2

O pentecostalismo e sua visão de ser humano

Neste capítulo, procuraremos investigar e apontar, em linhas gerais, quais os pressupostos antropológicos da doutrina pentecostal. Isso será feito em dois momentos. Primeiramente, uma análise sobre a antropologia presente na fase mais antiga do referido movimento, e depois veremos como se configura a noção de ser humano numa fase mais recente conhecida como *neopentecostal*¹. Da primeira fase, tomamos como objeto de estudo a Assembleia de Deus, e da segunda, tomamos a Igreja Universal do Reino de Deus.

Nosso propósito aqui será identificar que tipo de visão sobre o ser humano o movimento pentecostal assimilou em sua doutrina e prática.

2.1

Pentecostalismo clássico: Uma práxis contra a cultura do mundo

Reconhecida é a tese de Paul Freston² ao propor três fases do movimento pentecostal brasileiro, as quais ele denominou *ondas*. Esta forma de classificação não é a única utilizada na sociologia brasileira, mas tem sido uma das mais trabalhadas por diversos autores, pelo menos como ponto de partida para discussões sociológicas³. Na opinião de João Décio Passos, “a classificação em três fases capta com mais precisão o processo de formação do pentecostalismo no Brasil”⁴. Aqui falaremos sobre a primeira onda geralmente chamada hoje de *Pentecostalismo Clássico*⁵.

¹ Adotamos o termo *neopentecostal* para nos referirmos ao segmento pentecostal nascido em solo brasileiro nos anos de 1970. Justificaremos o uso do termo no item 2.2.

² P. FRESTON, *Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*, Tese de Doutorado em Sociologia, Campinas, IFCS-Unicamp, 1993. Cf. ainda: Id., Breve história do pentecostalismo brasileiro, in: A. ANTONIAZZI et al., *Nem anjos nem demônios: Interpretações sociológicas do pentecostalismo*, Petrópolis, Vozes, 1994, pp. 67-159.

³ Por exemplo, P. ROMEIRO, *Decepcionados com a graça. Esperanças e frustrações no Brasil neopentecostal*, São Paulo, Mundo Cristão, 2005. Ou ainda R. MARIANO, *Neopentecostais. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*, 3ª Ed., São Paulo, Loyola, 2010. Vamos ressaltar neste trabalho apenas a primeira e a terceira ondas, considerando suas peculiaridades. Não enfatizaremos a segunda onda, representada principalmente pela Igreja Deus é Amor e Igreja do Evangelho Quadrangular, em suas experiências de cura e libertação, tendo em vista que este segundo momento representa mais uma síntese e uma transição histórica entre o modelo mais antigo e o contemporâneo de pentecostalismo no Brasil, servindo ao propósito de nosso trabalho.

⁴ J.D. PASSOS, *Pentecostais: Origens e Começo*, São Paulo, Paulinas, 2005, p. 54.

⁵ MARIANO, *Neopentecostais*, p. 29.

Como se caracteriza a primeira fase do movimento pentecostal? O pentecostalismo surgiu de um processo histórico iniciado ainda na Reforma Protestante. Sendo uma reação contra o racionalismo, em continuidade com os conhecidos *avivamentos* na Europa e nos Estados Unidos, mediante a ênfase na experiência do Espírito Santo (experiência do *falar em línguas*), o batismo no Espírito, surgem no Brasil, no início do século XX, as primeiras Igrejas conhecidas como pentecostais⁶. Ao contrário do que pensam alguns, em sua origem, não é possível constatar no pentecostalismo pretensão de uma novidade confessional nem mesmo denominacional, mas procurava tão somente trazer um alternativo caminho de renovação às Igrejas já existentes, mediante a experiência do Espírito⁷. Todavia, alguma visão superficial do movimento pentecostal pode levar a uma conclusão equivocada, pois hoje em dia muitas mudanças aconteceram ao longo do primeiro século de sua existência no Brasil⁸.

Atribui-se, portanto, ao ano de 1910⁹ o surgimento da primeira Igreja pentecostal em solo brasileiro, a *Congregação Cristã no Brasil*, fundada pelo italiano Louis Francescon, no Brás, em São Paulo. Ao ano seguinte, 1911, atribui-se a fundação da segunda Igreja pentecostal, atualmente a Igreja evangélica mais numerosa do Brasil¹⁰, a *Assembleia de Deus*, em Belém do Pará, pelos missionários suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg. Mesmo fundadas em regiões bem diferentes, essas Igrejas surgiram possuindo algo em comum.

Ambas caracterizam-se por um ferrenho anticatolicismo, por enfatizar o dom de línguas, a crença na volta iminente de Cristo e na salvação paradisíaca e pelo comportamento de radical sectarismo e ascetismo de rejeição do mundo exterior¹¹.

Dessas duas Igrejas surgiram ramificações e movimentos distintos que irão originar as fases posteriores do movimento pentecostal. A Assembleia de Deus, em princípio, elaborou um corpo doutrinário rígido relativo ao comportamento de

⁶ *Pentecostal* é uma referência à festa judaica de *Pentecostes*, em cujo dia foi derramado o Espírito Santo sobre os apóstolos, conforme nos diz o segundo capítulo do livro de Atos dos Apóstolos. Cf. PASSOS, *Pentecostais*, pp. 14-15.

⁷ Neste sentido, é muito esclarecedor o estudo feito por C. CALIMAN, O desafio pentecostal: Aproximação Teológica (artigo), in: *Perspectiva Teológica* 28, Belo Horizonte, FAJE, 1996, pp. 295-309.

⁸ A. MOURA, O Pentecostalismo como fenômeno religioso popular no Brasil (artigo), in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 31, fasc. 121, Petrópolis, Vozes, Março de 1971, pp. 78-94.

⁹ PASSOS, *Pentecostais*, p. 15.

¹⁰ Este dado está de acordo com a última pesquisa do Censo do IBGE relativo às religiões no Brasil, realizado em 2010.

¹¹ MARIANO, *Neopentecostais*, p. 29.

seus membros. Mas, desde sua cisão no fim da década de 1980 em duas convenções nacionais, tem se mostrado mais flexível em termos de diálogo com outras Igrejas cristãs e em questões de prática e costumes dos membros perante a sociedade, enquanto a Congregação mudou muito pouco ou quase nada, em relação ao seu período de estabelecimento¹². O anticatolicismo, no entanto, é ainda forte entre os pentecostais em geral, sobretudo no nordeste do país, gerando muitos conflitos com líderes católicos, desde o início do século vinte¹³.

Como nosso trabalho não é de cunho sociológico, mas teológico, importa-nos demonstrar elementos característicos deste primeiro pentecostalismo, que dizem respeito à antropologia teológica. Lembramos que uma *teologia pentecostal* começa a se mostrar timidamente por escritores da Assembleia de Deus, somente a partir da década de 1950, depois de quarenta anos de fundação¹⁴.

Que visão demonstra a doutrina da Igreja Assembleia de Deus, sobre a constituição básica do humano?

2.1.1 “Partes” do ser humano?

A doutrina antropológica da Igreja Assembleia de Deus exerce muita influência sobre a maioria das outras denominações pentecostais inauguradas em solo brasileiro. Iremos expor este ensinamento, articulando entre obras mais antigas, e outras mais recentes dessa denominação, editadas pela Casa Publicadora das Assembleias de Deus (CPAD).

Começamos em um texto básico, o *Credo oficial das Igrejas Assembleias de Deus no Brasil*. Nesse documento eclesiástico, se afirma que a referida Igreja crê “no perdão dos pecados, na salvação presente e perfeita e na eterna justificação da alma recebidos gratuitamente de Deus pela fé no sacrifício efetuado por Jesus Cristo em nosso favor”¹⁵. Note-se a *eterna justificação da alma*. O conceito de

¹² MARIANO, *Neopentecostais*, p. 30.

¹³ A.S. OLIVA – A.P. BENATTE, Um século de pentecostes no Brasil: algumas observações, in: A.S. OLIVA – A.P. BENATTE (Orgs.), *Cem anos de Pentecostes*. Capítulos da história do pentecostalismo no Brasil, São Paulo, Fonte Editorial, 2010, pp. 36-37.

¹⁴ D.S. PAIXÃO, A Missão sueca na construção da identidade assembleiana no Brasil (artigo), in: *Azusa – Revista de Estudos Pentecostais*, n. 1, CEEDUC, São Paulo, 2011, p. 34.

¹⁵ I. ARAÚJO, *Dicionário do movimento pentecostal*, Rio de Janeiro, CPAD, 2007, p. 562.

alma é muito enfatizado na antropologia pentecostal¹⁶. De fato, a alma é um aspecto importantíssimo do ser humano, como veremos mais adiante. Entretanto, no credo acima há uma lacuna, pois não se menciona a salvação do *corpo* humano, ou a *ressurreição* do mesmo. De acordo com Fernando Albano, uma afirmação como essa resulta num “reducionismo antropológico e soteriológico”¹⁷. Sugere-nos a antropologia teológica pentecostal que o humano possui *partes*? Estaria o humano fragmentado na visão doutrinária dessa denominação?

Uma obra de referência da teologia pentecostal atualmente se chama *Teologia Sistemática Pentecostal*, o primeiro acervo doutrinário da Assembleia de Deus produzido em conjunto apenas por autores brasileiros. O pastor Elinaldo Renovato foi o responsável pelo quinto capítulo da obra, referente à antropologia. Quando se remete à constituição do ser humano, o autor fala da *formação da parte física do homem*¹⁸, numa referência ao texto bíblico de Gên 2,7. A linha doutrinária que estamos analisando entende que o ser humano se constitui de *partes*. Conforme Renovato, “a parte física do homem veio do pó da terra”¹⁹. Numa referência a outro texto bíblico, 2Cor 4,16, ele afirma: “neste texto, vemos o ‘homem exterior’, o corpo, e ‘o interior’, a parte imaterial do homem”²⁰.

A linha antropológica em questão se define como *tricotomista*. Acerca do tricotomismo, o autor em foco propôs:

Os chamados tricotomistas entendem que o homem é formado de três partes distintas: corpo, alma e espírito. Seu ensino honra as Escrituras e se harmoniza com elas, pois, de acordo com a Bíblia, o homem tem constituição tríplice, sendo formado de espírito, alma e corpo (1Ts 5,23)²¹.

¹⁶ Na *definição* de Cyrus Scofield, o ser humano é alma enquanto tem conhecimento de si próprio. Citado em M. PEARLMAN, *Conhecendo as doutrinas da Bíblia*, São Paulo, Vida, 2006, p. 107. Pearlman sustenta que alma é o princípio inteligente e vivificante, que existe como resultado do sopro de Deus no humano, mas ela mesma não é parte de Deus. *Ibid.*, p. 109.

