

4

Por uma experiência pentecostal integrada?

O que pretendemos buscar partindo desse título é primeiramente responder a questão: é possível ser um cristão *pentecostal* sem ser *dualista*? Em que sentido, sim ou não? Existirão alternativas teologicamente válidas para a superação dos dualismos antropológicos na base das ideias do movimento pentecostal brasileiro, sem que este tenha de prescindir de suas experiências que o caracterizam fundamentalmente?

Para responder as perguntas acima, propomos aqui um caminho em nossa pesquisa que proporcionará algumas hipóteses que ficarão abertas à crítica, pois tivemos que assumir o risco que comporta essa etapa final da pesquisa, dada desde já a escassez de bibliografia suficientemente teológica para uma conclusão bem definida. Contudo, não fugiremos de sugerir ao menos uma proposta válida à luz da antropologia cristã.

Começaremos pelo aspecto da cosmovisão na qual o pentecostalismo clássico se enraizou. A partir de agora, destacaremos a *Igreja Assembleia de Deus*, pela posição paradigmática com que, ao menos no nível teológico, ela influenciou as demais *ondas* e Igrejas pentecostais, antigas e recentes, no Brasil.

4.1

Cosmovisão dualista: imprescindível?

A visão de mundo da vertente pentecostal clássica no Brasil pode ser considerada confirmada e predominantemente dualista? Alguns autores diriam que sim, contudo, outros percebem mais um aspecto de *integração* do que de dualismo na cosmovisão pentecostal, quando se referem a contextos fora do Brasil. Veremos agora se esse dualismo é elemento imprescindível para a identidade pentecostal clássica, pelo menos em solo brasileiro.

Segundo Albano, o dualismo antropológico é marca da teologia pentecostal brasileira²⁷⁹, e não apresenta qualquer contra-argumento para essa hipótese²⁸⁰.

²⁷⁹ Para Albano, isso se acentua no pentecostalismo clássico.

²⁸⁰ ALBANO, *Dualismo corpo/alma...*, pp. 20-21.

Usando outros termos, o teólogo Alderi Souza de Matos também se posiciona em favor da hipótese de que o *ethos* de Igrejas pentecostais como a Congregação Cristã no Brasil seja de índole dualista, isto é, o pentecostalismo em suas primeiras representações no Brasil possui uma visão dualista da realidade²⁸¹. O mesmo autor relembra que, somada à influência histórica do puritanismo e do pietismo, predomina a influência da matriz metodista wesleyana sobre a forma de pensar pentecostal, pautada na busca pela experiência da perfeição cristã, sobressalente ainda nos chamados *movimentos de santidade*²⁸². Conforme Wanderley Rosa, mesmo com as contribuições positivas para a experiência religiosa protestante, John Wesley não superou o dualismo²⁸³.

Quanto ao caso específico da Igreja Assembleia de Deus no Brasil, não obstante a sua fragmentação e pluralidade atuais, seria bom considerarmos que uma visão de mundo dualista é também decorrente do próprio processo de formação da identidade dessa Igreja, uma vez que os missionários suecos que a estabeleceram já carregavam uma mentalidade sociologicamente *contracultural*, desde os problemas sociais e religiosos que enfrentaram em sua terra natal²⁸⁴. Após alguns anos de implantação da denominação, vão se destacando as lideranças pastorais das regiões norte e nordeste do Brasil. Então, conforme a indicação de Freston:

A mentalidade da AD [Assembleia de Deus] carrega as marcas dessa dupla origem: da experiência sueca das primeiras décadas do século, de marginalização cultural; e da sociedade patriarcal e pré-industrial do Norte-Nordeste dos anos 30 a 60²⁸⁵.

Logo, não há como entender o que é a Assembleia de Deus sem se entender as marcas de sua trajetória²⁸⁶. Por isso, mais algumas linhas serão necessárias para tratar mais detalhadamente da formação dessa pentecostal visão de mundo. Podemos agora aprofundar um pouco mais a noção de formação histórica do pentecostalismo como um todo.

²⁸¹ Cf. A.S. MATOS, O movimento pentecostal: reflexões a propósito de seu primeiro centenário (artigo), in: <http://www.mackenzie.br/6982.html>, acesso em 03/09/2013, 14:57h.

²⁸² Ibid. Assim também ALBANO, *Dualismo corpo/alma...*, p. 19; PASSOS, *Pentecostais*, pp. 31-34.

²⁸³ ROSA, *O dualismo na teologia cristã*, p. 104.

²⁸⁴ FRESTON, Breve história do pentecostalismo brasileiro, in: ANTONIAZZI et al., *Nem anjos nem demônios*, p. 78.

²⁸⁵ Ibid., p. 84. Inserção nossa, entre colchetes.

²⁸⁶ Ibid., p. 76.

Numa análise de contexto mais amplo do que esse aqui abordado, o conhecido estudioso Walter Hollenweger destaca as raízes históricas do pentecostalismo em cinco aspectos²⁸⁷: uma raiz oral negra, uma raiz católica, uma evangélica, uma raiz crítica e outra ecumênica. Para esse autor, uma das características da herança católica na formação do pentecostalismo consiste na visão pela qual:

A realidade é dividida em dois campos: um ‘natural’ e outro ‘sobrenatural’, como no catolicismo pré-conciliar. No campo natural dominam as leis naturais; no campo sobrenatural, as leis sobrenaturais, que são articuladas pelos ‘bispos’. Mas aqui, alguns ‘bispos’ chegam a enunciados contraditórios, o que resulta nas muitas divisões da Igreja²⁸⁸.

Essa ruptura entre natural e sobrenatural pode ser considerada dualista, enquanto conduzir à fuga e à rejeição do mundo natural visto como algo em si mesmo negativo. Já compreendemos anteriormente sobre a tendência de oposição entre espiritual e material fortemente acentuada nos pentecostalismos brasileiros²⁸⁹.

Em contrapartida, remetendo-se ao contexto geográfico norte-americano, Cheryl Bridges Johns compreendeu que no âmbito das experiências de *cura e libertação* do mal, nos cultos pentecostais mais antigos, a visão pentecostal do mundo se estabelece não como acrítica, mas como ela chama: “para-crítica”²⁹⁰, rompendo com elementos constituintes da cosmovisão moderna.

