamente cada leitor fará a sua análise e entenderá que o seu jeito é o mais adequado. E que mediante a essas circunstâncias é difícil dizer como o neopentecostalismo brasileiro deverá seguir. É neste momento que dou a voz a Freston³⁰⁹, onde ele entende que a Teologia da Prosperidade – nesse caso incluo a guerra espiritual – possui “pernas curtas” por criar comunidades estáveis.

O texto procurou apresentar que o problema do mal se remonta na religião judaica. O mal e a batalha espiritual são um assunto amplamente divulgado na sua literatura. Portanto, os fiéis neopentecostais quando encaram o mal, combatem com a guerra espiritual, com o amparo bíblico. Com uma leitura leiga e devocional o fiel encontra uma vasta literatura que de alguma maneira dá subsidio para ele “combater” o mal como um elemento a ser combatido por ele com a ajuda de Deus.

Vimos também que a guerra espiritual não é algo tão recente quanto apresentado por eruditos acadêmico, seja das ciências sociais ou quem sabe ainda teológica. Ela é muito mais profunda e coesa de uma identidade

³⁰⁹ FRESTON, 2017.

judaica que é sectária e monoteísta. Vinte séculos depois, dentro do neopentecostalismo o problema do mal é também respondido com reflexos de uma religiosidade brasileira. Contudo, não temos como retirar de cena toda a herança judaica, Reforma Protestante, avivamentos e contextos sociais, como o que vivemos na atualidade. O neopentecostalismo brasileiro é um produto de sua época que fala para uma determinada região.

Se adentrarmos no pentecostalismo de outros continentes veremos que será um outro fenômeno social dando ênfase em religiosidades de suas heranças.

Não podemos ser simplistas e entender que o pentecostalismo em regiões de predominância budistas ou islâmica tenha as mesmas características e ênfases doutrinárias que o movimento brasileiro. Quero dizer que o neopentecostalismo brasileiro tem uma herança católica e de religiões afro-brasileira e que distingue das outras localidades geográficas. Pressupomos que o neopentecostalismo brasileiro em sua alomorfia constante e a necessidade de não ser um movimento minoritário buscou arrebanhar cada vez mais adeptos e talvez tenha se emparelhado com uma religiosidade popular. Precisamos pensar que cada ser pentecostal tenha uma herança dessa religiosidade. Isso significa dizer que é um movimento com as suas diversidades, contudo exista possivelmente a sua unidade.

REFERÊNCIAS

- BITUN, Ricardo. Igreja Mundial do Poder de Deus: Rupturas e continuidades no Campo religioso neopentecostal, Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. 200p. São Paulo, 2007.
- BONFATI, Paulo. A expressão popular do sagrado: Uma análise psico-antropológica da Igreja Universal do Reino de Deus. São Paulo. Ed. Paulinas. 2000.
- CAMPOS, Leonildo S. Teatro, Templo e Mercado: Organização e marketing de um empreendimento neopentecostal. Vozes: Rio de Janeiro, 1997.
- D'EPINAY, Christian Lalive. O refúgio das massas. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1970.
- DUNN, James D. G. Unidade e Diversidade no Novo Testamento: Um estudo das características dos primórdios do cristianismo. Editora Academia Crista, 2009.
- FRESTON, Paul. "The Future of Pentecostalism in Brazil: The Limits to Growth", in R. Hefner & P. Berger (eds.), Global Pentecostalism in the Twenty-First Century, Indian University Press, pp. 63-90. 2013.
- FRESTON, Paul. "Prosperity Theology: A (Largely) Sociological Assessment". Peabody, MA: Hendrickson, 2017.
- GRENZ, Stanley e OLSON, Roger. Iniciação à Teologia. Editora Vida Acadêmica, 2006.
- GIUMBELLI, Emerson. O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França. Editora Attar editorial, 2002.
- MARIANO, Ricardo. Os Neopentecostais e a Teologia da Prosperidade, São Paulo. Revista Novos Estudos CEBRAP N.º44, março 1996.
- Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal- Revista Estudos Avançados 18 (52), 2004.
- MARIZ, Cecília Loreto. "Pentecostalismo e a Luta contra a Pobreza no Brasil", in B. Gutierrez e L. S. Campos (eds.), Na Força do Espírito. Os Pentecostais na América Latina: Um Desafio às Igrejas Históricas. São Paulo, Aipral.1996.
- A teologia da batalha espiritual: uma revisão da bibliografia'. Bib - Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais, 47:1, pp. 33-48. 1999.
- WRIGHT, Nicholas Thomas. Paulo Novas Perspectivas. Editora Loyola. São Paulo. 2009.
- POMMERENING, Claiton Ivan, Fábrica de Pastores: Interfaces e divergências entre educação teológica e fé Comunitária na Teologia Pentecostal. Tese doutorado em Teologia. EST/PPG São Leopoldo RS. 2015.