¹⁷ F. ALBANO, *Dualismo corpo/alma na teologia pentecostal*, Dissertação de Mestrado em Teologia, São Leopoldo, EST/PPG, 2010, p. 21.

¹⁸ E. RENOVATO, Antropologia – A doutrina do homem, In: A. GILBERTO (Ed.), *Teologia Sistemática Pentecostal*, 2ª Ed., Rio de Janeiro, CPAD, 2008, p. 269.

¹⁹ *Ibid.*, p. 269.

²⁰ *Ibid.*, p. 271.

²¹ *Ibid.*, p. 270.

A concepção tricotomista não é criação da teologia pentecostal, mas, na observação de Louis Berkhof, desde o período Patrístico já era argumentada em obras de alguns teólogos cristãos orientais²².

Outro escritor, há décadas respeitado pelos autores pentecostais, chama-se *Myer Pearlman*²³. Sua obra, *Conhecendo as doutrinas da Bíblia*, havia vendido mais de 180 mil exemplares no Brasil até 2006, ano em que se publicou sua edição comemorativa. Foi traduzida para o português por um dos mais conhecidos pastores da história das Assembleias de Deus, *Lawrence Olson*. Em um artigo, Daniel dos Santos Paixão lembra que esse livro serviu como uma teologia sistemática para os obreiros pentecostais no Brasil durante muitos anos²⁴.

Sendo um texto considerado *teológico*, causa no mínimo estranheza notar que nele não há notas de rodapé, nem sequer uma bibliografia básica no final, nem nas secções. E quando cita opiniões de terceiros, não o faz de maneira academicamente adequada. Só existem aí mais claras as citações e referências extraídas diretamente da Bíblia e os comentários pessoais do autor.

Notamos agora o quarto capítulo do livro de Pearlman, que explica sua posição teológica em relação à constituição do ser humano. O autor afirma, após um comentário contra o argumento científico evolucionista, que o homem possui o que ele chama de *tríunidade*. Conforme Pearlman, “o homem, segundo Gênesis 2,7, compõe-se de duas substâncias – a substância material, o corpo, e a substância imaterial, a alma. A alma dá vida ao corpo; e, quando a alma se retira, o corpo morre”²⁵. Depois, usando passagens como 1Tes 5,23 e Heb 4,12, o autor afirma que na verdade o humano é constituído de três partes, sendo para ele a alma distinta do espírito humano²⁶. Mesmo assim, não critica os que consideram a

²² L. BERKHOF, *Teologia Sistemática*, Campinas, Luz para o Caminho, 1990, p. 191. Assim também é a posição de M.J. ERICKSON, *Introdução à teologia sistemática*, São Paulo, Vida Nova, 1997, p. 228. Este último lembra que, por causa da controvérsia cristológica de Apolinário, a tricotomia foi sendo gradativamente desacreditada pela maioria dos teólogos orientais às portas da Idade Média.

²³ *Myer Pearlman* (1898-1942) era “escocês e judeu. Logo após a Primeira Grande Guerra, sua família mudou-se para os Estados Unidos, onde ele converteu-se ao cristianismo durante a juventude. Trabalhou como professor de Instituto Bíblico e editor de uma revista para professores adultos de escolas dominicais”. Texto extraído da contracapa do livro de PEARLMAN, *Conhecendo as doutrinas da Bíblia*. Esta obra tem muito apreço no meio pentecostal, sendo referência para muitos institutos bíblicos pentecostais fundados no Brasil a partir da década de 1970.

²⁴ PAIXÃO, *A Missão sueca...*, p. 29.

²⁵ PEARLMAN, *Conhecendo as doutrinas da Bíblia*, p. 106.

²⁶ *Ibid*, p. 107.

constituição do homem em *duas partes*. Aqui então vemos novamente a já mencionada concepção *tricotômica* de que falávamos acima, sendo defendida também pelo autor agora em questão.

Falando agora sobre as relações entre espírito, alma e corpo, na concepção do autor, é possível constatar uma espécie de fragmentação e instrumentalização entre as dimensões antropológicas. Que dizer desta explicação abaixo, dada pelo escritor escocês?

Quando as paixões vis exercem domínio e a pessoa manifesta um espírito perverso, isso significa que a alma (a vida egocêntrica ou a vida natural) destronizou o espírito. O espírito lutou e perdeu. O homem é vítima de seus sentimentos e apetites naturais e, desse modo, é “carnal”. O espírito já não domina mais, e essa impotência se descreve como um estado de morte. Dessa maneira, há necessidade de receber um espírito novo (Ez 18,31; Sl 51,10), e somente aquele que, na origem e criação do homem, soprou no *corpo* desse homem o fôlego da vida poderá soprar na *alma* dele uma nova vida espiritual – isto é, regenerá-lo (Jo 3,8; 20,22; Cl 3,10). Quando isso acontece, o espírito do homem novamente ocupa lugar de ascendência, e o homem passa a ser “espiritual”²⁷.

Como lemos no trecho acima, notamos uma acentuada fragmentação do homem na visão de Pearlman, segundo a qual a alma pode *destronizar* o espírito da pessoa, e assim Deus deveria soprar vida somente na alma dela, da mesma forma que soprou somente no corpo. Que é alma? Que é espírito? Seria esta uma verdadeira antropologia? Seria até mesmo teológica? Segundo o mesmo autor, a alma opera “por meio do corpo”²⁸, “por meio dos tecidos”²⁹, e por meio do corpo “recebe suas impressões do mundo exterior”, chegando a afirmar que o corpo é “o instrumento da alma”³⁰, e que “a alma usou o corpo para pecar contra Deus”, pois “o elemento material não pode pecar”³¹, e assim considera-se o corpo apelando para uma interpretação de algumas expressões bíblicas³². Tais afirmações são suficientes para detectarmos uma instrumentalização do corpo pela alma, defendida por Pearlman.

²⁷ PEARLMAN, *Conhecendo as doutrinas da Bíblia*, p. 109.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, p. 113.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, p. 115.

³² O autor considera expressões como *Habitação terrena*, *Tabernáculo*, *Invólucro* e *Templo*, para explicar sobre o corpo humano. Ele chega a afirmar que o corpo é a *bainha da alma*. Cf. *Ibid.*, p. 120.

Vejam agora outro autor muito conhecido da linha teológica pentecostal clássica, que se chama *Eurico Bergstén*, um pastor sueco que serviu muitos anos na Assembleia de Deus no Brasil. Em um livro, *Teologia Sistemática* (CPAD), ele desenvolve categorias próximas à antropologia dos autores supracitados³³.

Trata-se aqui do quinto capítulo de seu texto sistemático, o tratado sobre o ser humano. Bergstén afirma ser o homem *composto* de corpo, alma e espírito³⁴. Aqui vemos novamente a hipótese tricotômica reinar absoluta. “Assim como o tabernáculo no deserto era dividido em três partes, também o homem o é”³⁵. Para ele, a Bíblia subdivide o homem em partes³⁶. Em sua observação, ainda considera o corpo como um *produto* feito à semelhança de Deus, a alma como a parte que orienta a vida do corpo, e o espírito como a parte que oferece possibilidade de relacionamento com Deus³⁷. Destaca a alma como centralização de inteligência, temperamento, índole, falando também da salvação da alma³⁸. Morre-se o homem, alma e espírito tão logo deixam o corpo, ficando à disposição de Deus para serem encaminhados a algum lugar na eternidade³⁹. A ênfase positiva em certos pontos do texto recai mais uma vez sobre as particularidades da alma, em detrimento do corpo. Nota-se que na edição que utilizamos de seu livro, o autor destaca seis parágrafos de texto para falar da *alma*, e seis para falar do *espírito* humano, enquanto escreve apenas dois para explicar sobre o *corpo*. Por que será?

Igualmente, a abordagem feita pelo pastor Severino Pedro da Silva, em seu livro *O Homem: corpo, alma e espírito. A natureza humana explicada pela Bíblia*, de 1988, mais uma vez fala do ser humano como ser tríplice, no caminho dos autores acima.

Quando passamos a analisar o homem do ponto de vista de sua constituição, a antropologia teológica passa a descrevê-lo como um ser tríplice, isto é, composto de três partes: corpo, alma e espírito. Porém, quando o analisamos do ponto de

³³ Aliás, a própria *Teologia Sistemática Pentecostal* organizada por A. Gilberto traz inúmeras referências a obras de autores suecos como Bergstén.

³⁴ E. BERGSTÉN, *Teologia sistemática*, Rio de Janeiro, CPAD, 1999, p. 129.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, p. 130.

³⁸ *Ibid.*, p. 131. Não se esclarece aí a salvação do *corpo*.

³⁹ *Ibid.*, p. 135.

vista de sua natureza, então ele é visto como um ser portador de duas naturezas: a humana (ligada com o corpo) e a divina (ligada com a alma e o espírito)⁴⁰.

Note-se bem nesta citação, e este dado vai ser útil mais adiante, que além da tricotomia, este autor em especial, cujo livro foi honrado com a apresentação do presidente da Convenção Geral das Assembleias de Deus⁴¹, ressalta o que ele chama de *dupla natureza* em todo o homem, uma humana, *ligada ao corpo*, e uma divina, *ligada à alma*. Seria outro menosprezo ao corpo? Por que o corpo humano não é chamado *divino* também?

O sétimo capítulo da Teologia Sistemática editada por *Stanley Horton* ressalta um posicionamento não exclusivista em relação à tricotomia, pois sua abordagem se mostra um pouco mais expositiva do que as outras obras que citamos. O autor do capítulo mostra que textos como 1Tes 5,23 apenas *parecem* apoiar a tricotomia⁴², aproximando-se mais de uma visão razoavelmente *global* do ser humano, ainda que não explicitamente *integrada*⁴³.

Sendo assim, vimos até aqui que predomina na antropologia pentecostal uma orientação chamada de tricotomia, a qual compreende a natureza humana constituída de três partes, corpo, alma e espírito, e que, de acordo com a opinião de uma boa parte dos principais autores pentecostais, seria essa a visão correta. Aparece aí também uma ênfase na importância da alma humana (e do espírito), em detrimento do corpo, por vezes claramente instrumentalizado, principalmente por Pearlman.

Surgem então as perguntas. Seria a Escritura, a partir de um exame crítico e exegético, e a Tradição cristã de um modo geral, concordantes com esta visão? Que tipo de pensamento teria influenciado autores como *Pearlman*, *Bergstén*, e *Severino Pedro*, no que tange à doutrina tricotômica? Haveria alguma antiga concepção pagã por detrás disso tudo? Uma hipótese surgirá tão logo apresentemos as consequências práticas deste posicionamento.

⁴⁰ S.P. SILVA, *O Homem: corpo, alma e espírito*. A natureza humana explicada pela Bíblia, 12^a Ed., Rio de Janeiro, CPAD, 2004, p. 41.