A autora destaca que na base do culto pentecostal existe uma visão de mundo *teocêntrica* e *transracional*, e ela chega a utilizar inclusive a expressão *holística* para designar essa concepção²⁹¹. Em outras palavras, Cheryl Johns entende que uma concepção em que a ação de Deus é percebida em todos os aspectos da vida humana e do mundo (visão teocêntrica), e a aceitação de que a

²⁸⁷ W.J. HOLLENWEGER, De Azuza-Street ao fenômeno de Toronto: raízes históricas do movimento pentecostal (artigo), in: *Concilium* 265, 1996/3: Ecumenismo, Petrópolis, Vozes, 1996, pp. 8-15.

²⁸⁸ Ibid., p. 11.

²⁸⁹ No item 2.2.1 de nossa pesquisa, citamos João Batista Libânio, e como este autor identifica em todos os pentecostalismos brasileiros a dura separação entre o espiritual e o material. Cf. LIBÂNIO, *A religião no início...*, p. 171.

²⁹⁰ A partir desta intuição da autora, entendemos que o pentecostalismo resgatou o valor do sagrado, aproximando a realidade corporal e a espiritual, mas não ficou claro até que ponto isso significa uma superação do dualismo, ainda que em início, ou se é mais uma forma de reversão dialética.

²⁹¹ C.B. JOHNS, Cura e libertação – perspectiva pentecostal (artigo), in: *Concilium* 265, Op. Cit., pp. 56-60.

verdade não se limita à razão (visão transracional) aparecem em certo nível no pentecostalismo. Entretanto, questionamos aqui se a posição desta autora, que defende essa cosmovisão que aparentemente supera o dualismo moderno, de fato não se aplicaria mais às manifestações carismáticas do culto (ou expressões do culto) do que propriamente ao pensamento e prática cotidiana dos pentecostais. Voltaremos a essa autora mais adiante.

Diante do que foi levantado até aqui, vemos que não se sabe até que ponto a visão pentecostal de mundo no Brasil teria superado o dualismo, e nem se há condições reais para isso. Outro exemplo clássico, em termos de noção de tempo: a ênfase de muitas Igrejas ainda recai num tempo e espaço *apocalípticos*, gerando a falta de efetividade em ações sociais mais significativas no Brasil. Esse, todavia, não é o caso do movimento pentecostal em outros países onde já houve maior contribuição de teólogos e líderes de Igrejas pentecostais engajadas no labor pela transformação social²⁹².

Tendo em vista a pluralidade não só de Igrejas, mas também de posicionamentos teológicos dentro do movimento pentecostal como um todo e em cada Igreja que o representa, vamos voltar a perceber agora se a formação da identidade e da doutrina oficial das Assembleias de Deus no Brasil, paradigmática teologicamente para grande parte dos pentecostalismos brasileiros, mostrará um dualismo imprescindível, impossível de ser superado.

4.1.1

A identidade eclesial

Vimos acima que o *ethos* da Assembleia de Deus pode ser considerado um *ethos sueco-nordestino*²⁹³. É a partir desse horizonte que devemos compreender o desenvolvimento da identidade eclesial dos *assembleianos*. No cerne dessa identidade existe um histórico que em vários aspectos se cristalizou na

²⁹² Hollenweger relembra que há décadas líderes e teólogos pentecostais em alguns países como Estados Unidos, países latinos, Croácia, Alemanha, França e África do Sul, por exemplo, têm se esforçado em lutar por contribuições teológicas, ecumênicas (na aproximação das Igrejas cristãs) e sócio-políticas, dando passos significativos nesses aspectos, até mais do que outras Igrejas protestantes. Cf. HOLLENWEGER, *Da Azuza-Street ao fenômeno de Toronto*, pp. 8-20.

²⁹³ Ver nota n. 285. Cf. ainda: ALENCAR, *Assembleias de Deus*, pp. 107-113.

mentalidade de seus líderes ao longo dos mais de cem anos de existência dessa Igreja brasileira²⁹⁴.

As duas formas de pensar e de comportamento, a dos missionários suecos, e dos novos pastores nortistas e nordestinos, somadas à influência histórica mais antiga dos movimentos de santidade dos séculos anteriores, foram massificando o dualismo na forma de antagonismo quanto à participação na cultura secular e nos meios sociais, por parte dos pentecostais da antiga Assembleia de Deus no Brasil. Isso se evidencia, por exemplo, na predominância do sexo masculino nos cargos de liderança²⁹⁵, em sistema vitalício de pastorado, e ainda repercutindo em certos posicionamentos políticos que vão do extremo do “apoliticismo” ao apoio incondicional ao governo estabelecido, sem qualquer incentivo à militância, todas essas coisas acontecendo, sobretudo, em tempos de ditadura militar²⁹⁶.

A recente pesquisa sociológica feita por Gedeon Alencar é de grande contribuição para a caracterização da principal Igreja pentecostal brasileira. Ele lembra que determinados costumes foram *dogmatizados* como biblicamente corretos, e isso não se configurou de forma simples e rápida, mas em meio a muitas questões e tensões, principalmente com os líderes pentecostais norte-americanos, que contribuíram num segundo momento do pentecostalismo clássico brasileiro. Tais eram tidos como liberais nos *usos e costumes*, e também eram sempre mais favoráveis à formação teológica dos novos pastores²⁹⁷.

No início do século vinte, numa região do Brasil de contexto social onde predominava a pobreza e a marginalização, o rol de membros da Igreja Assembleia de Deus foi se constituindo por pessoas que anteriormente não conseguiram se identificar com a missa católica em latim, nem com os pastores protestantes de linguagem etérea, nem ainda com os cultos afros ainda muito perseguidos politicamente. Por isso, Alencar explica que ocorre uma espécie de *síndrome do marginal*²⁹⁸. Nesse sentido, vários seringueiros, operários, escravos libertados, analfabetos, desempregados, buscaram seu espaço dentro da nova

²⁹⁴ Levando em consideração que o nome Assembleia de Deus foi adotado não em 1911, como alguns podem pensar, mas somente em 1918. Cf. ALENCAR, *Assembleias de Deus*, p. 62.

²⁹⁵ Principalmente, a partir das decisões da primeira Convenção Geral das Assembleias de Deus, em Natal, Rio Grande do Norte (1930). Cf. *Ibid.*, pp. 124-125.