QUITÉRIO, Moyses Naftali Leal. Contribuições Sociológicas para o Pentecostalismo Brasileiro: Tipologias propostas e um breve ensaio sobre uma nova perspectiva do futuro. Revista de Estudos Pentecostais Assembleianos, [S.l.], v. 1, n. 02, out. 2017. ISSN 2526-5458. Disponível em: <<http://revista.repas.com.br/index.php/repas/article/view/22>>. Outubro de 2017.

_____. A hipérbole do neopentecostalismo brasileiro: estudos a respeito da Igreja Apostólica Plenitude do Trono de Deus, o líder apóstolo Agenor Duque e suas inscrições midiáticas no cenário religioso Brasileiro. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2018.

SIEPIERSKI, Paulo. Pós-pentecostalismo e Política no Brasil, Revista Estudos Teológicos v.37 n.1, 1997.

TEOLOGIA PARA QUÊ? A TEOLOGIA ACADEMICA E O PASTOR NEOPENTECOSTAL

Elton Eduardo Paz de Araújo³¹⁰

José Fábio Bentes Valente³¹¹

RESUMO

Este artigo tem como objetivo informar sobre os benefícios da formação Teológica Acadêmica e o que pode trazer aos pastores Neopentecostais, bem como os contratempos que a falta desse conhecimento traz aos mesmos. É importante destacar que o mundo plural em que vivemos, cujas fronteiras do conhecimento requerem cada vez mais capacitação dos pastores eclesiais, sendo notório que o número de ensinamentos com erros por parte de uma má interpretação do texto Sagrado é gigantesco, ou seja, tais erros acontecem por falta de uma exegese de qualidade acadêmica, por isso é interessante o pastor Neopentecostal buscar o conhecimento acadêmico que será de muita valia para ele e seus ouvintes. Sendo assim, este trabalho apresenta como fontes bibliográficas de autores como Ricardo Mariano, Paul Freston, David Bledsoe, entre outros, que expõem dados que contribuem para tal análise do assunto em voga tratado neste artigo.

³¹⁰ Mestrando em Ciências das Religiões pela Faculdade Unida de Vitoria – FUV. Pós Graduando em Psicologia Pastoral pela Faculdade Boas Novas – FBN. Graduado em Ciências Teológicas pela Faculdade Boas Novas – FBN. Email: preltoneduardo@hotmail.com

³¹¹ Mestrando em Ciências das Religiões pela Faculdade Unida de Vitoria – FUV. Pós Graduando em Docência do Ensino Superior pela UNIASSELVI. Graduado em Ciências Teológicas pela Faculdade Boas Novas – FBN. Email: fbarmas@gmail.com

PALAVRAS CHAVES: Pastor Neopentecostal, Formação Teológica, Conhecimento Acadêmico.

ABSTRACT

This article, which aims to inform about the benefits of academic theological formation, can bring to the Neo-Pentecostal pastors, as well as the setbacks that the lack of this knowledge brings to them. It is important to point out that the plural world in which we live whose frontiers of knowledge require more and more training of the ecclesiastical pastors, being notorious that the number of teachings with errors by a misinterpretation of the Sacred text is gigantic, that is, such a mistake happens for lack of an exegesis of academic quality, so it is interesting that the Neo-Pentecostal pastor seeks the academic knowledge that will be of great value to him and his listeners. Thus, this work presents with bibliographical sources of authors such as Ricardo Mariano, Paul Freston, David Bledsoe, among others, that present data that contribute to such an analysis of the subject in vogue dealt with in this article.

KEYWORDS: Neopentecostal Pastor, Theological Formation, Academic Knowledge.

INTRODUÇÃO

Este artigo analisa a importância do pastor Neopentecostal possuir uma Graduação Teológica Acadêmica, sendo sua estrutura constituída nas seguintes partes: a primeira parte suscitará o porquê que a maioria dos pastores Neopentecostais não possuem uma Graduação Teológica Acadêmica, entendida para alguns indivíduos que fazem parte de

determinado sistema religioso, como algo que fará com que os mesmos percamos a fé e conseqüentemente o esfriamento espiritual, daqueles que acabamos escolhendo este tipo de conhecimento.

A segunda característica a ser apresentada é sobre a ideologia de aversão que se cria sobre a Teologia Acadêmica dos líderes Neopentecostais, pois sua gênese hodierna negativa a esse tipo de ensinamento afirmando que é interessante que o pastor não tenha tal formação, haja vista, que pode ocasionar alguns questionamentos sobre determinados ensinamentos realizados dentro de seus sistemas eclesiásticos, fato este que possivelmente acarretará em possíveis insurgências.

A última característica a ser abordada diz respeito a importância de o pastor Neopentecostal possuir uma formação Acadêmica Teológica, pois o mesmo não será apenas um libertador de almas, como também um libertador de mentes, conforme Malik (1980), chegou a falar sobre as duas tarefas da evangelização da igreja, em que consiste não apenas em salvar a alma, porém é necessário salvar a mente das pessoas, isto é, em converter as pessoas não somente espiritualmente, mas intelectualmente.