⁴¹ Ibid., p. 7, onde o Pastor *José Wellington Bezerra da Costa* prestigia o livro de Severino Pedro por estar “de acordo com os princípios doutrinários e conceitos mantidos nas Assembleias de Deus no Brasil”.

⁴² T. MUNYON, A criação do universo e da humanidade, in: S.M. HORTON (Ed.), *Teologia Sistemática*. Uma perspectiva pentecostal, Rio de Janeiro, CPAD, 1996, p. 248.

⁴³ Ibid., pp. 255-257.

2.1.2 Espiritualidade e Corporeidade

Que relações essa doutrina pentecostal sobre a constituição do ser humano terá com a prática de seus membros e que consequências ela acarretará? Sendo o homem visto como uma junção de três *partes* totalmente distintas, fragmentam-se suas dimensões e o corpo se torna antes de tudo um mero *instrumento* da alma.

De acordo com Irineu Wilges, o comportamento dos pentecostais, (acrescenta-se: em sua forma clássica) se caracteriza assim: “vivem no mundo, mas estão proibidos dos prazeres comuns da vida social, tais como: bailes, cinemas, álcool, fumo e práticas fúteis”⁴⁴. Quanto ao comportamento das mulheres, se afirma que “não podem andar de calça comprida e usam cabelos longos”⁴⁵. “Devem rejeitar como diabólicos a minissaia e o biquíni. Não podem se pintar. Não seguem as modas”⁴⁶. As proibições ainda são descritas: “não podem beber, jogar, dançar (bailes), cantar músicas mundanas, ter rádio ou televisão e nem ir ao cinema”⁴⁷. A caracterização do autor deixa transparecer certa desatenção quanto às tensões entre cultura rural e cultura urbana, que permeiam a história do protestantismo brasileiro em geral e, sobretudo, a história dos antigos pentecostais⁴⁸.

Percebe-se, em meio a essa tensão acima apontada, que há uma relação entre aquela instrumentalização do corpo feita pela teologia pentecostal de fato e um rompimento radical com muito do que se refira à corporeidade e ao mundo. Comuns então são expressões de rejeição ao mundo (*isto é mundano, diferente do mundo, etc.*). O que é considerado *espiritual* é o que vale: a oração, o jejum, práticas ascéticas, ir ao culto, entregar o dízimo, subir ao monte, vigílias, obediência ao pastor ou profeta, repúdio à moda e à estética, etc. Aqui veremos então o contraste existente entre espiritualidade⁴⁹ e corporeidade.

⁴⁴ I. WILGES, *Cultura religiosa*. As religiões do mundo, 14ª Ed., Petrópolis, Vozes, 2003, p. 105.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Para Bonino, o pentecostalismo latino-americano está, desde sempre, situado na transição entre a sociedade rural e a sociedade urbana. Cf. J.M. BONINO, *Rostos do protestantismo latino-americano*, São Leopoldo, Sinodal, 2002, p. 56.

⁴⁹ Tomamos a expressão *espiritualidade* não em seu sentido amplo, envolvido com a mística cristã, espiritualidade bíblica, etc. Trazemos uma conotação aplicada especificamente ao contexto do pentecostalismo, envolto de tendências e práticas aparentemente santificadoras, mas que não o

Alexandre Carneiro de Souza fala de uma espécie de *marginalização* que ocorreu com o pentecostalismo em sua primeira fase, sendo consequência de uma recusa inicial de aculturação⁵⁰, com um forte apelo, sobretudo, à experiência mística⁵¹. Paulo Romeiro, por sua vez, de maneira mais descritiva, aponta os traços marcantes da antiga aversão dos pentecostais a determinadas práticas consideradas desnecessárias.

Até os anos 1970, a maior parte do pentecostalismo brasileiro, representada principalmente pela Congregação Cristã no Brasil e pela Assembleia de Deus, era caracterizada por comportamento rígido, ostracismo social e espiritualidade mística. Não havia muita preocupação com os bens terrenos: os tesouros deste mundo deveriam ser desprezados, pois serviriam apenas para atrapalhar a jornada do fiel em direção à pátria celestial. Todo tempo e todo esforço deveriam ser investidos na oração, no jejum, na leitura da Bíblia e no evangelismo⁵².

A descrição acima mostra um pouco das características do pentecostalismo em seu período clássico. Um *comportamento rígido* está ligado a uma *espiritualidade mística* empregada num sentido consequentemente negativo. A rigidez deste comportamento certamente envolve questões ligadas à corporeidade.

Ao longo de sua história, o pentecostalismo foi radical quanto aos usos e costumes, expressão usada para indicar o padrão de comportamento de seus adeptos. As proibições estendiam-se a quase todas as áreas, desde a vida pessoal do fiel: aparência, vestuário e lazer, até a algumas práticas litúrgicas: bater palmas, uso de determinados instrumentos e músicas, por exemplo⁵³.

Não obstante a rigidez dos costumes no cotidiano dos antigos pentecostais, em contrapartida, e diferentemente dos protestantes históricos⁵⁴, observa-se que no ambiente religioso, nos templos onde se realizam os cultos, o corpo é de suma

são necessariamente, como questões envolvendo estética, afastamento do mundo, ascetismo exagerado, e outras práticas. Vemos aqui ainda a mistificação e a espiritualização feita por vários crentes, os quais tentam criar uma esfera supostamente *espiritual* para nela viverem, com repulsão à corporeidade. Aplicamos aqui espiritualidade como resultado de uma *fragmentação* das dimensões do homem, portanto aqui a expressão possui predominantemente sentido negativo (negação do ou rejeição ao corpo), ou como Wanderley Rosa se refere a uma “espiritualidade ascética e desencarnada”. Ver W. ROSA, *O dualismo na teologia cristã*. A deformação da antropologia bíblica e suas consequências, São Paulo, Fonte Editorial, 2010, p. 16. Porquanto, levamos em consideração a polissemia do termo *espiritualidade*, conforme J.B. LIBÂNIO, *A religião no início do milênio*, São Paulo, Loyola, 2002, p. 95.

⁵⁰ A.C. SOUZA, *Pentecostalismo: de onde vem, para onde vai?* Um desafio às leituras contemporâneas da religiosidade brasileira, Viçosa, Ultimato, 2004, p. 36.

⁵¹ *Ibid.*, p. 37.

⁵² ROMERO, *Decepcionados com a graça*, p. 75.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Aqui nos referimos aos *protestantes históricos* como por uma classificação dada a antigas denominações protestantes como a dos *presbiterianos* ou a dos *congregacionais*.

importância para que se realizem as manifestações espirituais, desde o falar em línguas até a dança coletiva, da cura divina aos exorcismos.

Em alguns pentecostalismos, essas práticas religiosas manifestam incoerência com a forte repressão do corpo e a total proibição de sua exposição. É o caso, por exemplo, da Igreja Pentecostal Deus é Amor e das Assembleias de Deus, onde as manifestações corporais no culto se apresentam como contraparte de uma mentalidade repressora do corpo⁵⁵.

Há de se acrescentar ainda que o pentecostalismo clássico configurava-se até recentemente muito marcado por um grande controle dos corpos e da sexualidade, através do qual não se permitia a aproximação dos corpos no culto, por exemplo, na época em que se reservava um espaço do templo religioso, próprio para os homens, e outro espaço diferente, próprio para as mulheres⁵⁶. Percebe-se a ambiguidade de uma mentalidade que se apresenta como proposta de controle do corpo por meio de costumes rígidos, mas que ao mesmo tempo não se consegue impor plenamente, pois a corporeidade é expressão notória e necessária para as manifestações características do culto pentecostal.

Gedeon Alencar destaca uma possível base teológica para a rigidez do comportamento na Assembleia de Deus: a exacerbação da escatologia. A isso ele chama de *escatologismo*. Aprovação do mundo, neste sentido extremado, seria o mesmo que desaprovação de Deus. Mundo esse que será destruído logo, haja vista muita tensão e rumores de guerras envolvendo vários países entre 1911 e 1946, período de estabelecimento da Assembleia de Deus, como relembra Alencar⁵⁷.

Assim, nossa hipótese, diante do que foi exposto, é de que as proibições características do pentecostalismo clássico podem estar relacionadas com uma doutrina de supervalorização da alma em detrimento do corpo, da supervalorização do céu em detrimento do terreal, de um anticatolicismo nada tímido, ideias em boa parte legitimadas por autores que incorporam a orientação antropológica tricotômica.

⁵⁵ P.B. RIVERA, Festa, corpo e culto no pentecostalismo: Notas para uma antropologia do corpo no protestantismo latino-americano (artigo), in: *Numen: Revista de estudos de pesquisa da religião*, v.8, n.2, Juiz de Fora, 2010, p. 31.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 33.

⁵⁷ G. ALENCAR, *Assembleias de Deus*. Origem, implantação e militância (1911-1946), São Paulo, Arte Editorial, 2010, pp. 141-142. Este autor será devidamente destacado no quarto capítulo desta pesquisa.

Veremos ainda uma emotividade também sendo acentuada em detrimento da racionalidade objetiva e crítica. O acento positivo sobre a alma, e sobre a experiência subjetiva é forte marca que esteve presente na formação do movimento pentecostal brasileiro, marca essa que certamente está na base de um sistema religioso que se propôs ser alternativo nas periferias e zonas rurais.

2.1.3 Racionalidade e Emotividade

Nas palavras de Susin, em relação à desarticulação entre razão e emoção, “formam-se comunidades emocionais e místicas no subterrâneo e na periferia da modernidade”⁵⁸. Tem havido, nos dois últimos séculos, um retorno a experiências emocionais mais fortes, um apelo à emotividade, como reação contra o racionalismo moderno representado pela teologia liberal ou pela institucionalização de Igrejas protestantes históricas. Cinde-se assim o cristianismo num pentecostalismo em que as emoções do sujeito crente assumem um lugar central.

O cristianismo parece bifurcar em duas grandes vertentes, sendo que cada uma agrega, sob o mesmo paradigma, grupos antes distintos e antagônicos: os cristãos históricos, que se compreendem e se organizam numa referência hermenêutica racionalizada, e os cristãos pentecostais, fundados numa relação mítica com suas origens. Essa distinção possibilita formular uma tipologia dual de cristianismo: um tipo de cristianismo-*logos* e outro de cristianismo-*mithos*. Talvez seja uma acomodação tardia do cristianismo dentro da Modernidade, separando os racionais e os emocionais⁵⁹.