²⁹⁶ *Ibid.*, pp. 109-113.

²⁹⁷ *Ibid.*, pp. 92-93, 104.

²⁹⁸ ALENCAR, *Assembleias de Deus*, p. 139. Esta *síndrome* certamente tem muito a ver com o primeiro pentecostalismo norte-americano. *Ibid.*, pp. 29-30

comunidade, por meio de uma experiência espiritual diferenciada, e isso não os arrancava da situação de marginalização cultural. Aceitavam e vivenciavam essa marginalização de maneira bem diferente²⁹⁹, conscientes de que participavam da construção de algo *novo* e *maravilhoso*, que atualizava a experiência fundante dos apóstolos no Pentecostes (Atos 2). No fundo, isso trata de uma identidade *reacionária* diante das demais Igrejas e da sociedade brasileira. A visão que esses crentes tinham de si mesmos poderia ser comparada com as outras Igrejas da seguinte maneira:

Os demais líderes protestantes eram “cultos, sábios”, as “igrejas denominacionais” eram ricas e importantes, mas estavam em vantagem? Na visão assembleiana, este *status* era ruim ou não “bíblico”. Ser “bíblico” é ser pobre, perseguido, simples, não culto, pois assim – e somente assim, podia-se ter identificação com a igreja dos Atos dos Apóstolos e, ainda mais, com o próprio ministério de Jesus³⁰⁰.

Uma identidade assembleiana foi sendo construída numa perspectiva de profunda marginalização social, econômica e cultural. Além dessa questão do posicionamento frequentemente marginal (e reacionário), são destacados por Alencar ainda outros pontos característicos da identidade da Assembleia, em sua época de implantação: um discurso de negação do mundo com seu correspondente *escatologismo*, uma aversão a mudanças internas, uma liderança massificada com doutrinação que buscava ser homogênea, e um sistema de governo episcopal vitalício³⁰¹.

4.1.2

Escatologia e apocalíptica: legitimadoras do dualismo?

Falando em *escatologismo*, a doutrina escatológica predominantemente defendida por pastores das Assembleias de Deus tem grande dívida para com o sistema de pensamento conhecido como *dispensacionalismo*, popularizado no século 19, por John Darby e Cyrus Scofield, nos Estados Unidos³⁰². Percebe-se

²⁹⁹ ALENCAR, *Assembleias de Deus*, p. 140. Vale conferir ainda outra boa contribuição em: A. ROCHA – A.M. TEPEDINO, Vindos desde as margens do mundo. Uma leitura do pentecostalismo a partir das teorias da marginalidade (artigo), in: *Perspectiva Teológica* 43, n. 119, Belo Horizonte, FAJE, Jan.-Abr. 2011, pp. 37-53.

³⁰⁰ ALENCAR, *Assembleias de Deus*, pp. 140-141.

³⁰¹ *Ibid.*, pp. 141-150.

³⁰² Conforme a explicação de Henry Halley, a visão dispensacionalista se configurou como “sistema teológico que divide o tempo em sete períodos ou dispensações, que são etapas da

nessa proposta uma forte esquematização da ação de Deus na história humana através de períodos chamados de *dispensações*. Essa forma de pensar se relaciona diretamente à hipótese escatológica *pré-milenarista*, através da qual se especula que futuramente Cristo retornará e estabelecerá na terra um reino durante mil anos consecutivos, isso após o *arrebatamento* da Igreja e um período de *tribulação*.

Por entre as pregações e *hinos* pentecostais de representantes da denominação aqui estudada, ainda se ouvem palavras de apelo insistente a uma urgente conversão radical, tendo em vista a volta iminente de Jesus para arrebatá-la sua Igreja. Assim como na efervescente expectativa da *parusia* de Cristo em algumas comunidades cristãs primitivas (1Tes 4,13-18), o pentecostalismo antigo apareceu como um reavivar desses rumores escatológicos e apocalípticos, adotando um posicionamento ético que recaiu na desconsideração e negação deste mundo, experimentando sempre de novo a marginalidade já estabelecida. Acontece que agora, essa marginalidade não mais se reduz a um simples anonimato, enquanto o crente convertido na experiência pentecostal pudesse ir compensando sua situação de pobreza e dificuldades, através da participação ativa nos cultos da Igreja, pregando a Bíblia, ao dar o seu testemunho, cantar na Igreja, e mais tarde aprendendo a configurar suas convicções escatológicas por bases um pouco mais racionais, depois do surgimento dos *Institutos Bíblicos*. Vemos que no fundo, é como diz Alencar: “a teologia pentecostal assembleiana quer resgatar não o mundo, mas as pessoas do mundo”³⁰³. Percebe-se claramente o dualismo nesse plano de evangelização. Um hino da *Harpa cristã* diz: “P’ra mim é triste estar aqui, mui longe, sim, do Salvador, pois moram já com Ele ali, os salvos pelo Seu amor”³⁰⁴.

Interessante notar que não são poucos os autores a relacionar a escatologia pentecostal com sua ética e visão de mundo. Além de Gedeon Alencar, mencionado há pouco, vemos outro estudo, feito por João Décio Passos, para o

revelação progressiva de Deus. A questão principal no *dispensacionalismo* é que, na era da Igreja, o plano de Deus para os judeus é diferente do projeto que tem para a Igreja. Assim, os judeus passarão pela grande tribulação e se voltarão para Cristo durante esse período, ao passo que a Igreja será arrebatada antes da tribulação. No fim, judeus e gentios, lado a lado, comparecerão diante de Deus.”. Cf. H.H. HALLEY, *Manual bíblico de Halley*, São Paulo, Vida, 2001, p. 801.

³⁰³ ALENCAR, *Protestantismo tupiniquim*, p. 47.

³⁰⁴ Segunda estrofe de “Na mansão do Salvador” (Hino 271), in: HARPA CRISTÃ, 13ª Ed., Rio de Janeiro, CPAD, 2000. A Harpa Cristã é considerada até o presente momento o hinário oficial da liturgia tradicional das Assembleias de Deus no Brasil.

qual está premente na moral pentecostal o dualismo na luta entre o bem e o mal, que é uma imagem própria da linguagem apocalíptica.