1. O PASTOR NEOPENTECOSTAL E SUA NÃO FORMAÇÃO ACADÊMICA TEOLÓGICA

Quando se depara com a figura do pastor Neopentecostal, pode-se observar que em sua maioria não possuem uma Graduação Teológica Acadêmica, ou seja, tal conhecimento ainda não ganhou território no meio desses líderes eclesiásticos.³¹² Um dos motivos é que os líderes desses

³¹² Quanto a essa formação Acadêmica em Teologia, é interessante frisar que tal repulsa quanto a esse tipo de conhecimento, ocorre não apenas no seio dessa denominação cristã, ou seja, surgindo também

grupos eclesiais, tem o poder de influenciar seus adeptos a tomar decisões no que tange esse saber negativo referente ao estudo Acadêmico Teológico, citando o exemplo de Edir Macedo, líder da Igreja Universal do Reino de Deus, que faz pesadas críticas a esse tipo de conhecimento. Edir Macedo, menciona em seus discursos no livro “Nada a Perder 2”, que é possuidor de várias formações Teológicas, tais como: Graduação em Teologia, Mestrado em Ciências Teológicas, entre outros cursos superiores, aos quais se expressa enfatizando que essas Graduações não servem de nada.³¹³

Este tipo de discurso acima citado, contribui para o surgimento de uma ideologia que impedem pastores de fazer um curso Superior em Teologia, criando-se uma aversão a tal tipo de ensinamento, que é fruto de um discurso parcial e inflexível a outro tipo de cosmo visão. Sendo assim, esses líderes afirmam que a Teologia Acadêmica trará conflitos de opiniões para o ministério eclesial, pois esse foi o principal motivo de Edir Macedo fechar o primeiro investimento da IURD, a Faculdade Teológica Universal do Reino de Deus (FATURD), a qual Mariano (2004), afirma que o próprio bispo Macedo resolveu extinguir a Faculdade ao perceber que os pastores passavam muito tempo estudando teologia, o que os distanciava das necessidades imediatas dos fiéis.

fortes aversões sobre esse tipo de ensino até em denominações históricas protestantes (Batistas, Presbiterianos, Luteranos), mesmo que de maneira mais brandas.

³¹³ Sobre esta crítica de Edir Macedo a Teologia, o mesmo afirma: “Um curso de Teologia não garante a Graduação de um bom pastor. Eu mesmo tenho diplomas e mais diplomas, mas isso não assegura minha qualidade como pregador do Evangelho. Esse conhecimento é importante, claro, mas não me faz um pastor mais qualificado. Tenho vários certificados pendurados na parede. Doutor em Filosofia Cristã, mestre em Ciências Teológicas, doutor em Divindade, bacharel e doutor em Teologia. Mas dou pouca importância a esses títulos”. Para mais informações consultar: MACEDO, Edir. Nada a Perder 2. São Paulo: Planeta, 2013.

Em sua publicação “A libertação da Teologia”,³¹⁴ o bispo crítica o estudo da Teologia, argumentando que os pastores, tais como jogadores de futebol, não são “fabricados” em escolas, e os que têm destaque são aqueles que produzem os melhores resultados.

Ratificando ainda mais essa forte repulsa a Teologia Acadêmica, Macedo (1993), afirma que todos os ramos da Teologia são fúteis chegando a acusar ser um cristianismo de muita teoria e pouca prática, muita teologia e pouco poder, muitos argumentos, pouca manifestação, muitas palavras, pouca fé, logo, pode-se notar em seu discurso que existe uma resistência à Teologia Acadêmica.

Macedo em seu livro “Nada a perder 2”, se expressou da seguinte forma sobre a Teologia Acadêmica:

Um curso de Teologia não garante a graduação de um bom pastor. Eu mesmo tenho diplomas e mais diplomas, mas isso não assegura minha qualidade como pregador do Evangelho. Esse conhecimento é importante, claro, mas não me faz um pastor mais qualificado. Tenho vários certificados pendurados na parede: Doutor em Filosofia Cristã, mestre em Ciências Teológicas, doutor em Divindade, bacharel e doutor em Teologia. Mas dou pouca importância a esses títulos. (MACEDO, 2013, p. 83).

Destaca-se na citação acima o seguinte: “Um curso de Teologia não garante a graduação de um bom pastor [...] dou pouca importância a esses títulos”, ao se fazer uma hermenêutica sobre tal ponto de vista, averigua-se

³¹⁴ Nesta obra nota-se a clara repulsa de um formador de opinião referente à Teologia Acadêmica, chegando a dizer que a pessoa não deve se deixar levar pelos "ismos" e abstrações criados pelo homem, e que só através da verdadeira Teologia bíblica, um importante veículo nas mãos de Deus, é possível conhecer melhor o Criador e Seus planos para a humanidade. MACEDO, Edir. A Libertação da Teologia. 2 ed. São Paulo: Universal Produções, 1993.

que a opinião de Macedo faz parte de uma, de muitas opiniões contrárias a Teologia Acadêmica no contexto eclesiástico evangélico.