De acordo com Estevão Bettencourt, antigo escritor beneditino, uma das características principais e básicas de todo o movimento pentecostal é que “a emoção não raro prepondera sobre a razão”⁶⁰. Especificamente em relação à Igreja Assembleia de Deus, o mesmo autor descreve: “Pode-se dizer que a euforia e a sugestão, os afetos e as emoções são o alimento principal desse tipo de

⁵⁸ L.C. SUSIN, *Assim na terra como no céu*. Brevilóquio de Escatologia e Criação, Petrópolis, Vozes, 1995, p. 23.

⁵⁹ PASSOS, *Pentecostais*, p. 19.

⁶⁰ E.T. BETTENCOURT, *Crenças, religiões, igrejas e seitas: quem são?*, 2ª Ed., São Paulo, Mensageiro de Santo Antônio, 1995, p. 47.

religiosidade pouco crítica, muito predisposta a intuir o portentoso”⁶¹. Todavia, na avaliação de Souza, e a partir da sociologia de Max Weber, se deve acrescentar e esclarecer que o fato de os pentecostais serem propensos a um maior apelo emocional não significa ruptura total com a racionalidade, pois se apresenta no pentecostalismo uma *racionalidade religiosa*, que para o autor é um sistema de racionalização simples, como processo que orienta as práticas extáticas em seu princípio e certas normas que mantêm a rotina e a valorização destas práticas⁶².

Lembremos, portanto, conforme afirmou Walter McAlister, que uma realidade existiu e ainda subsiste na mentalidade pentecostal: a ideia de que o muito estudo acaba com a liberdade do Espírito Santo⁶³.

Sabe-se ainda que somente entre os anos de 1950, é que surgem no Brasil as primeiras tentativas de uma elaboração teológica efetiva no pentecostalismo clássico, através de traduções de livros de teologia importados dos Estados Unidos, e de um crescente interesse pela formação de professores de Escola Dominical⁶⁴. Aliás, os primeiros teólogos e institutos bíblicos⁶⁵ da Assembleia de Deus no Brasil também surgem somente pelos idos da década de 1970, e as primeiras mudanças mais significativas em relação aos usos e costumes aconteceram no fim da década de 1980, quando da cisão da referida denominação.

De maneira muito tardia e lenta, uma teologia pentecostal foi se desenvolvendo, e é muito provável que a ênfase unilateral na emotividade presente na caracterização da experiência pentecostal acabou por desarticular a racionalidade mais científica, durante as várias décadas de estabelecimento.

Então, voltamos à indagação que fazíamos em outros parágrafos acima. Depois de expormos em suma qual a marca da antropologia pentecostal clássica oficial e o que caracterizou a prática dos membros da Assembleia de Deus no campo dos costumes e da emotividade, perguntamos pela orientação filosófica que pode estar por detrás da concepção tricotômica, da ênfase da alma sobre o

⁶¹ BETTENCOURT, *Crenças, religiões...*, p. 49.

⁶² SOUZA, *Pentecostalismo*, p. 25.

⁶³ W. MCALISTER, *Neopentecostalismo – A história não contada: quem foi Roberto McAlister*, conhecido como o pai desse movimento, Rio de Janeiro, Anno Domini, 2012, p. 130.

⁶⁴ Somente em 1974 é que foi realizado pela primeira vez o curso conhecido como CAPED (Curso de Aperfeiçoamento de Professores de Escola Dominical). No mesmo ano foi criado ainda o Departamento de Escola Dominical da CPAD. Cf. PAIXÃO, *A missão sueca...*, p. 23.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 31. Casas de formação de obreiros como IBAD, IBP, EETAD e IBADERJ só foram reconhecidas pela Convenção Geral das Assembleias de Deus a partir de 1973 a 1975.

corpo, e por detrás da desarticulação entre o espiritual e o corpóreo, e entre racionalidade e emotividade.

2.1.4

Um problema à vista: dualismo antropológico

Existem hipóteses que propõem o esclarecimento sobre o influxo de uma filosofia dualista sobre Igrejas contemporâneas no Brasil, que já foram levantadas em outros trabalhos de pesquisa⁶⁶, portanto, pretendemos aqui colocar em relevo apenas as linhas gerais que caracterizam uma influência do dualismo na teologia e na prática pentecostais.

Primeiramente, precisamos conceituar o que é *dualismo antropológico*. Dualismo, de um modo geral, é conhecido nome para uma forma de pensar muito influente, presente na antiga filosofia grega, que acabou por criar relações de oposição e exclusão mútua entre realidades distintas. “O dualismo vê os pares como realidades justapostas, sem relação entre si. Separa aquilo que, no concreto, vem sempre junto”⁶⁷. Blank descreve as origens da orientação dualista, ligadas à religião e ao paganismo gregos do século VII a.C., que exerceu forte influência sobre o cristianismo⁶⁸. Antes, porém, Gabel e Wheeler perceberam o grande influxo desta orientação já sobre o judaísmo da Diáspora⁶⁹.

O dualismo pode ser entendido como pensamento portador de uma conotação *ética* (dualismo ético), que assim “vê o mal de forma generalizada, como um princípio que equilibra o princípio do bem e a ele se opõe; explica-se a presença do mal o atribuindo a algum agente em ação neste mundo que o patrocina e visa aumentá-lo”⁷⁰. Vê-se o dualismo como portador também de uma conotação *cósmica* (dualismo cósmico), que projeta os dois princípios éticos no âmbito universal, supondo uma luta entre seres do bem e do mal que buscam

⁶⁶ Especialmente ALBANO, *Dualismo corpo/alma...*, além do trabalho de dissertação de mestrado de W. ROSA, pesquisa que foi publicada pelo autor em seu livro supracitado.

⁶⁷ BOFF, Leonardo, *A águia e a galinha*. Uma metáfora da condição humana, 26ª Ed., Petrópolis, Vozes, 1998, p. 74.

⁶⁸ R.J. BLANK, *Escatologia da pessoa*. Vida, morte e ressurreição, 8ª Ed., São Paulo, Paulus, 2010, p. 78.

⁶⁹ J.B. GABEL – C.B. WHEELER, *A Bíblia como literatura*. Uma introdução, São Paulo, Loyola, 1993, p. 142.

⁷⁰ *Ibid.*

possuir a alma do homem. Tais crenças têm suas raízes no pensamento do zoroastrismo persa, “fonte presumível dessas ideias para o judaísmo”⁷¹.

Intimamente relacionada com a concepção ética e com a concepção cósmica do dualismo, vemos sua base antropológica. O *dualismo antropológico* ou *modelo binário* do ser humano é entendido como uma relação fragmentária das dimensões humanas, pela qual o humano é composto de corpo e alma. Fundamentado essencialmente no pensamento de Platão (século IV a.C.), e, bem depois, em René Descartes (século XVII), o direcionamento dualista antropológico também é chamado *ontológico*⁷².

Leonardo Boff afirmou que a filosofia platônica não conhece a valorização do corpo, pois Platão acreditava ser este um cárcere da alma, caracterizando um *axioma filosófico* dualista que foi por muito tempo pregado pela Igreja mais do que a verdade revelada, gerando ainda uma estranha visão da morte como *separação do corpo e da alma*⁷³. “Em Platão o corpo é desprezado por uma alma e uma gnose celeste”⁷⁴. Temos, portanto, um grande contraste entre a noção hebraica e o entendimento dos gregos a respeito do ser humano. Assim explica Merval Rosa:

A metafísica grega é basicamente dualística, contrastando entre espírito e matéria; a hebraica é teísta, contrastando Deus, o Criador, com o homem, ser criado, e derivando a alma e o corpo de uma única fonte. O dualismo está presente no pensamento grego desde Anaxágoras até Platão e Aristóteles, e culmina no neoplatonismo que transforma matéria e forma em Deus e mundo, o infinito e o finito, o bem e o mal. No Antigo Testamento não há sinal desse dualismo ético, psicológico e metafísico. O homem é criação de Deus e não se faz distinção entre corpo e alma como se fossem realidades diferentes. No Novo Testamento, o contraste feito entre a vida interior e a vida exterior não tem significação metafísica, nem a antítese entre alma e corpo oferece a chave para os problemas morais, como se quisesse ensinar que a matéria é intrinsecamente má. O corpo é parte integrante do conceito bíblico do homem. A vida futura, portanto, requer a ressurreição do corpo para a reconstituição da unidade da existência⁷⁵.

⁷¹ GABEL – WHEELER, *A Bíblia como literatura*, p. 142. Os mesmo autores explicam ainda a possibilidade de influência de ideias dualistas sobre a apocalíptica judaica (Daniel e Apocalipse de S. João). Cf. *Ibid.*, pp. 121-133.

⁷² BLANK, *Escatologia da pessoa*, p. 79.

⁷³ BOFF, Leonardo, O sentido antropológico da morte e da ressurreição (artigo), in: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 31, fasc. 122, Petrópolis, Vozes, Junho de 1971, pp. 308-309.

⁷⁴ SUSIN, *Assim na terra...*, p. 20.

⁷⁵ M. ROSA, *Antropologia filosófica*. Uma perspectiva cristã, Rio de Janeiro, JUERP, 1996, p. 233.

Muito assemelhado à hipótese tricotômica da teologia pentecostal de que falávamos acima é o dualismo antropológico, porque ambas as direções consideram o ser humano composto de alma e corpo, entendidos como *partes*.

Ao observarmos as origens da Tradição cristã, entendemos que o dualismo antropológico não fazia parte dos conceitos dos escritores bíblicos. Esta forma de pensar adentrou no cristianismo devido a um processo inevitável de diálogo cultural nos primeiros séculos, e como instrumental de linguagem para a comunicação da mensagem cristã, cuja permanência no cristianismo ocidental gerou equívocos doutrinários como a *dicotomia* e a *tricotomia*, trazendo implicações sérias para algumas reflexões teológicas como cristologia, eclesiologia e escatologia. Entretanto, não era esta a direção percorrida pelos primeiros cristãos, orientados por uma *antropologia semita* de integração. Se quisermos ser fiéis a uma verdade revelada na fé do povo de Deus, devemos entender que:

O homem é composto de corpo e alma. Com isso não se quer dizer que no homem existam duas coisas, corpo mais a alma, que unidos dão origem ao homem. Corpo é o homem todo inteiro (com corpo + alma) enquanto é limitado, preso às estreitezas da situação terrestre. Alma é o homem todo inteiro (corpo + alma) enquanto se dimensiona para o Infinito, enquanto é um tropismo insaciável para uma realização plena. O homem concreto é a unidade difícil e tensa destas duas polaridades. O corpo não é algo no homem e do homem. Mas é o homem todo inteiro como modo de aceder ao mundo e de estar-no-mundo⁷⁶.