A moral dos pentecostais [e neopentecostais] inscreve-se, antes de tudo, em um quadro de luta entre o bem e o mal dentro de um dualismo ontológico. Deus e suas forças mediadoras originam tudo o que é bom. O mal, ao contrário, tem sua origem no Demônio. Cabe ao fiel compactuar com o bem ou com o mal, mediante a aliança e o contrato. O pentecostalismo parece radicalizar esse dualismo fortemente enraizado na cultura religiosa popular e reformatá-lo em um novo mapa; adota-o como um querigma básico das pregações e rituais que circunscrevem o mal e oferecem o bem (...) ³⁰⁵.

Pergunta-se quem vai vencer no fim dessa luta entre bem e mal. Cabe a cada ouvinte responder subjetivamente, ao ser convidado a tomar a decisão de *aceitar Jesus*, e ter a sua vida livre do mal. Essa *libertação do mal* leva o crente a buscar entrar de uma vez nessa batalha espiritual, para libertar outros oprimidos. “Sair para evangelizar e dar testemunho de sua fé é interpretado como combate às hostes infernais no terreno do ‘inimigo’ (Satanás)” ³⁰⁶. Ou mais precisamente:

Em meio ao mundo, mas apartado dele, o sujeito é chamado a participar da grande batalha espiritual, verdadeira guerra cósmica de Jesus contra as hostes e potestades do exército de Satanás. Essa batalha ocupa toda a história e marcará o seu fim, no grande Armagedom. Os estudiosos deveriam, a propósito, analisar melhor esse *ethos* militar e belicoso e o modo como a espera reveste-se de um caráter de guerra santa, na qual o mundo é objeto de disputa e os troféus são as almas dos viventes ³⁰⁷.

Na citação acima, não ficou muito claro o que os autores quiseram dizer com a expressão “o mundo é objeto de disputa”, mas ao menos ficou clara a perspectiva para que novas pesquisas sejam realizadas no intuito de que se perceba a possibilidade de um *ethos* pentecostal não dualista, partindo desse âmbito de *guerra santa* entre o bem e o mal. Quanto à *batalha espiritual*, trata-se de uma visão que não é nova, pois já se apresentava como imagem presente no

³⁰⁵ J.D. PASSOS, A matriz católico-popular do pentecostalismo, in: J.D. PASSOS (org.), *Movimentos do Espírito*. Matrizes, afinidade e territórios pentecostais, São Paulo, Paulinas, 2005, p. 71. Inserção nossa, entre colchetes. No trecho citado, o autor não mostra uma distinção muito clara entre as ondas do movimento pentecostal brasileiro, identificando, a nosso ver, apenas os principais pontos de afinidade entre o pentecostalismo como um todo e o catolicismo popular. Compreendemos, no entanto, que as considerações direcionadas ao pentecostalismo clássico referem-se também ao neopentecostalismo, sobretudo no que diz respeito ao dualismo ontológico.

³⁰⁶ SOUZA, *Pentecostalismo*, p. 130.

³⁰⁷ OLIVA – BENATTE, Um século de pentecostes no Brasil, in: OLIVA – BENATTE (Orgs.), *Cem anos de Pentecostes*, pp. 56-57.

fervor dos primeiros cristãos, quando do processo da iniciação cristã, que era visto como um preparo do novo convertido para sua batalha contra os *espíritos maus*, seres imaginados por detrás das práticas de feitiçarias, idolatria e imoralidade dos habitantes das províncias romanas, práticas ainda comuns no segundo século cristão³⁰⁸.

Acrescentamos mais: para a compreensão da cosmovisão pentecostal clássica, é necessário ainda esclarecer que tanto o dualismo bem x mal, como também sua consequente escatologia, podem ser ainda melhor recapitulados sob o horizonte das presentes aspirações sociais dos pobres, como sugeriu Bernardo Campos:

Quando o pentecostal exalta o poder de Deus, apresentando-o como cura para os males presentes e sentidos de modo imediato, e recebe uma avalanche de adeptos, ele transfere para o transracional e para o ahistórico a aspiração de uma libertação latente nas camadas pobres, escondendo-lhes a possibilidade de se tornar autônomas pelas atividades sociais. Ao contrário, quando os dominados – crentes individuais ou grupos – começam a perceber que as carências, a pobreza e os males presentes brotam da própria ordem social, permeada de privilégios e desigualdades, são colocadas, sem dúvida, em confronto com a ideologia dominante, leiga e profana³⁰⁹.

Transferir para o *transracional* e *ahistórico* o anseio por libertação de estruturas sociais injustas acabou por fomentar o discurso de negação do mundo e de omissão dos movimentos sócio-políticos. Além disso, o antigo pentecostalismo brasileiro, adaptando-se em meio a um tenso contexto de duas guerras mundiais, entendeu que não havia alternativa a não ser ver esse mundo terreno como digno de aguardar sua repentina destruição. Assim sintetizou Alencar, quanto à negação do mundo pelos antigos membros da Assembleia de Deus:

A negação social nasce como resposta ao desprezo anterior dado pela sociedade (talvez não exatamente da sociedade, mas muito mais das outras igrejas) por sua pobreza e falta de *status*. Na impossibilidade de se alcançar o mesmo *status*, posição social, financeira e cultural, menospreza-se o *status* e opta-se por uma identificação mais nobre, porque é bíblica e espiritual. Como consequência disso, há uma exacerbação da escatologia: o mundo (este mundo culto, rico, cheio de

³⁰⁸ E.G. HINSON – P. SIEPIERSKI, *Vozes do cristianismo primitivo*. O cristianismo como movimento que celebra sua unidade na diversidade, feito por indivíduos comuns, rumo à institucionalização, São Paulo, Arte Editorial, 2010, p. 72.

³⁰⁹ B. CAMPOS, *Da Reforma Protestante à pentecostalidade da Igreja*. Debate sobre o pentecostalismo na América Latina, São Leopoldo, Sinodal; Quito (Equador), CLAI, 2002, p. 41.

vaidades) é decadente e avança para a destruição; sua destinação final, a destruição, está cada vez mais próxima e com ele todos os seus pertences. A igreja, portanto, proibia a leitura de jornais e revistas e condenava a instrução como coisas “mundanas” e desnecessárias porque o Senhor vem em breve. O que se impunha era o preparo para o iminente arrebatamento da igreja³¹⁰.