Quando se apresenta para as pessoas um curso utilizando esses tipos de frases citadas acima, mostrando indiretamente que o mesmo não é importante, é fato que o ouvinte não terá interesse em adquirir ou conhecer. Um formador de opinião que se expressa através desses argumentos ao apresentar a importância do curso de Teologia Acadêmica, logo produzirá em seu público certo descaço, por conseguinte não terão nenhum estímulo em buscar tal tipo de conhecimento.

Sabe-se que a Teologia traz informações que combatem determinados exageros que acontecem em algumas igrejas Neopentecostais, sendo assim dá-se a entender que não é interessante os pastores de algumas igrejas adquirir certos saberes, que poderiam levar o líder a rever algumas atitudes, sem falar que alguns levantes aconteceriam, fruto de um conhecimento adquirido na Academia.

No período da Reforma Protestante, Martinho Lutero não se sujeitou ao poder abusivo, opressor e desumano da igreja Católica de seu tempo, ou seja, o clero por não aceitar ser corrigido preferiu continuar em seu erro, Lutero, optou sair de sua Instituição religiosa pelo bem da verdade, do que ficar e seguir uma doutrina que contrariava aquilo que ele aprendeu com seus estudos teológicos. Conforme Roger Olson descreve:

Quando o representante do Papa ordenou Lutero a retratar suas opiniões heréticas declarou: “Minha consciência serve a Palavra de Deus, por isso, não posso e nem quero me retratar, por ir contra a minha consciência não é segura nem salutar. Não posso agir de outra maneira, essa é minha posição”. (ROGER, 2001, p.388).

Observa-se claramente através da citação acima, que o conhecimento pode proporcionar muitos levantes, é disso que muitos líderes Neopentecostais têm receio, preferindo que seus subordinados permaneçam dentro de um campo ideológico, de submissão total para evitar conflitos com suas linhagens de pensamentos que nem sempre são verdadeiras, pois se o pastor permanecer dentro dessa ideologia ele será facilmente manipulado, se ele sair poderá trazer conflitos de opiniões para seus líderes.

Mariano (2014), citando como exemplo a IURD, diz que os pastores de semelhante denominação não possuem formação em seminário ou Faculdade de Teologia ³¹⁵, alegando eles que seria gastar o tempo inutilmente, correndo o risco dos pastores diminuírem o seu fervor espiritual ³¹⁶ e distancia-los de sua membresia.

2. OS POSSÍVEIS BENEFÍCIOS QUE A TEOLOGIA ACADÊMICA PODE TRAZER AOS PASTORES NEOPENTECOSTAIS.

Tratando-se dos possíveis benefícios em que a Teologia Acadêmica pode trazer aos pastores Neopentecostais, “participantes do movimento da Terceira Onda”, movimento este que se destaca, por seus meios de trabalhos que tem conquistado a atenção e a admiração de milhares de seguidores, apesar de outras pessoas não terem aderido seus ensinamentos como

³¹⁵ Quanto a essa formação teológica dos pastores no tocante a repulsa, nem sempre foi assim, pois a IURD possuía a Faculdade Teológica Universal do Reino de Deus, (FATURD) que oferecia curso básico de três anos e de bacharelado, de quatro anos, sendo que a mesma desistiu de prover formação teológica, devido a posição teológica de seu líder Edir Macedo. (MARIANO, 2014, p.63).

³¹⁶ A falta de fervor espiritual pode-se fazer analogia, com uma passagem bíblica de Colossenses 2.8 que diz: “Tenha cuidado, para que ninguém vos faça presa sua, por meio de filosofias e vãs sutileza, segundo a tradição dos homens, segundo os rudimentos do mundo, e não segundo Cristo”, que muitas vezes é má interpretada por pessoas que se recusam fazer Teologia Acadêmica.

verdadeiros, pode-se entender que no meio desse avanço encontra-se a figura do pastor que possui como função orientar as pessoas de como ter uma vida organizada dentro dos padrões éticos, sociais e religiosos, em que o mesmo deve ter responsabilidade e requer uma profunda conhecimento para evitar que as orientações sejam transmitidas erroneamente.

Freston (2011), afirma que a figura do líder eclesiástico deve possuir os mais diversos dons, sendo estes profundos no conhecimento e sabedoria, que devem estar preparados nas mais diversas áreas de interface com a sociedade, o qual atenderá a exigência de uma sociedade cada vez mais pluricultural³¹⁷.

Nesse interim surge a Teologia Acadêmica como mola propulsora desse diálogo com as variadas formas do saber científico, em que tal ciência no contexto da atualidade segue em seu escopo cognitivo o ideal de comunicabilidade, que servirá de ferramenta necessária para o pastor Neopentecostal se entronizar com os saberes desse mundo cada vez mais pluralizado.

Portanto, um dos parâmetros desse tópico estar em suscitar questões de como o pastor Neopentecostal deve se preocupar em ser não somente salvo de alma, como também ser salvo de mente, mostrando através de postulados, como a Teologia Acadêmica, podem trazer muitos benefícios ao contexto eclesiológico bem como um todo.