Agora vamos aprofundar sobre como o cristianismo deu azo ao dualismo antropológico. Num estudo bastante abrangente sobre o assunto, Enrique Dussel nos explica que houve nos primeiros cristãos uma progressiva consciência das exigências de sua própria compreensão do mundo, em diversos ambientes culturais. A passagem do cristianismo, do mundo semita para o mundo greco-romano⁷⁷, exigiu uma mudança de instrumentos argumentativos, de interpretação,

⁷⁶ BOFF, Leonardo, *Vida para além da morte*. O presente: seu futuro, sua festa, sua contestação, 19ª Ed., Petrópolis, Vozes, 2001, p. 38.

⁷⁷ Consideramos relevante acrescentarmos a este ponto o esclarecimento de Oscar Cullmann, que identificou já no cristianismo do primeiro século a forte presença de um judaísmo palestino e de um judaísmo helenista, simultaneamente, na formação das mais antigas comunidades do mundo gentílico. Cf. O. CULLMANN, *Das origens do Evangelho à formação da teologia cristã*, São Paulo, Fonte Editorial, 2004, pp. 10-11.

de idioma, entrando assim em contato, progressivamente, com a cultura conhecida como *helenismo*⁷⁸.

Diante dessa necessidade de mudança no campo da linguagem estiveram os teólogos conhecidos como *Pais Apologistas*, no desafio de dialogar sobre a fé cristã com os críticos da religião cristã e os filósofos de orientação platônica e também neoplatônica. Dussel nos recorda que o instrumental judaico da linguagem semita utilizado pelos primeiros apóstolos palestinos já não era inteligível o suficiente para comunicar o conteúdo da fé para as pessoas do novo contexto cultural. Não se deveria confundir, entretanto, os “meios interpretativos e de expressão” com o “fundamento ou os conteúdos da experiência cristã”⁷⁹. Vemos que tal confusão acabou acontecendo.

Mesmo com as várias influências do helenismo sobre a cultura judaica representada na elaboração dos livros apócrifos e deuterocanônicos⁸⁰, como *Sabedoria*, terminadas poucas décadas antes de Cristo, e sobre a obra do filósofo judeu-helenista *Fílon de Alexandria*⁸¹ no século I d.C., ainda expõe Dussel que os primeiros cristãos, de orientação predominantemente semítica⁸² guiada agora pela luz da cristologia nos escritos neotestamentários, procuravam perceber o ser humano numa perspectiva não fragmentária nem dualista, mas de totalidade antropológica. “Não existe dualismo corpo/alma no Novo Testamento”⁸³, não obstante a bipolaridade existente entre o homem dominado pelo pecado (homem terrestre) e o homem espiritual, apresentada sobretudo na teologia de S. Paulo.

⁷⁸ E.D. DUSSEL, *El dualismo en la antropología de la cristandad*. Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de America, Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1974, p. 33. Em outra obra, o mesmo autor fala a respeito das origens de uma teologia sistemática na passagem do século I para o século II, que começara a argumentar as verdades de fé, de um modo grego. Ver: Idem, *Caminhos de libertação latino-americana*. Interpretação histórico-teológica, São Paulo, Paulinas, 1984, p. 24. Sobre este desafio cultural do início do cristianismo, ver ainda o estudo de P.C. COSTA, Diálogo entre Cristianismo e mundo cultural nos primeiros séculos (artigo), in: *Atualidade Teológica*, Ano XIII, n. 33, Rio de Janeiro, Departamento de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, set.-dez. 2009, pp. 313-331.

⁷⁹ DUSSEL, *El dualismo...*, p. 33.

⁸⁰ Ibid., pp. 38-40.

⁸¹ Ibid., pp. 40-43.

⁸² Note-se bem a diferença semântica entre o *judaico* e o *semítico*. Aqui falamos deste último, dizendo respeito a um sistema de pensamento antropológico que “resiste” à filosofia grega, enquanto o judaico se refere a uma disposição de abertura do povo judeu no período da Diáspora, quando do contato com outras civilizações distintas, desde o período persa. Contudo, na colocação de Cullmann, fala-se ainda de uma antropologia *judaica* no Novo Testamento como resistência às concepções platônicas. Cf. CULLMANN, *Das origens do Evangelho...*, p. 193.

⁸³ DUSSEL, *El dualismo...*, p. 50.

A partir do ano 70 d.C., com a destruição do templo de Jerusalém, entretanto, novos grupos⁸⁴ aparecem no cristianismo, como os *ebionitas*, e outros influenciados pela filosofia *gnóstica*. Cresce entre os autores cristãos um grupo com argumentação racional mais pautada na ontologia helênica⁸⁵. Estes grupos, que produziram textos tardios do cristianismo primitivo, na passagem do primeiro para o segundo século, aos poucos vão propondo um sentido mais helênico para corpo e alma, tendo como base ora uma debilitação do conceito de corporeidade pela crescente angelologia, ora o interesse pela suposição escatológica de um estado intermediário entre morte e ressurreição⁸⁶. Desta maneira, no início do período patrístico, o dualismo também fica cada vez mais acentuado também pela moral maniqueísta.

Os primeiros cristãos que se tornam *teólogos* preocupados com os novos desafios das comunidades em contato com o universo de cultura grega e com pensadores críticos deste contexto se chamam *apologistas*. Suas poucas páginas que nos deixaram, produzidas entre 120 e 180 da era cristã, devem ser lidas tendo em vista o enfrentamento crítico com os hereges e o contexto linguístico em que estavam envolvidos⁸⁷. Tal é o exemplo de *Taciano*, *Aristides*, *Justino* e *Atenágoras*, em sua defesa da fé cristã diante das tendências religiosas ou filosóficas pagãs vigentes em seu tempo. No *Diálogo com Trifão*, Justino ouve o argumentador falar sobre a alma humana:

Acaso a alma é divina e imortal, ou parte da própria inteligência régia? Será possível que possamos atingir com o nosso entendimento a própria divindade, como aquela inteligência a contempla, e deste modo conseguir desde já a felicidade?⁸⁸

Prosseguindo em seu estudo sobre dualismo, nosso autor latino tem claro para si que a chave que abriu a porta para a entrada do dualismo antropológico, pelo menos no nível categorial, no pensamento destes líderes no cristianismo patrístico foi, sobretudo, uma crescente discussão em torno da *imortalidade da*

⁸⁴ Veja uma descrição desses grupos em: L. BERKHOF, *A história das doutrinas cristãs*, São Paulo, PES, 1992, pp. 42-48.

⁸⁵ DUSSEL, *El dualismo...*, p. 55.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 56-57. Neste trecho o autor destaca os textos dos finais do primeiro século cristão, como Apocalipse de João, Evangelho de Pedro, Ascensão de Isaias, Pastor de Hermas, etc.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 62.

⁸⁸ SÃO JUSTINO, *Diálogo com Trifão*, in: C.F. GOMES, *Antologia dos Santos Padres*, 3ª Ed., São Paulo, Paulinas, 1979, p. 72.

*alma*⁸⁹ para a qual contribuiu a influência do platonismo, do filósofo Fílon, e do gnosticismo. Wanderley Rosa destaca, sobretudo, a controvérsia gnóstica em torno da relação entre corpo e alma como porta de entrada do dualismo platônico na teologia cristã⁹⁰. Tanto os autores cristãos que rejeitaram quanto aqueles que buscaram diálogo com as tendências gnósticas acabaram, uns mais, outros menos, sendo influenciados pelo dualismo platônico⁹¹.

Retornando à referência anterior, o estudo de Enrique Dussel acerca do dualismo antropológico é profundo e de suma importância para as considerações que pretendemos posteriormente, mas o espaço aqui não nos permite fazer uma análise alongada de todos os pressupostos da entrada da concepção dualista no cristianismo. O que pretendemos por ora é apenas mostrar a priorização da alma e a gradativa desvalorização do corpo como primeira caracterização dualista que aconteceu já a partir do segundo século cristão. Ou seja, não seria novidade que uma ideia de orientação dualista de alguma maneira estivesse presente no cristianismo atual em qualquer de suas ramificações, haja vista a presença dessa mesma orientação no oriente, e principalmente no ocidente, passando pela era medieval e também pela moderna. “Esse dualismo entrou no cristianismo e marca o pensamento dos cristãos até hoje”⁹². Quanto a esta trajetória do cristianismo, ressalta-se, portanto, e ratifica-se que:

A combinação do dualismo e misticismo de caráter platônico com a ciência e as categorias aristotélicas acabou por desligar, a desprestigiar a terra, a história, a sensibilidade, as criaturas em geral, em favor de uma escatologia desencarnada, desmundanizada, des-histórica⁹³.

Esse dualismo gerou o desprestígio ao corpo, enquanto é considerado como substância distinta da alma. Muitos autores na história do cristianismo ocidental levaram a termo colocações em defesa desta tese, como poderia ser citada a visão de pensadores como Plotino, Agostinho, e também Descartes na entrada da Idade Moderna. Esses e outros deram seguimento ao dualismo platônico, com ramificações e linguagens variadas.

⁸⁹ DUSSEL, *El dualismo...*, pp. 71-74.

⁹⁰ ROSA, *O dualismo na teologia cristã*, pp. 24-28.

⁹¹ *Ibid.*, p. 28.

⁹² R.J. BLANK, *Reencarnação ou ressurreição? Uma decisão de fé*, São Paulo, Paulus, 1995, p. 58.

⁹³ SUSIN, *Assim na terra...*, p. 21.

Entretanto, como lembrou muito bem Renold Blank, a Igreja Católica procurou de alguma forma superar o dualismo antropológico da orientação helênica tendo em vista um retorno à concepção *unitária* do ser humano conforme as Escrituras, principalmente nas últimas décadas. Houve algumas tentativas de superação do dualismo bem antes disso, como no caso da teologia de Tomás de Aquino (1224-1274) com sua ideia de alma como *forma do corpo*⁹⁴. Mais recentes são as contribuições do Concílio Vaticano II (1962-1965) através da Constituição Pastoral *Gaudium Et Spes*, as obras de muitos importantes teólogos como *Karl Rahner* e *Joseph Ratzinger*, sem contar com vários movimentos teológicos como a *Teologia da Libertação* na América Latina e alguns documentos do Magistério da Igreja no século vinte⁹⁵.

Concluindo, Blank nos indica então a prioridade de continuarmos o resgate de uma antropologia bíblica em nossos dias. “A teologia redescobriu a antiga antropologia bíblica e, a partir dela, começou a afastar-se das influências helênicas”⁹⁶. Exemplo disso é a declaração da Constituição Pastoral *Gaudium Et Spes* ratificando em um tom claro a real constituição do ser humano.

Corpo e alma, mas realmente uno, o homem, por sua própria condição corporal, sintetiza em si os elementos do mundo material, que nele assim atinge sua plenitude e apresenta livremente ao Criador uma voz de louvor. Não é portanto lícito ao homem desprezar a vida corporal, mas, ao contrário, deve estimar e honrar o seu corpo, porque criado por Deus e destinado à ressurreição no último dia⁹⁷.