Sabemos que, com a *reversão dialética* do dualismo ocorrida no recente pentecostalismo, houve uma inversão de situação: da negação do mundo para a afirmação deste, isto é, a passagem de uma escatologia que enfatiza o céu e seus bens futuros para uma escatologia que enfatiza a terra e seus bens presentes. No apontamento de Wander de Lara Proença, essa notável mudança na escatologia pentecostal não deve ser desconsiderada.

O pentecostalismo abandona uma ética de desvalorização do mundo voltada para objetivos extramundanos e uma escatologia apocalíptica e opta pela ideia da aceitação de que é natural o usufruto de riquezas, de saúde e de prosperidade; essa mudança opera uma espécie de antecipação do paraíso, que comumente esteve deslocado para o final dos tempos, num futuro incerto e indeterminado. Para os líderes e fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus, o templo que frequentam e o movimento que integram já representam o início de uma vida no paraíso, a ser conquistado dentro da história. O acesso às benesses do paraíso tem passagem imediata; a escatologia do “celeste porvir” é substituída pela do “terrestre presente”³¹¹.

Pregadores pentecostais mais apegados a sua antiga tradição apresentam um discurso constantemente enfático na busca pelas coisas celestiais, eternas, atemporais, do mundo de Deus. Em vista disso, as proibições são comuns, para a purificação do corpo e da alma³¹². Diametralmente opostos a esses estão os novos pregoeiros televisivos do neopentecostalismo que por sua vez não proíbem nada, não pregam sobre eternidade, não falam da segunda vinda de Cristo, mas acolhem pessoas desejosas da cura de seus males físicos e espirituais, mediante as fartas contribuições financeiras destas.

Notamos, então, que as posições escatológicas adotadas nas várias tipologias do pentecostalismo brasileiro em grande parte se tornam legitimadoras

³¹⁰ ALENCAR, *Assembleias de Deus*, p. 141.

³¹¹ W.L. PROENÇA, Da ascese aos bens do mundo ao anseio por um mundo de bens: representações da pobreza e da riqueza nas práticas do pentecostalismo brasileiro, in: OLIVA – BENATTE (Orgs.), *Cem anos de Pentecostes*, p. 376.

³¹² OLIVA – BENATTE, Um século de pentecostes no Brasil, in: OLIVA – BENATTE (Orgs.), *Cem anos de Pentecostes*, p. 58.

de determinadas maneiras de se viver ou de se combater a pobreza material³¹³. A escatologia pentecostal em geral não faz superar o dualismo efetivamente. Ao contrário, alimenta-o sempre mais. Assim se afirma que o Milênio, continente para uma nova sociedade, “virá somente por graça de Deus, sem a participação humana”³¹⁴, gerando muitas ocorrências de passividade e omissão sócio-políticas³¹⁵, aversão ao mundo, demonização de ocasiões naturais, espiritualização, misticismo, e outras consequências do dualismo já vistas.

Não há espaço para a superação do dualismo nesse estado de coisas relacionado à visão de mundo pentecostal. Nem na formação da identidade dos *assembleianos*, devido à sua origem histórica reativa, nem em sua decorrente escatologia milenarista. Poderíamos ainda tentar perceber se esse espaço apareceria em outros pontos da teologia pentecostal. De fato, existe mesmo esse desejado espaço para se romper com o dualismo no nosso movimento em foco? Outros pontos das teologias pentecostais serão afetados pela antropologia dualista e resulta ainda dificultoso o trabalho de reconstrução de uma antropologia integrada nos pentecostanismos. Seriam as doutrinas da Assembleia de Deus³¹⁶ as verdadeiras *causas* do dualismo, ou a *consequência* deste?

4.1.3

Percebe-se algum espaço para a superação do dualismo?

Agora, seguiremos mais de perto as colocações de Bernardo Campos. Sua análise do pentecostalismo clássico se refere ao contexto peruano, mas pode ser perfeitamente alusiva a outros pentecostanismos latino-americanos, inclusive no Brasil.

³¹³ PROENÇA, Da ascese aos bens do mundo..., in: OLIVA – BENATTE (Orgs.), *Cem anos de Pentecostes*, p. 362.

³¹⁴ CAMPOS, *Da reforma protestante...*, p. 57.

³¹⁵ Há de se considerar a *bancada evangélica* da Câmara Federal, iniciada com a vertente neopentecostal e estabelecida há duas décadas, como um aspecto que aparentemente representa um avanço dos pentecostanismos na área sócio-política. No entanto, remetemos ao item 4.3 abaixo, onde sugerimos o teor *reativo* desse posicionamento, o qual ainda não conseguiu refletir uma visão antropológica atenta aos verdadeiros problemas sociais do Brasil.

³¹⁶ A pergunta se restringe à Assembleia de Deus devido à questão da sua *doutrina oficial*, que exerce influência sobre a doutrina da maior parte das Igrejas pentecostais e neopentecostais no Brasil. A mais clara exceção possivelmente é a Congregação Cristã do Brasil, que se configurou de forma extremamente elitista, com orientação teológica calvinista, e até hoje se mostra mais fechada ao diálogo do que a própria Assembleia.

Bernardo Campos propôs alguns aspectos doutrinários do pentecostalismo clássico que devem ser agora mencionados para verificarmos se há em algum deles maior possibilidade de integração antropológica em lugar de dualismo.

Começando pela eclesiologia, o autor relembra que a ênfase recai na atualização da experiência da festa do Pentecostes contrastada com o cenário caótico de Babel (Gên 11). Isso fala de uma questão central, da experiência geradora da identidade de uma Igreja pentecostal clássica³¹⁷. Recorre-se então mais à experiência *fundante*, do que à experiência *última*. Coloca-se o acento na criação original como um estado a ser recuperado, e não como uma esperança última de algo totalmente novo³¹⁸. Desta forma, os textos de Gênesis que falam do evento da criação de Deus são interpretados literalmente³¹⁹, e se dificulta o diálogo com as concepções científicas evolucionistas, resultando numa visão demasiadamente mítica e estática da criação³²⁰.

Aparece ainda uma cristologia que pouco articula o evento da encarnação. Esse fato gera uma concepção cristológica encobertamente *modalista*³²¹. Essa concepção impossibilita a contextualização cultural da vida cristã, ou seja, a efetiva *encarnação* da Igreja. O autor considera impossível, nessa estrutura mental, sair do milenarismo estéril para se direcionar ao verdadeiro messianismo³²².