2.1 SALVO DE ALMA E SALVO DE MENTE.

³¹⁷ FRESTON, Paul. Como será a igreja evangélica brasileira de 2040. Revista Ultimato online. ed. 330. 2011. Disponível em: <http://www.ultimato.com.br/revista/artigos/333/como-sera-a-igreja-evangelica-brasileira-de-2040>. Acessado em: 16 de Março de 2018.

Para ser salvo de alma e de mente, Moreland e Graig (2005), mostra um modelo de como um pastor deve ser, citando como exemplo John Wesley, o qual além de um conhecimento espiritual, possuía um conhecimento intelectual altamente qualificado, adquirido na universidade de Oxford. Mostrou tal padrão em seu “Discurso ao Clero”, dizendo:

Eu sou um razoável mestre em ciência? Eu atravessei o portão de entrada delas, a alógica? Se não, provavelmente não vou muito longe quando deparar com umbral [...] Ou melhor, será que minha estúpida indolência e minha preguiça me deixaram muito suscetível para acreditar naquilo que os cavaleiros elegantes e de pouca inteligência afirmam. “Tal lógica não serve para nada”? No mínimo serve bem para isso: [...] fazer as pessoas falarem menos, ao mostralhes o que é e o que não é em relação a certo ponto; e como é extremamente difícil provar qualquer coisa. Eu compreendo a metafísica? Se não a profundidade dos escolásticos, as sutilezas de um Duns Scot, ou de um Tomás de Aquino, ao menos os rudimentos básicos, os princípios gerais, daquela ciência útil? Se eu conquistei um tanto disso, quão clara ficou minha apreensão e a extinção de minhas ideias dentro da própria cabeça? O suficiente para eu permitir ler com facilidade e prazer, além também de modo proveitoso, as Obras de Henry Moore, Da busca da verdade, de Malebranche. (MORELAND e GRAIG, 2005. p.18).

A ideia de Wesley mostra como um pastor deve estar qualificado nas Escrituras e familiarizado com a História, a Filosofia, e a Ciências de seus dias, pois se o pastor não estiver atualizado com o mundo a sua volta, preocupando-se somente com o transcendente e esquecendo-se do imanente, o mesmo corre o risco de ficar aprisionado e aprisionar muitos em um mundo de ideologias equivocadas.

Na realidade isso tem acontecido no meio de muitas igrejas Neopentecostais, onde encontramos várias pessoas salvas de almas e não

salvas de mente, conforme Charles Malik (1980), apud Moreland e Graig (2005), em seu discurso de inauguração do novo Billy Graham Center, no campo da Wheaton College, o mesmo chegou a falar sobre as duas tarefas da evangelização da igreja, em que consiste em “salvar a alma e salvar a mente das pessoas”, isto é, em converter as pessoas não apenas espiritualmente como também intelectualmente, sendo assim, é importante que o pastor além de um conhecimento espiritual, o mesmo tenha uma formação teológica acadêmica. Malik citado por Moreland e Graig (2005), diz:

Devo ser franco com vocês: O antiintelectualismo é o maior perigo que o cristianismo evangélico enfrenta. A mente, compreendida em suas maiores e mais profundas faculdades, não tem recebido suficiente atenção, no entanto, a formação intelectual, não ocorre sem uma completa imersão, durante anos na história e do pensamento do espírito. O resultado é que o termo do pensamento criativo é abandonado e entregue ao inimigo [...] Quem entre os evangélicos pode enfrentar os grandes pensadores seculares em seus próprios termos acadêmicos? Quem entre os estudiosos evangélicos é citado pelas maiores autoridades seculares como fonte normativa de história, filosofia, psicologia, sociologia, ou política? [...] Por maior eficácia no testemunho de Jesus Cristo, bem como em favor da sua causa, os evangélicos não podem se dá ao luxo de continuar vivendo na periferia da existência intelectual responsável. (MORELAND e GRAIG 2005. p.15).

Convém suscitar que o pastor Neopentecostal não pode ficar indiferente quanto à questão da intelectualidade Teológica Acadêmica, pois é um assunto que se deve tratar como primazia no meio eclesiástico.

Sabendo que o pastor é um formador de opinião, ao mesmo tempo é um orientador de um público variado, e se o mesmo estiver desatualizado

com o imanente (conhecimentos diversos), poderá fazer com que algumas pessoas tomem decisões equivocadas, pois quem busca um atendimento, geralmente segue passo a passo as orientações passadas por esse líder, por tal motivo o pastor deverá buscar estar sempre bem inteirado sobre questões mundiais ou corriqueiras.

Willard (2001), menciona que para a igreja estabelecer a sua vitalidade, é necessário voltar-se para a imagem de Jesus, que foi um individuo competente e intelectualmente qualificado, que sempre soube o que estava falando.

Anjos (1996), nos diz que o pastor competente nos dias de hoje tem que ter forte habilitação para reflexão e análise, ou seja, as exigências do estudo devem ser combinadas com as experiências de campo pastoral, originando-se assim a união da teoria com a prática, logo, quanto mais preparado o pastor estiver, não só espiritualmente como também intelectualmente, poderá orientar de forma mais segura aqueles que o busca com intuito de aprender algo melhor, visto que o conhecimento traz a liberdade.