Não podemos nos esquecer da contribuição de teólogos protestantes no mesmo empenho de reformulação da antropologia de superação do dualismo, como é o caso de Jürgen Moltmann⁹⁸ e Wolfhart Pannenberg⁹⁹. Notemos que há

⁹⁴ BLANK, *Escatologia da pessoa*, pp. 89-90. Pannenberg destacou que mesmo com a tentativa de Tomás de Aquino em superar a dicotomia alma x corpo, ainda persistia uma grande ruptura entre os dois conceitos. Ver: W. PANNENBERG, *Teologia sistemática*. Volume II, São Paulo, Academia Cristã; São Paulo, Paulus, 2009, p. 266.

⁹⁵ BLANK, *Escatologia da pessoa*, pp. 98-99. A lista de contribuintes para a identificação e tentativa de superação do dualismo antropológico nas últimas décadas é extensa, principalmente no pensamento católico. Outros nomes poderiam ser incluídos, entre muitos, o já citado E.D. Dussel, além de J.L. Ruiz de la Peña, J.L. Segundo, Leonardo Boff, e o autor que destacaremos no próximo capítulo de nossa pesquisa.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 100.

⁹⁷ CONCÍLIO VATICANO II, Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* n. 14, in: F. VIER (Coord.), *Compêndio do Vaticano II*. Constituições, decretos, declarações, 25ª Ed., Petrópolis, Vozes, 1996, p. 156.

⁹⁸ O grande clássico de Moltmann tem muito a contribuir na superação do dualismo entre a práxis social e a esperança cristã. J. MOLTSMANN, *Teologia da esperança*. Estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã, São Paulo, Teológica; São Paulo, Loyola, 2005.

um passo significativo, entretanto devemos dizer que é tão somente um início de mudança, em meio a uma forte orientação dualista que ainda resiste na mentalidade cristã hodierna¹⁰⁰.

Voltemos à questão do pentecostalismo clássico. Diante daquilo que expusemos sobre dualismo, nossa hipótese é que em sua visão tricotômica, os teólogos representantes da Igreja Assembleia de Deus e de sua doutrina oficial, poderiam muito bem ser considerados dentro de um direcionamento dualista. A instrumentalização do corpo sugerida no texto de M. Pearlman, por exemplo, pode ser flagrantemente situada neste quesito.

Mesmo com o resgate da antropologia integrada no âmbito católico e em alguns setores protestantes, todavia no pentecostalismo clássico o dualismo aparenta ainda estar muito longe de ser superado, com a presença da antropologia tricotômica ainda reinante em sua doutrina oficial. Essa é uma visão que acaba se expressando através do antagonismo em relação à vida *secular*.

Diante do movimento pentecostal, cuja teologia centrada na experiência pessoal de conversão trouxe nova orientação religiosa para inúmeras pessoas de existência e origem periféricas, humildes e desfavorecidas no Brasil, houve ainda um movimento de novas Igrejas, a partir dos anos 1970, também consideradas pentecostais, que procurará outras classes sociais mais altas, e se estabelecerá em regiões metropolitanas e em grandes centros urbanos do nosso país.

Este é o segmento conhecido como *neopentecostal*. Sua análise buscará compreender seus pressupostos teóricos e práticos, e em que sentido pode-se notar continuidade e descontinuidade histórico-teológicas, entre esse segmento e o pentecostalismo clássico. Nas últimas décadas, esse recente formato de pentecostalismo tem exercido com muita força e influência um impacto muito grande sobre muitas periferias em nosso país.

⁹⁹ Uma das contribuições mais sistematizadas em antropologia teológica do século vinte se encontra em: W. PANNENBERG, *Anthropology in theological perspective*, Philadelphia, The Westminster Press, 1985.

¹⁰⁰ L.C. SUSIN, *A criação de Deus: Deus e a criação*, 2ª Ed., São Paulo, Paulinas; Valencia, Siquem, 2010, pp. 106-107. O autor, após destacar as tentativas de superação do dualismo, principalmente por Tomás de Aquino, denuncia que algumas declarações da Congregação para a Doutrina da Fé em 1979 e 1992 (sem especificar que declarações) são arriscadas, e parecem voltar aos mal-entendidos do passado.

2.2

Neopentecostalismo: da contramão do mundo à teologia da prosperidade

Neopentecostalismo, de acordo com inúmeros estudos, em síntese é o termo que designa o movimento de Igrejas evangélicas de matriz pentecostal, que, entretanto, sofre a influência de concepções centradas em torno da busca por bens materiais e tecnológicos ou *midiáticos*, relacionados a um pensamento mágico apelidado de *teologia da prosperidade*. O prefixo *neo* indica tanto *uma fase histórica mais recente* da tendência pentecostal (continuidade) quanto *algumas novidades* do ponto de vista social e teológico nessas novas Igrejas (descontinuidade)¹⁰¹. Aqui optamos pelo termo *neopentecostalismo*, proposto enfaticamente por Ricardo Mariano¹⁰².

Houve um breve período de transição entre o pentecostalismo clássico e o neopentecostalismo, entre 1950 e 1962, com o surgimento de três denominações evangélicas: *Igreja O Brasil Para Cristo*, *Igreja do Evangelho Quadrangular* e *Igreja Pentecostal Deus é Amor*, além de algumas notáveis cisões em Igrejas protestantes, como *Igreja Batista Renovada* e sua *Convenção Batista Nacional*, juntamente com a *Presbiteriana Renovada*.

Uma dessas Igrejas, a *Igreja O Brasil Para Cristo*, formada em 1955, em São Paulo, é considerada a primeira denominação pentecostal fundada literalmente em solo brasileiro, ou seja, que não é fruto da exportação de missionários europeus ou norte-americanos para o Brasil¹⁰³. Através de seu fundador, *Manoel de Mello*, ela é considerada ainda a primeira Igreja evangélica a ter participação expressiva em espaços então considerados *profanos*, seculares e

¹⁰¹ MARIANO, *Neopentecostais*, p. 39.

¹⁰² Mariano expôs o problema terminológico em relação ao pentecostalismo recente. Ele cita alguns estudos importantes a respeito da pergunta pela designação das Igrejas pentecostais mais novas. Como denominá-las? Neopentecostais (Mariano, Mendonça)? Pós-pentecostais (Siepierski)? Pentecostalismo autônomo (Bittencourt)? Cf. *Ibid.*, pp. 32-48. Gedeon Alencar também compreendeu a problemática, colocando um termo mais genérico (protestantismo contemporâneo). Cf. G. ALENCAR, *Protestantismo tupiniquim*. Hipóteses sobre a (não) contribuição evangélica à cultura brasileira, São Paulo, Arte editorial, 2005, pp. 49-51. Nossa opção serve ao propósito da pesquisa. Compreenderemos mais à frente que mesmo com as novidades que se apresentam nas novas Igrejas, existe uma continuidade fundamental: o dualismo antropológico. Neste sentido, acreditamos ser mais propício aqui o prefixo *neo* do que o prefixo *pós* o qual fornece a ideia de ruptura total com as Igrejas mais antigas, o que não percebemos em se tratando do dualismo.

¹⁰³ ROMEIRO, *Decepcionados com a graça*, p. 41.

também na política¹⁰⁴. Este é um momento de transição do movimento pentecostal, que considera com maior importância a questão da cura divina, e que também, aos poucos, vai rompendo com algumas formas de comportamento e pregação, muito mais a partir da proposta do missionário canadense que ficou popularmente conhecido como *Bispo Roberto McAlister*.

O líder McAlister, falecido em 1993, é reconhecido como o fundador da *Igreja de Nova Vida*, no Rio de Janeiro. E é justamente a partir do contexto desta Igreja, na opinião de Paulo Romeiro¹⁰⁵, na passagem da década de 1960 para a de 1970, que se catalisa uma nova maneira de ser pentecostal no Brasil. Hoje, mais claro está que McAlister, entretanto, não deve ser considerado necessariamente o fundador do neopentecostalismo¹⁰⁶.

Um fato a ser considerado de antemão é que, em seu estabelecimento, as Igrejas protestantes, como por exemplo, a Igreja Batista e a Igreja Presbiteriana do Brasil, não deram conta de um trabalho evangelizador efetivo entre as massas populares, concentrando-se mais entre a classe média. Com tantos recursos, essas Igrejas não conseguiram evangelizar os pobres. Assim, diante dessa lacuna, o pentecostalismo clássico se aproximou mais dos pobres, e por isso, na antiga comunidade pentecostal, o pobre encontrou quem o valorize, o chame pelo nome, somando-se a isso uma experiência de conversão por um encontro com Deus, uma redescoberta da Bíblia, uma nova harmonia conjugal adquirida, um abandono dos vícios, etc.¹⁰⁷.

Os primeiros pentecostais no Brasil historicamente ministraram entre as classes mais carentes. Suas igrejas foram plantadas em comunidades pobres, nas periferias e nos vilarejos, pelo Brasil todo. Durante os primeiros 40 a 50 anos após o início do Movimento Pentecostal no país, as classes média e alta deixaram de ser alcançadas pelo pentecostalismo. As igrejas que mais tiveram relevância entre essas classes foram a Presbiteriana e a Anglicana, como também a Batista, a Metodista e a Congregacional, embora em escala menor¹⁰⁸.

¹⁰⁴ PASSOS, *Pentecostais*, p. 92.

¹⁰⁵ ROMEIRO, *Decepcionados com a graça*, pp. 44-45.

¹⁰⁶ MCALISTER, *Neopentecostalismo*, pp. 37-48. O autor da obra indicada aqui, filho de Roberto McAlister e, até o momento dessa pesquisa, líder nacional da *Aliança das Igrejas Cristãs Nova Vida*, escreveu justamente para esclarecer um mal entendido entre alguns pesquisadores, de que Roberto seria o pai das Igrejas neopentecostais, cujas várias de suas doutrinas o próprio certamente abominaria, se estivesse vivo.

¹⁰⁷ MOURA, *O pentecostalismo como fenômeno...*, p. 87.

¹⁰⁸ MCALISTER, *Neopentecostalismo*, p. 40.

O crescimento da Igreja Assembleia de Deus, por exemplo, ficou restrito às massas populares e pobres, não havendo então uma mensagem evangélica contextualizada diante de classes sociais de padrões intelectuais, profissionais e capitais mais elevados. Também é dito que o movimento pentecostal clássico foi e ainda é marcado pela predominância de algumas manifestações no culto que afastaram as pessoas de classes mais privilegiadas economicamente¹⁰⁹. Desta forma, a mensagem de novos pregadores que buscavam novamente as classes média e rica veio a calhar nos idos de 1970, com uma proposta mais interessada neste padrão de ouvintes, através de um modelo de culto que procurou resgatar de alguma forma a centralidade de uma pregação bíblica, possibilitando ainda uma liturgia que estivesse mais focalizada na mensagem da palavra de Deus do que apenas em manifestações extáticas. A cidade do Rio de Janeiro foi o berço dessa nova orientação evangélica pentecostal desde essa época.