Como era de se esperar, o mesmo autor deixa claro o forte dualismo na antropologia pentecostal, sobretudo entre carne e espírito, sagrado e profano, transcendência e imanência, repercutindo sempre na escatologia milenarista: “sua atenção aos problemas terrenos é desviada para o tempo milenar”³²³.

Por fim, a pneumatologia resulta *sutilmente alógica* (expressão utilizada pelo autor), pela qual prevalece a experiência *extática* individual, acima da

³¹⁷ CAMPOS, *Da reforma protestante...*, p. 57.

³¹⁸ C. MESTERS, *Paraíso terrestre: saudade ou esperança?*, 5ª Ed., Petrópolis, Vozes, 1977, p. 109.

³¹⁹ CAMPOS, *Da reforma protestante...*, p. 57.

³²⁰ Uma boa introdução aos problemas do diálogo entre fé cristã e evolucionismo se encontra em: A.G. RUBIO – J.P. AMADO (orgs.), *Fé cristã e pensamento evolucionista*. Aproximações teológico-pastorais a um tema desafiador, São Paulo, Paulinas, 2012.

³²¹ O *modalismo* aqui deve ser compreendido como um equívoco cristológico que tende a apresentar a figura de Jesus Cristo como um ser que vem a este mundo para resolver por si e magicamente todas as coisas. Isso significa uma encarnação que não é encarnação verdadeira, pois não assume de fato *toda* a natureza humana e mundana.

³²² CAMPOS, *Da reforma protestante...*, p. 58.

³²³ *Ibid.*

experiência comunitária³²⁴. Isso está ligado à falta de leitura científica do texto bíblico³²⁵.

Conclui-se então, segundo a indicação de Bernardo Campos: “a menos que novas condições sociais condicionem a mudança, o pentecostalismo permanecerá estruturado ideologicamente para uma oposição radical ao mundo”³²⁶. Nessa afirmação acreditamos ter encontrado a raiz mais profunda do problema no caso específico do Brasil. Antes de ser uma questão puramente *teológica*, o dualismo antropológico no movimento pentecostal estudado se trata de uma questão de *identidade*. A escolha e a permanência da *tricotomia* como doutrina antropológica oficial da Assembleia de Deus não é a causa, mas a consequência do condicionamento histórico reacionário, manifesto nessa denominação.

Numa perspectiva mais ampla, percebendo os *anticorpos* do moralismo, criados historicamente em torno do pentecostalismo clássico, Alexandre de Souza também fez sua avaliação da recente tentativa de resgate da corporeidade que no fundo permanece ainda desarticulada, pela falta de flexibilidade do referido movimento com relação à tradição histórica que o acompanha até hoje.

Evidentemente os horizontes atribuídos ao corpo que começam a inspirar novas maneiras de sociabilidade pentecostal enfrentam certos obstáculos no rompimento gradual com a sua tradição, pois, em razão de suas raízes encravadas na moral puritana, o corpo do fiel pentecostal perdeu o hábito do prazer em relação ao lúdico, ao festivo e ao sensual³²⁷.

O que esse sociólogo indica é que a moral puritana seria a base da tradição pentecostal clássica, tradição de cunho dualista, que não é superada por uma antropologia mais integrada. Pois, como já apontamos acima, a formação histórica da Assembleia de Deus foi *condicionada* a não se sujeitar às mudanças dessa

³²⁴ Não negamos que haja fortes laços de fraternidade e irmandade entre os adeptos de Igrejas pentecostais como a Assembleia de Deus e a Congregação cristã. No entanto, mesmo com os gestos de solidariedade e de comunhão que possam ser constatados no interior destes grupos, resta a pergunta pelo *sentido* dessa união *intra-ecclesial* (ou *intra-denominacional*) para o contexto mais amplo, *extra-ecclesial*, ou secular.

³²⁵ CAMPOS, *Da Reforma protestante...*, p. 58.

³²⁶ Ibid. Na previsão de José Sometti, o pentecostalismo e a Renovação Carismática Católica no Brasil são movimentos cristãos que, apesar de sua originalidade e simbolismo de resistência à opressão social, ficarão longe de superar o dualismo, caso não busquem uma revisitação de suas concepções de experiência e mística, que não raro conduzem os fiéis a uma atitude de fuga das responsabilidades sociais e comunitárias. Cf. J. SOMETTI, *O maravilhoso: pastoral e teologia*, Petrópolis, Vozes, 1991, pp. 152-153.

³²⁷ SOUZA, *Pentecostalismo*, pp. 88-89.

natureza. O diálogo das Igrejas pentecostais e neopentecostais com sua própria história, e também a revisão de seu potencial reativo, serão imprescindíveis para que se possibilite uma existência de matriz pentecostal antropológicamente integrada.

Perguntamos então: se na cosmovisão pentecostal se constatarem elementos históricos que dificultam a superação do dualismo antropológico, será que as expressões de culto (como o orar em línguas e outras expressões) resultariam necessariamente dualistas também?

4.2

As expressões cúlticas da matriz pentecostal

Uma vez compreendida a força da incidência *histórica* sobre a identidade pentecostal, emerge a pergunta pelas diversas expressões cúlticas de caráter místico e carismático, como, por exemplo, as orações em línguas e os exorcismos.

A princípio, não se deve precipitar um juízo que relegue às Igrejas pentecostais uma espécie de *sina* irremediavelmente dualista no âmbito do culto. Percebemos suas expressões cúlticas³²⁸ como manifestações de caráter místico e carismático. Por mais que elas sejam historicamente tencionadas à fuga das responsabilidades sociais em nome das linhas extremadas do milenarismo, poderão também possuir um aspecto profundamente integrador de dimensões antropológicas importantes como corporeidade e afetividade? Consistiriam elas no que poderíamos chamar de *ambiguidade*?