2.2 A CONTRIBUIÇÃO DA TEOLOGIA ACADÊMICA PARA A INTERPRETAÇÃO BÍBLICA.

A Teologia transmite informações que combatem determinados exageros, os quais acontecem em algumas igrejas Neopentecostais, sendo assim dá-se a entender que não é interessante que os pastores de algumas Instituições religiosas venham adquirir certos conhecimentos, uma vez que poderiam levar sua liderança a ter que rever atitudes contraditórias, sem falar que alguns levantes aconteceriam.

Sobre tal proposição, quando a pessoa adquire a verdadeira mestria de determinados assuntos teológicos, a mesma não se sujeita mais a determinadas situações, vemos isso bem destacado no período da Reforma Protestante com Martinho Lutero, que não se sujeitou ao poder abusivo, opressor e desumano da igreja católica de seu tempo³¹⁸, ou seja, o clero por não aceitar ser corrigido preferiu continuar em seu erro, o que levou acontecer um grande levante na história. Lutero preferiu sair pelo bem da verdade, do que ficar e seguir uma doutrina que contrariava aquilo que ele aprendeu com seus estudos teológicos.

Na História da filosofia, Platão conta uma alegoria da caverna que relata a história de um grupo de pessoas que viviam dentro de uma caverna. Chauí (2014), comenta tal ilustração dizendo: que um grupo de pessoas estavam aprisionadas em uma caverna, onde vivia em um mundo de aparências, sombras e enganos, sendo pessoas que não buscavam a verdade e estavam acomodadas em seu mundo de ilusão, porém, em um certo dia um dos prisioneiros resolveu se libertar das correntes que o aprisionava, e após tentar sair da caverna em busca de uma mudança de vida, ao conseguir, ele resolveu voltar para buscar os demais companheiros para lhes mostrar a maravilha da liberdade, todavia os demais prisioneiros não acreditaram em suas palavras, logo zombaram dele, e se o mesmo continuasse a afirmar tal tese, certamente seria morto. Chauí (2014), resume dizendo:

O que é a caverna? O mundo de aparências em que vivemos. Que são as sombras projetadas no fundo? As coisas que percebemos. Que são os grilhões e as

³¹⁸ MACGRATH, Alister. E. Teologia sistemática histórica e filosófica: Uma introdução à teologia cristã. 1. ed. São Paulo: Sheed, 2005, p.97.

correntes? Nossos preconceitos e opiniões, nossa crença de que o que estamos percebendo é a realidade. Quem é o prisioneiro que se liberta e sai da caverna? O filósofo. O que é a luz do Sol? A luz da verdade. O quê é o mundo iluminado pelo sol da verdade? A realidade. Qual o instrumento que liberta o prisioneiro rebelde e com o qual ele deseja libertar os outros prisioneiros? A Filosofia. (CHAUÍ, 2014 p.11).

Obviamente ao observar essa alegoria, podemos constatar que a pessoa que saiu da caverna enfrentou obstáculos em tentar mostrar uma verdade no meio do engano, e que não teve uma aceitação dos seus companheiros, desta forma muitos líderes eclesiais Neopentecostais preferem que seus subordinados permaneçam dentro da caverna para evitar conflitos com suas linhagens de pensamentos, que nem sempre são verdadeiros, pois se o pastor permanecer dentro da caverna ele será facilmente manipulado, se caso ele sair poderá trazer conflitos de opiniões para seus líderes.

Outro acontecimento que realça bem a tese citada acima foi o que aconteceu com John Huss,³¹⁹ um pré-reformador que assim como Lutero, combateu vorazmente os ensinamentos errados da igreja Católica de sua época, combate este que trouxe conflitos com seus líderes devido a descoberta de ensinamentos errados, contudo diferentemente de Lutero, o mesmo não teve êxito, pois foi condenado e queimado vivo por permanecer firme na defesa de suas ideias, que foram adquiridas através de uma exegese aprofundada dos textos bíblicos.

³¹⁹ Consultar: WALKER, W. História da igreja cristã. 3. ed. São Paulo: Aste, p. 445-452.

Nos dias atuais os pastores de algumas igrejas Neopentecostais que não se sujeitam aos seus líderes no que se refere a assuntos teológicos, são excluídos dos seus ministério como se fossem pessoas rebeldes.

Logo, a importância da contribuição da Teologia Acadêmica para a interpretação bíblica, fará com que o líder eclesiástico saia da superfície de um texto bíblico, indo mais profundamente ao seu significado original, fazendo com que se construa ou desconstrua pensamentos e teologias muitas vezes mal formadas e interpretadas.

2.3 OS BENEFÍCIOS DA TEOLOGIA ACADÊMICA NO CONTEXTO ECLESIOLÓGICO.

Ao sugerir quais os benefícios que a Teologia Acadêmica trará ao contexto eclesiológico, foi suscitado no subtópico anterior que é preciso que os líderes, bem como as pessoas em gerais se libertem da forte repulsa ao ensino Teológico Acadêmico, por conta de muitos crerem que a mesma pode causar um esfriamento espiritual.