As mudanças são significativas em vários aspectos eclesiais. As novas denominações que surgem promovem certo impacto por causa da liturgia, do modelo de governo eclesiástico adotado (episcopal), da pregação, e de costumes mais flexíveis diante da sociedade secularizada. Destaca-se que entre os novos adeptos de classes sociais mais elevadas, adeptos presentes desde já nestas novas comunidades, predominam um pragmatismo e um materialismo quase inconscientes, oriundos de tendências culturais dos Estados Unidos, presentes inclusive na liderança do próprio Bispo Roberto McAlister¹¹⁰.

As maiores, ou mais destacadas denominações conhecidas pelo rótulo de *neopentecostais* são hoje a *Igreja Universal do Reino de Deus*, fundada por Edir Bezerra Macedo, Romildo Soares, conhecido como R.R. Soares, e por Roberto Lopes¹¹¹, em 9 de julho de 1977, e a *Igreja Internacional da Graça de Deus*, fundada por Romildo Soares, em 1980. Todos esses líderes tiveram passagem pela Igreja de Nova Vida em sua juventude.

¹⁰⁹ MCALISTER, *Neopentecostalismo*, p. 41.

¹¹⁰ Ibid.

¹¹¹ *Roberto Augusto Lopes*, um dos fundadores da Igreja Universal, foi católico e umbandista antes de tornar-se evangélico. Dirigiu a reunião de ordenação de Edir Macedo ao bispado em 1980. Daquele ano até 1984, Lopes foi dirigente da primeira sede da Igreja na cidade de São Paulo, e em 1986 venceu o pleito eleitoral como deputado federal pelo PTB do Rio de Janeiro com expressiva votação, mas no ano seguinte, deixou a Universal e voltou à Igreja de origem, a Nova Vida. Este fato favoreceu a liderança absoluta de Edir Macedo na Igreja Universal até o presente, visto que Roberto Lopes exerceu considerável liderança e influência desde o estabelecimento da denominação. Cf. MARIANO, *Neopentecostais*, pp. 55-56.

Grandes são a ruptura e a descontinuidade existentes entre essas Igrejas e as antigas Igrejas pentecostais. A partir de agora passaremos a tomar a Igreja Universal (usaremos a sigla *IURD* para identificá-la) como exemplo para mostrar algumas áreas principais em que houve tal ruptura com o pentecostalismo clássico e a continuação de uma orientação antropológica dualista.

Na área de liturgia, por exemplo, vemos que a referida denominação promove um culto que ao mesmo tempo em que é repleto de simbolismo e *prodígios*, também se caracteriza por certa simplicidade, uma vez que o bispo ou pastor, dirigindo a reunião do começo ao fim, desde a oração inicial até os longos períodos de pedido de ofertas, realiza o culto praticamente sozinho. A direção do culto prescinde de corais, grupos, bandas e cantores¹¹², diferentemente do culto pentecostal antigo.

Em relação ao governo eclesiástico, o líder fundador da denominação em questão se tornou bispo, com uma administração centralizadora de poder, em torno a sua própria pessoa. Essa centralização vai sendo justificada por suas ações carismáticas e por sua linguagem popular, acessível e persuasiva. Não apenas os de status social mais elevado são atraídos pela pregação de Bispo Macedo, em seus grandes templos metropolitanos, mais ainda, os simples e de baixa renda também se fazem presentes nas reuniões, nas quais se receberia a benção do bispo, a cura do corpo, a prosperidade financeira mediante o sacrifício das contribuições, pois, afinal, ele e seus pastores auxiliares são considerados os verdadeiros homens santos, *ungidos* de Deus. A exacerbação do governo episcopal adotado por Macedo¹¹³ em 1980 se fez distanciar da estrutura eclesiástica seguida por Igrejas pentecostais mais antigas.

Outra ruptura diz respeito ao conteúdo da pregação, que, no caso da IURD, mesmo repetindo algumas ideias centrais ligadas à antropologia¹¹⁴ ou à

¹¹² MARIANO, *Neopentecostais*, p. 57.

¹¹³ Diferentemente de seu primeiro mentor, Roberto McAlister, ordenado Bispo da Igreja de Nova Vida em 1976, pelo Rev. David Dupleiss e Rev. John Mears. Veja o relato completo em MCALISTER, *Neopentecostalismo*, pp. 113-124. Macedo praticamente impôs o título a si próprio e a seu antigo parceiro Roberto Augusto Lopes em 1980, sem referência a alguma aclamação de sua igreja ou testemunhas. Ver BETTENCOURT, *Crenças, Religiões...*, p. 54.

¹¹⁴ Para esta pesquisa, não foi encontrado nenhum indício teológico que negasse substancialmente a antiga doutrina da tricotomia nos textos oficialmente ligados à IURD, havendo, no mínimo, uma continuidade de pensamento entre a Assembleia de Deus e a Igreja Universal neste quesito. Quanto à questão antropológica das bases deste recente pentecostalismo, Paulo Romeiro indica que para os pregadores da prosperidade e da confissão positiva, “a natureza humana é espírito,

teologia¹¹⁵, muda essencialmente o tom do discurso outrora promovido pelos pentecostais clássicos. Desenvolvem-se aqui a questão da chamada *teologia da prosperidade* e a constante ênfase retórica em torno da ação maléfica de seres demoníacos sobre o homem. Busca-se a intervenção instantânea de Deus, curativa ou exorcista, como que *de fora* do homem, através do conhecido lema *pare de sofrer*¹¹⁶. Especialmente nessa questão, se percebe não necessariamente uma novidade entre os pentecostais, mas uma forte acentuação, tanto do já existente dualismo cósmico *Deus e diabo*¹¹⁷, como também do *apelo à política*, com o argumento de que Deus deva triunfar também nesta área, através da representação de políticos evangélicos nos setores seculares. Paralela à IURD em termos de sucesso eleitoral se encontra também a representação de políticos oriundos da Assembleia de Deus, tendo como pano de fundo primário a luta por maiores espaços e pela manutenção de concessões na mídia televisiva, desde a eleição de 1982, caracterizando um pleito efetivado por motivações não desinteressadas nem tampouco nobres¹¹⁸.

Esclarecido está que o elemento teológico e prático que chama maior atenção em se tratando do estabelecimento da IURD no Brasil diz respeito ao tema da *teologia da prosperidade*, termo cunhado pelos estudiosos do neopentecostalismo há pelo menos duas décadas ou pouco mais¹¹⁹.

alma e corpo, porém é mais fundamentalmente espírito”. Ver ROMEIRO, *Decepcionados com a graça*, p. 91.

¹¹⁵ Ari Oro destaca resumidamente a continuidade e a descontinuidade entre a doutrina pentecostal clássica e a neopentecostal. Ver A.P. ORO, Neopentecostalismo: magia e dinheiro (artigo), in: *Ilha*, v.3, n.1, Florianópolis, nov. 2001, p. 73.

¹¹⁶ MARIANO, *Neopentecostais*, p. 59.

¹¹⁷ A dissociação dos pentecostais antigos em relação ao mundo é justificada por eles a partir de uma visão de mundo como algo dominado pelo demônio, e do qual se deve buscar a libertação, e não o envolvimento. Jesus Cristo é encarado como um protetor em relação aos ataques do maligno, e seu poder contrastado com o de *falsos* protetores populares como *Zé Pelintra*. Ver MOURA, *O pentecostalismo como fenômeno...*, p. 83.

¹¹⁸ MARIANO, *Neopentecostais*, p. 91. Entretanto, apesar dessa situação, para não cairmos num outro dualismo, é preciso levar em consideração a possibilidade de um diálogo entre cristianismo e política, à luz do contexto sócio-histórico e econômico vivido no Brasil nas últimas décadas, assim como foi procurado por teólogos da libertação, pela teologia da missão integral, e por outros teólogos cristãos no Brasil. Um esclarecimento razoável sobre o assunto pode ser encontrado em R. CAVALCANTI, *Cristianismo e Política*. Teoria bíblica e prática histórica, 2ª Ed., Rio de Janeiro, Vinde; São Paulo, Corpo de Psicólogos e Psiquiatras Cristãos, 1988, pp. 161-210.

¹¹⁹ P. ROMEIRO, *Supercrentes: o evangelho segundo Kenneth Hagin, Valnice Milhomens e os profetas da prosperidade*, São Paulo, Mundo Cristão, 2007. Esta obra foi lançada originalmente em 1993, quando da verdadeira *explosão de inovações* no universo pentecostal brasileiro.

É necessário, antes de tudo, afirmarmos que quando o assunto é uma Igreja considerada neopentecostal, não se pode inferir daí uma teologia original, e nem mesmo com uma única raiz ancestral. Trata-se, na verdade, do fato de que:

Sob a liderança de líderes carismáticos, cada grupo escolhe em que crer, dando ao movimento um perfil fragmentado. Com isso, cada igreja investe no que mais lhe interessa. Algumas desenvolvem ministério de cura e libertação; outras, de batalha espiritual, cura interior, espíritos territoriais, mapeamento espiritual e prosperidade financeira. Uma das propostas principais da maioria de seus pregadores é banir da vida humana a doença, a pobreza e todo tipo de sofrimento. Com isso, pretendem introduzir nova geração de fiéis – rica e fisicamente saudável¹²⁰.

Essas ideias de saúde total e busca por Deus em função das riquezas possuem lugar privilegiado numa teologia da prosperidade. Esta, por sua vez, tem como central a ideia chamada *Confissão Positiva*, doutrina de cunho altamente dualista, mágico e espiritualista, influenciada pela seita chamada *Ciência Cristã*, e cujo pensamento foi desenvolvido na Igreja evangélica através do norte-americano *Essek William Kenyon*, pelos inícios do século vinte, nos Estados Unidos¹²¹.

Logo, pode-se dizer então que a pregação do pentecostalismo brasileiro recentemente tomou um rumo bem diferente, ou praticamente *inverso*, daquele preconizado em sua versão clássica.

Outra característica dos neopentecostais reside no rompimento com a ideia de busca da salvação pelo ascetismo de rejeição do mundo. Com isso, contrariam frontalmente a velha proposição pentecostal (forjada quando os crentes não contavam em seu meio com segmentos de classe média e muito menos com empresários, políticos, artistas e atletas de renome) de que a existência terrena do verdadeiro cristão seria dominada pela pobreza material e pelo sofrimento da carne. Invertem a postura pentecostal tradicional de rejeição à busca da riqueza, ao livre gozo do dinheiro, de status social e dos prazeres deste “mundo”. Em seu lugar pregam a Teologia da Prosperidade, doutrina que, grosso modo, defende que o crente está destinado a ser próspero, saudável e feliz neste mundo. E, com isso, em vez de rejeitar o mundo, os neopentecostais passaram a afirmá-lo¹²².