Apesar da acentuação do dualismo numa cosmovisão acomodada à margem do mundo, as experiências carismáticas, sobretudo em sua matriz pentecostal clássica, evocam um sinal de que é possível uma perspectiva religiosa um pouco mais integrada antropológicamente. O metafísico e o emocional, outrora rejeitados pela Modernidade, são reassumidos na experiência cúltica pentecostal. Poderíamos nominar essa tensão dialética entre a *cosmovisão* e as *experiências* como forma e conteúdo, ou expressão e expressado, significante e significado. Em

³²⁸ Aqui nos referimos às *expressões cúlticas* como as manifestações ocorrentes no culto do pentecostalismo clássico (orar em línguas), também comuns em Igrejas das novas tipologias pentecostais (cura, exorcismo, danças).

virtude dessa tensão dialética, há uma relação entre experiência e cosmovisão. Orar em línguas pode ser uma atitude *alienada* ou pode não ser.

O que é a cosmovisão difícil de que falamos acima? É a estrutura mental disposta dualistamente à oposição e exclusão radicais entre dimensões antropológicas. E o que é expressão do culto pentecostal? Já não se trata de estrutura mental, porque se dá no campo do empírico, do não restrito à racionalidade. Portanto, o que vem a ser o rezar em línguas é nada mais do que uma experiência, que em si mesma não diz (nem pretende dizer) nada sobre o dualismo, não obstante a relação que existe entre a expressão cúltica e a mentalidade interior de quem a pratica.

4.2.1

“Significante” e “significado”

Tomamos emprestados da teoria linguística de Ferdinand de Saussure, os termos conceituais de *significante* e *significado*, para a tentativa de compreendermos a distinção entre estrutura mental dualista e o fato concreto da expressão de culto pentecostal. Acreditamos que a alusão aos termos *saussurianos* de *significante* e *significado* pode ser um pouco mais esclarecedora do que termos explicativos mais desgastados como os binômios forma e conteúdo, ou expressão e expressado.

Quando se afirma na teoria em apreço que todo *signo linguístico* é portador de duas dimensões chamadas de *significante* e *significado*, se deseja propor que ambas as dimensões ainda que interligadas, não devem ser confundidas nem identificadas entre si. Saussure explicava que os signos linguísticos sempre unem um conceito (*significado*) e uma imagem acústica (*significante*)³²⁹.

Em nosso caso, suponhamos que a experiência ou o fato empírico das expressões de culto pentecostais seja configurado como imagem acústica comunicada pela Igreja Assembleia de Deus, isto é, o *significante* desse signo, sua dimensão perceptível e seu plano de expressão³³⁰. Suponhamos ainda que a

³²⁹ F. SAUSSURE, *Curso de linguística geral*, 27ª Ed., São Paulo, Cultrix, 2006, pp. 79-81. Cf. também uma síntese em: C. CARVALHO, *Para compreender Saussure*. Fundamentos e visão crítica, 12ª Ed., Petrópolis Vozes, 2003, pp. 29-31.

³³⁰ *Ibid.*, p. 31.

cosmovisão dualista, a orientação mental da maior parte dos membros da referida Igreja, seja configurada como um conceito, o *significado* para o signo. Dessa maneira, se analisamos a figura da Assembleia de Deus dentro dessa hipótese, podemos perceber a expressão visível de suas formas de culto, da pregação improvisada, da sonoridade constante, da oração fervorosa, dos choros, dos gritos, das palmas, das línguas estranhas. A estrutura mental dualista desses participantes do culto *assembleiano*, todavia, não é perceptível, tampouco comprovável, imediatamente e tão somente na observação dos eventos do culto, mas se trata de uma constatação posterior, de que é um dado inteligível, captado mediante uma investigação racional.

O que queremos colocar aqui é a hipótese de que a simples observação das manifestações do culto pentecostal clássico, presentes também em muitas Igrejas neopentecostais não midiáticas, e entre católicos carismáticos, não é suficiente para comprovar qualquer dualismo na cosmovisão dos seus integrantes. Aliás, como já dissemos acima, manifestações tomadas por si, sem uma análise histórica e teológica do grupo que as realiza, podem levar o observador a conclusões precipitadas.

O que leva os fiéis pentecostais a cristalizarem o dualismo em suas vidas hoje não é primordialmente a manifestação do culto, mas uma influência histórica e doutrinal que é mais antiga e penetrante do que o próprio movimento pentecostal brasileiro. Poderíamos ousar aqui, em questionar se as expressões pentecostais teriam força para conduzir à outra visão de mundo, outra escatologia, uma nova relação com a história.

4.2.2

As expressões como princípio integrador?

A experiência presente em Igrejas pentecostais clássicas possui um *potencial* de superação do dualismo, na integração da corporeidade e da afetividade. Algo do que Cheryl Johns nos indicava acima³³¹ mostra sua validade neste ponto. Os pentecostais resgataram dimensões antropológicas outrora rejeitadas pela época Moderna. Trata-se de uma orientação que não se amoldou ao

³³¹ Veja o item 4.1. Cf. JOHNS, *Cura e libertação*, pp. 56-60.

paradigma racionalista. Mais ainda, o pentecostalismo clássico resgatou algo de essencial à própria identidade cristã. A dimensão das emoções, a manifestação corporal, a valorização da experiência mística, tudo isso foi reposicionado no culto pentecostal clássico. Houve um resgate de elementos imprescindíveis, todavia questionamos: por que não houve condições de se resgatar mais do que isso? Como apontamos antes, a razão disso deve ser encontrada não na teologia pentecostal, mas na sua formação histórica no Brasil. Analisemos a descrição seguinte:

O pentecostalismo tem um *ethos* específico que pode ser caracterizado em termos de correspondência Espírito-corpo, liturgia oral-narrativa, tensões entre fusão-fissão, e uma dialética de crise-desenvolvimento. Os pentecostais não são adeptos de um culto gnóstico, negador do mundo e do corpo. Eles se reúnem em oração, adoração, petição e intercessão conforme o Espírito soprar sobre eles. Praticam a unção dos doentes e a imposição de mãos para curar, dançam no Espírito, oferecem a mão direita como sinal de amizade, dão-se o abraço como vínculo familiar de amor. Muitos praticam o lava-pés como sacramento de purificação pós-batismal. Levantam as mãos, dão-se as mãos e batem palmas em oração e louvor a Deus. O Espírito leva o corpo todo a participar do culto a Deus³³².