Murad (2008), afirma que a Teologia Acadêmica vem dar respostas à realidade histórica de cada momento, não ficando omissa a diversos assuntos, seja de cunho social, político e religioso que são debatidos no quadrilátero tanto dos campos Universitários, Institutos ou seminários. Araújo (2007), sintetiza essa relação com a sociedade dizendo:

A sociedade contemporânea é marcada pela fragmentação das grandes cosmovisões religiosas. Essa fragmentação se reflete na religião e no ensino teológico. Na religião impõe o pluralismo e no ensino teológico a pluralidade. Um curso superior de teologia deve conter a consciência de sua abertura par essa realidade plural e para uma sociedade marcada pela diversidade de cultura, raças, classes sociais, e mesmos de crenças. A universalidade dos cursos de

Teologia é um desafio. A Teologia como irmã mais velha da ciência, deve dar os passos em busca do diálogo, na universidade (ARAÚJO, 2007, p.91).

Com essa afirmação a Teologia Acadêmica se torna multifacetada que estuda não somente uma teologia, mas sim, várias teologias, independente da confessionalidade de cada Instituição, cujo propósito é formar teólogos.

No contexto eclesiológico é preciso fazer a associação entre o contexto da fé e a razão, pois quando se há a junção dessas duas formas de pensar no meio eclesialístico o resultado será mais proveitoso para seus envolvidos, sendo assim, quando não ocorre essa junção dicotômica, ocorre o risco de uma certa imparcialidade ou até mesmo uma intolerância religiosa.

Pode-se entender também que um dos benefícios que a Teologia promove para o corpo eclesiológico é o nível de preparação para a vida das pessoas, pois as mesmas sendo bem instruídas começarão se destacar na vida e ao mesmo tempo evitarão vários problemas que o conhecimento proporciona evita-los. Sem falar que as pessoas sobressairão em vários segmentos da vida e da sociedade, tais como no trabalho, na família, no relacionamento pessoal, na saúde, nas finanças, assim por diante.

Entende-se que os conceitos abordados em voga, mostra a necessidade da práxis teológica nas esferas eclesiológicas, ou seja, uma teologia da ação, atuando com características de um diálogo crítico e construtivo, ao qual Zabatiello (2006), ratifica que a ação cristã deve ser acompanhada constantemente do discernimento da comunidade cristã, visando identificar os erros e acertos para corrigi-los e aperfeiçoá-los³²⁰.

³²⁰ ZABATIELLO, Júlio. Fundamentos da teologia prática. São Paulo: Mundo cristão, 2006. p. 26.

Stott (2005), afirma que o conhecimento teológico traz a responsabilidade de aplicarmos junto às pessoas os ensinamentos que são de extrema importância para a sociedade como um todo, pois tais ensinamentos adquiridos devem perpassar o quadrilátero das igrejas e serem aplicadas no status quo de cada cristão.

Líbano e Murad (1998), concordam que a Teologia Acadêmica transfere certa luz a Teologia eclesial (pastoral), visto que através dos conhecimentos fornecidos ao receptor, o mesmo passa a compreender que determinadas teologias doutrinárias estabelecidas no meio eclesial não passavam de informações adquiridas erroneamente por falta de uma boa exegese que até aquele momento não tinha acesso, ou seja, tal teologia serve para auxiliar, compreender e reinterpretar informações sempre atuais que são de extrema importância para a intelectualidade das pessoas.

Os autores citados acima também informam que a Teologia eclesial tem contribuído com a Teologia Acadêmica, no que se refere ao fornecimento de dados que são pontos de fé, explicando de uma forma clara assuntos que pertencem ao transcendente, possibilitando assim uma harmonia em ambas, ou seja, construindo uma teologia, para Zabatiero (2006), citando Claudio Boff, diz que devemos ter “olhos no céu e pés no chão”. Entende-se que essa proposta estabelecida por Zabatiero apresenta uma ideologia harmônica entre o transcendente e o imanente, ou melhor, a Teologia Acadêmica e Eclesial.

Ao fazer uma analogia com essas duas linhas de pensamentos distintas Boff (1997), declara que devem existir um meio termo, o qual chama de transparência:

Transparência é o termo que traduz a inter-retro-relação da imanência com a transcendência. A transparência é transcendência dentro da imanência e imanência dentro da transcendência. A transparência faz com que a imanência se torne diáfana e translúcida, deixando de ser opaca e pesada. Faz também com que a transcendência se torne densa e concreta, deixando de ser etérea e abstrata. (BOFF, 1997, p.52)

Nota-se claramente que por mais que se tenha a ideologia de duas dicotomias, tem-se na verdade uma relação intrinsicamente ligada entre si, ou seja, a Teologia Acadêmica sem a Eclesiológica fica inerte de respostas racionais a certos dogmas ou vice-versa.