Sendo assim, essa forma de pensar e pregar criou raízes profundas entre os líderes e adeptos da IURD e de tantas outras Igrejas, pois o que acontece aí pode

¹²⁰ J.B. LIBÂNIO – C. CUNHA, *Linguagens sobre Jesus 1: As linguagens tradicional, neotradicional pós-moderna, carismática, espírita e neopentecostal*, São Paulo, Paulus, 2011, p. 81.

¹²¹ ROMEIRO, *Supercrentes*, pp. 22-25.

¹²² MARIANO, *Neopentecostais*, p. 44.

ser visto como uma espécie de *reversão dialética* do dualismo antropológico de que falamos acima.

2.2.1 Reversão dialética do dualismo?

O que queremos dizer com *reversão dialética do dualismo*? Essa tese tem sido trabalhada pelo autor o qual estudaremos com maior profundidade no próximo capítulo, e aqui já adiantaremos um conceito antropológico a respeito do dualismo que este autor desenvolveu bastante. Por *reversão dialética* entendemos que se trata de uma tentativa ineficaz de superação do dualismo¹²³, em nosso caso o dualismo alma x corpo, no qual a alma é mais valorizada numa relação de oposição e exclusão dos valores da corporeidade, gerando, por exemplo, uma espiritualização excessiva da vida humana, e uma prática constantemente orientada ao ascetismo, como vimos entre os pentecostais clássicos.

O que os movimentos pentecostais surgidos nas últimas décadas tentaram fazer foi justamente, e apenas, inverter a ordem dos polos, e através de tal inversão se percebe agora a corporeidade em destaque e supervalorizada, e não só, mas também a subjetividade fechada, a estética, o materialismo e o capitalismo mui valorizados, enquanto as dimensões espirituais, religiosas, relacionais e sociais do humano serão mal articuladas, ou, o que é mais claro, estas dimensões serão reorientadas a serviço do bem-estar físico e material. É isso que deixa transparecer a pregação neopentecostal no que tange à teologia da prosperidade e à confissão positiva, a saber, um dualismo mantido, com polos apenas invertidos.

Portanto, a situação atual do pentecostalismo, numa síntese entre a mais antiga e esta mais recente tendência, apontada por Wanderley Rosa, se mostra um tanto ambígua.

A ética pentecostal é anti-mundana. Mas a palavra é voltada para as questões do “mundo”. Ela penetra o cotidiano das pessoas. Embora demonizado, são valores deste “mundo” que são ambicionados: a casa própria, o carro do ano, viagens... Elabora-se uma espécie de cultura evangélica alternativa. As manifestações culturais da sociedade são rejeitadas. Dança, música, cinema, televisão, shows,

¹²³ A.G. RUBIO, *Unidade na Pluralidade*. O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs, 3ª Ed., São Paulo, Paulus, 2001, p. 104.

determinados espaços são coisas do diabo. Essa cultura evangélica alternativa visa preencher essas lacunas¹²⁴.

Assim, o apreço recai sobre o político que é *servo de Deus*, a música que é *gospel*, o filme que é cristão, os novos espaços de encontro que são evangélicos, etc. Diante disso, de uma forma geral, é natural que muitos evangélicos sintam certo *orgulho* de seu crescimento numérico, da projeção na mídia e da ocupação de cargos políticos¹²⁵. Mas o problema persiste, e agora com outro rosto. Materialidade e corporeidade, com seus padrões estéticos e exteriores estereotipados, assumem a ponta absoluta no modo de se vivenciar a existência humana, a partir dessa orientação neopentecostal, a qual se impõe de uma forma tal que identifica um insucesso financeiro de uma pessoa com *falta de fé* ou *ação do demônio*.

Levemos em conta que Igrejas protestantes históricas e pentecostais clássicas também se tornaram *neopentecostais* em suas práticas, na medida em que motivadas tão somente por crescimento numérico e, sobretudo, financeiro:

Sem percebermos, a Teologia da Prosperidade fisionomizou muitos, pelo menos em parte. A partir do momento em que reclamamos contra Deus por não vivermos de bem com a vida, já partilhamos do espírito neopentecostal. Antigamente os cristãos sabiam o que era sofrer com fé num Deus que no fim resgatava toda a sua criação. Hoje, qualquer privação ou mal-estar é visto como uma falha da nossa fé. É uma mentira neopentecostal e deve ser identificada como tal¹²⁶.

Para João Batista Libânio, o pentecostalismo, tanto em sua versão primária quanto a recente, baseia suas propostas na dicotomia clássica entre espiritual e material¹²⁷. Em termos teológicos, o mesmo autor afirma a ligação da Igreja Universal com o neoliberalismo econômico, mediante a teologia da prosperidade que sobejamente acentua o âmbito material da existência humana. A denominação:

Concebe a vida religiosa como uma transação financeira com o céu. Recorre a ela para pedir e exigir que os fiéis façam ofertas sempre maiores. Assim receberão de

¹²⁴ ROSA, *O dualismo na teologia cristã*, p. 144.

¹²⁵ M.A.J. SANTOS, Realidade e caminhos alternativos para a Igreja brasileira, in: A.S. ROCHA et al., *Repólicas evangélicas à religiosidade brasileira*, São Paulo, Vida Nova, 2004, p. 124.

¹²⁶ MCALISTER, *Neopentecostalismo*, p. 46.

¹²⁷ LIBÂNIO, *A religião no início...*, p. 171.

Deus ainda mais bênçãos e riqueza, vida longa e próspera. A palavra de Deus é posta a serviço de alcançar e produzir tais efeitos¹²⁸.

Unida à prosperidade econômica está uma noção de religiosidade que busca o poder aqui no mundo, e por isso seu envolvimento político não procura uma efetiva transformação social, e sim uma forma de instaurar o combate do *bem* contra o *mal*, sem abertura ao pluralismo, estabelecendo uma ideia do bem que se identifica com os ideais particulares da própria Igreja¹²⁹.

Substancialmente, temos nessa realidade uma hipótese que explica o que falamos há pouco, a legitimação dos novos espaços *gospel* em meio ao espaço *secular*. Logo, ao mesmo tempo em que ainda se critica a secularidade, ela é afirmada outra vez.

2.2.2 Uma questão de dimensão pastoral

Como resultado do discurso neopentecostal representado por denominações como a IURD, temos, de acordo com a síntese de Libânio e Cunha, pelo menos três tendências significativas do ponto de vista pastoral. Primeiro, uma passagem *da ética para a estética*, na qual o belo é melhor do que o certo¹³⁰. Depois, *da palavra pregada para a emoção anunciada*, no reducionismo da reflexão bíblica em direção a um maior extravasar unilateral das emoções humanas¹³¹. E em terceiro lugar, *do vocacional para o gerencial*, numa estranha eclesiologia que vê a comunidade dos fiéis como uma organização empresarial com metas numéricas a serem alcançadas¹³². A hipótese daqui subjacente é que mais *reversões dialéticas* do dualismo antropológico vão acontecendo, além da relação excludente entre corpo e alma.

Outro exemplo do contexto pastoral neopentecostal diz respeito ao fato de que dificilmente se mantém uma agenda de evangelização para os pobres, visto que a ênfase da terceira onda pentecostal é predominante direcionada ao

¹²⁸ LIBÂNIO, *A religião no início...*, pp. 155-156.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 156.

¹³⁰ LIBÂNIO – CUNHA, *Linguagens sobre Jesus I*, p. 87.

¹³¹ *Ibid.*, p. 88.

¹³² *Ibid.*

consumismo, dirigindo então sua ação evangelizadora às classes mais altas da sociedade¹³³.

Mais ainda, como já indicamos anteriormente, vem se constatando há tempos que os envolvimento de membros da IURD e de outras Igrejas evangélicas com a política brasileira, na maioria dos casos, longe estão de priorizar uma defesa dos oprimidos ou da luta contra as injustiças sociais e sistemas políticos opressores¹³⁴. Antigamente, os pentecostais não se envolviam diretamente em questões políticas, e hoje, os novos movimentos aprenderam a se envolver, mas, ao que tudo indica, apenas para defender interesses próprios do grupo dos evangélicos, e não do povo como um todo.

Após olharmos rapidamente para as consequentes questões de ordem pastoral na referida denominação, diante dos problemas teológico-sociais brevemente expostos, então passemos à conclusão do capítulo.

2.3

Síntese conclusiva

Vimos nas abordagens do presente capítulo como se desenvolve, em suma, a orientação antropológica da teologia pentecostal no Brasil, em suas frentes mais destacadas, como a Igreja Assembleia de Deus, representando o pentecostalismo clássico, e a Igreja Universal do Reino de Deus, representando o chamado neopentecostalismo.

Destacamos aqui, sobretudo, um problema de grande envergadura histórica, chamado de dualismo antropológico, o qual ainda se mostra presente no discurso e na práxis de grandes Igrejas pentecostais. Lembremo-nos da ruptura que é feita pela teologia pentecostal entre espírito, alma e corpo, entendidos como partes do ser humano (tricotomia), criando até mesmo um argumento de instrumentalização e de subordinação da corporeidade em relação à alma, se bem que no caso do neopentecostalismo podemos falar numa espécie de reversão dialética deste dualismo, recolocando a corporeidade e o sensível num lugar de destaque,

¹³³ ROMEIRO, *Decepcionados com a graça*, p. 205. Aí o autor menciona o exemplo da Associação de Homens de Negócios do Evangelho Pleno (ADHONEP), organização *paraeclesiástica* evangélica, que se propôs a reunir empresários e representantes de vários setores, e onde certamente não há espaço para as pessoas de porte financeiro inferior.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 205.

reafirmando questões políticas, econômicas, do status financeiro, da cura do corpo, mediante uma teologia da prosperidade, adaptando pensamentos esotéricos de confissão positiva a uma linguagem evangélica, sendo que desde então até “o mercado é *transcendentalizado*, isto é, elevado à condição de sobre-humano absoluto. É o ídolo”¹³⁵.

A partir da problemática levantada aqui, veremos no próximo capítulo a contribuição de um autor que até o momento de nossa pesquisa produziu significativamente no intuito de resgatar uma antropologia de integração das dimensões humanas, procurando ainda, com profundidade, superar o dualismo antropológico que se enraizou amplamente no contexto do cristianismo. Seu nome é Alfonso García Rubio.

¹³⁵ ALENCAR, *Protestantismo tupiniquim*, p. 112.