Pode-se concluir, que tanto a Teologia Acadêmica como a Eclesiástica, uma sem a outra é incompleta e porque não dizer manca, por mais que na Academia tente explicar certos assuntos teológicos pautados na racionalidade, a mesma só irá encontrar explicações coerentes que se encontram na Teologia Eclesiástica, e assim por diante.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Portanto, neste artigo suscitou-se que no meio de muitos segmentos Neopentecostais alguns líderes possuem uma forte repulsa a Teologia Acadêmica, e através de pesquisas bibliográficas chega-se a conclusão que muitos desses segmentos religiosos por terem sua própria teologia não são abertos a ouvir nem aderir outras linhas de pensamentos diferente no que tange assuntos teológicos.

Por mais que exista a presença em alguns casos da rejeição a Teologia Acadêmica por certos grupos de pessoas no meio Neopentecostal, tem-se o entendimento que também existem os remanescentes ainda que limitados em

busca do conhecimento na Academia, pois em um mundo pluralizado a Teologia Acadêmica tem um papel fundamental de ensinar aqueles que almejam unir o conhecimento teórico com o prático.

Anjos (1996), diz que o pastor competente nos dias de hoje tem que ter forte habilitação para reflexão e análise, ou seja, as exigências do estudo devem ser combinadas com as experiências de campo pastoral, originando-se assim a união da teoria com a prática, logo, quanto mais preparado o pastor estiver, não só espiritualmente como também intelectualmente para orientar aqueles que o busca, o mesmo poderá passar-lhes instruções confiáveis, fazendo assim com que as pessoas aprendam algo melhor para serem melhores enquanto cidadãos, cristãos, pois o “conhecimento traz a liberdade”, isso foi evidenciado durante todo o desenvolvimento da pesquisa, o que está exposto no presente artigo, observou-se como Lutero foi transformado a partir do conhecimento teológico, vimos como isso é possível e eficaz, tomou-se como exemplo John Wesley, sendo homem espiritual, contudo formado em Oxford, o que não denegriu sua espiritualidade, mas enriqueceu todos os âmbitos de sua vida.

Faz-se necessário que o pastor não negligencie aquilo que está ao seu alcance, Formação Acadêmica Teológica, que o mesmo não resolva ficar na caverna, como relatado na alegoria de Platão, é certo que o presente século exige líderes religiosos preparados não só espiritualmente, mas também intelectualmente, resolver sair da caverna é primordial para assim melhor compreensão bíblica, atendimento ao público, orientações coerentes, buscando atender bem as pessoas que carregam tais diversidade, a tão conhecida pluralidade cultural.

Tratando-se de conhecimentos diversos, uma das orientações de Jesus sempre foi buscar o mesmo, conforme o livro de João, capítulo oito,

versículo trinta e dois, que diz: “E conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará”, desta forma entende-se que o conhecimento citado por Jesus, após uma exegese do texto supra citado, não trata-se somente do mundo transcendente (espiritual) e sim do imanente (físico).

REFERÊNCIAS

- ANJOS, Marcio Fabri. Ciclo básico em teologia: Teologia profissão. São Paulo: Loyola, 1996.
- ALMEIDA, Revista e Corrigida. 4. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.
- ARAÚJO, Gomes. Teologia ciência e profissão. São Paulo: Fonte editorial, 2007.
- BOFF, Leonardo. A águia e Galinha: Uma metáfora da condição humana. 2. ed. São Paulo: Vozes, 1997.
- CHAUÍ, Marilena. Iniciação a filosofia. Volume único. 2. ed. São Paulo: Ática, 2014.
- LIBANIO, J.B. MURAD, Afonso. Introdução a Teologia: Perfil, enfoques, tarefas. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- MACGRATH, Alister. E. Teologia sistemática histórica e filosófica: Uma introdução à teologia cristã. 1. ed. São Paulo: Sheed, 2005.
- MACEDO, Edir. Nada a Perder 2. São Paulo: Planeta, 2013.
- _____. A Libertação da Teologia. 2 ed. São Paulo: Universal Produções, 1993.
- MARIANO, Ricardo. Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- MORELAND, J.P. e GRAIG, Willian Lane. Filosofia e cosmo visão cristã. São Paulo: Vida Nova, 2005.
- OLSON, Roger E. História da teologia cristã: 2000 mil anos de tradição e reformas. 4. ed. São Paulo: Vida, 2001.
- STOTT, John. Crer é Também Pensar. São Paulo: Ultimato, 2012. WALKER, W. História da igreja cristã. 3. ed. São Paulo. Aste, 2006. WILLARD, Dallas. A conspiração divina. São Paulo. Mundo cristão 2001.
- ZABATIERO, Júlio. Fundamentos da teologia prática. São Paulo: Mundo cristão, 2006.
- FRESTON, Paul. Como será a igreja evangélica brasileira de 2040. Revista Ultimato online. ed. 330. 2011. Disponível em: <http://www.ultimato.com.br/revista/artigos/333/como-sera-a-igreja-evangelica-brasileira-de-2040>. Acessado em: 16 de Março de 2018.