Não sabemos se é possível aplicar esse *ethos* de correspondência Espírito-corpo para além do ambiente de culto, pois em muito se mostra a contradição entre a corporeidade expressiva nas reuniões pentecostais e a cosmovisão negadora da corporeidade, a qual se tornou estrutura mental dos seus participantes³³³. Quanto à ocorrência de cura e libertação nos meios pentecostais, podemos dizer que ela traz uma experiência real que toca profundamente a vida de muitas pessoas, mas em si mesma tal prática, assim como no caso da oralidade cúltica (línguas, oração, profecia, cântico espiritual), também não faz referência direta à superação ou manutenção do dualismo na teologia e na cosmovisão pentecostais.

A chamada correspondência entre espírito e corpo, detectada ao menos no nível cúltico do movimento pentecostal, sobretudo nas manifestações que envolvem a palavra profética, o exorcismo e a cura dos males físicos, é o fato que muitas vezes não é compreendido por outras Igrejas, por se transmitir a impressão do *emocionalismo*, e da falta de controle sobre o corpo. Ainda assim, essas

³³² S.J. LAND, Orar no Espírito – perspectiva pentecostal (artigo), in: *Concilium* 265, pp. 106-107.

³³³ Assim já destacamos no item 2.1.2 desta pesquisa.

manifestações cúlticas continuam atraindo a atenção de muitas pessoas no Brasil e no mundo, como tentativa de superação do estágio racionalista de nossa cultura e como tentativa de resgate da afetividade no seio religioso em geral. Trata-se de uma linguagem religiosa que consegue transmitir algo de precioso ao íntimo de seus interlocutores³³⁴.

Sendo esse um tópico de grande complexidade, em nosso ver, o que se julga ser uma expressão cúltica carismática ou pentecostal carrega em si a difícil *ambiguidade* de ter como consequência, ainda que indireta, uma multiplicidade de caminhos na vida do cristão inserido na atual sociedade plural. A simples constatação dessas experiências não é suficiente para falarmos em *superação* do dualismo, tampouco para falar em *imprescindibilidade* do dualismo nas tipologias pentecostais brasileiras. A experiência da cura não é integradora nem dualista em si mesma. Convém enfatizar que as expressões cúlticas são *ambíguas*, por assim dizer. Demonstraremos essa hipótese através de uma suposição.

Suponhamos a existência de um pastor de Igreja pentecostal clássica que incentive à cura, à oração em línguas, ao exorcismo. Esse pastor, além de pregar que Cristo cura o doente, poderá incentivar seus fiéis a protestarem por melhorias na saúde pública? Esse líder, além construir um templo religioso de grande porte, terá condições de mobilizar os membros de sua Igreja a elaborar projetos sociais que beneficiem seu bairro ou sua cidade? É possível um fiel pentecostal, após um intenso período de oração em línguas, sair para as ruas num protesto indignado contra os políticos corruptos? Orar em línguas produz alienação ou integração? Entendemos que alienação e integração não provêm diretamente de uma experiência cúltica, mas, antes, da orientação antropológica que foi recebida, ora na catequese, ora na pregação que se ouve diariamente, dentro das quais pode se alimentar gradualmente uma aspiração *desagregada* do processo de construção histórica e social ou uma mentalidade *interessada* em encarnar a espiritualidade no mundo.

Assim sendo, convém lembrar que ao buscar realizar a articulação entre atividade cúltica e sua encarnação na sociedade, o cristão deve tomar o cuidado para não se prender em tentativas infrutíferas de superação do dualismo (a reversão dialética, e mais especialmente no caso acima a justaposição estéril). A

³³⁴ C. MAFRA, *Os evangélicos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2001, p. 59.

necessidade desse cuidado já foi enunciada no capítulo anterior, com base na proposta integrada de Alfonso García Rubio³³⁵.

Deixamos então essas perguntas ao fim do presente tópico: qual o efetivo papel das expressões cúlticas pentecostais para a relação entre culto e história? É possível transformar o modo de se construir a história tendo como pontos de partida expressões cultuais? Antes, apontemos para a questão da reatividade.

4.3 Um movimento inevitavelmente “reativo”?

Seria o movimento pentecostal historicamente e para sempre um movimento meramente *reativo*? Sempre será uma reação diante do já estabelecido, sobretudo reação diante das demais Igrejas?

O pentecostalismo, desde sua origem até o momento presente, se caracterizou pelo seu potencial *reativo*. Cristalizou suas teologias com base nessa identidade. E até no neopentecostalismo, essa reatividade permanece, através de tendências anticatólicas e triunfalistas que pretendem dominar e controlar setores como a política e a mídia. Várias campanhas eleitorais promovidas pela IURD na década de 1990 mostravam claros exemplos de uma reatividade anticatólica³³⁶. Também a Assembleia de Deus tem feito seus representantes na política brasileira, nos últimos pleitos eleitorais, no entanto, é mais atrasada, tanto que a Comissão Política, criada como órgão da Convenção Geral, até hoje não representa nenhum efeito em termos de conscientização política dos membros da Igreja³³⁷.

Deverá ser vista a participação de pentecostais e neopentecostais na política nacional como superação do dualismo? É possível que isso não represente mais do que uma *reatividade*. O que se mostra como aparente avanço rumo a uma direção antropológica mais interessada nas questões políticas, na verdade pode esconder um forte aspecto de pura rivalidade evangélica diante do que seria considerada *hegemonia* católica no país. Assim se apresenta uma deficiência de legítimo

³³⁵ Nunca será exagero remeter novamente ao esclarecedor segundo capítulo da obra básica do autor: RUBIO, *Unidade na pluralidade*, pp. 95-116.

³³⁶ MARIANO, *Neopentecostais*, p. 95.

³³⁷ ALENCAR, *Protestantismo tupiniquim*, pp. 58-59.

interesse nos problemas que afetam diretamente a nação brasileira como um todo³³⁸. Na prática, aconteceu um avanço no caminho da superação da alienação, mas ela só será significativa *teologicamente* na medida em que seja promovida por uma mentalidade que não oponha dualistamente o Reino de Deus e sua mediação social.

Voltemos mais um pouco à questão da identidade religiosa dos pentecostais. Para Alexandre de Souza, a marca mais impressionante na história do pentecostalismo brasileiro é “que ele nasceu e prolifera ‘remando contra a maré’”³³⁹. Citando Willian Read, o mesmo autor confirma que o movimento pentecostal sustenta, propaga e governa sempre a si mesmo, sem qualquer apoio institucional de fora, com exceção do direito constitucional da liberdade religiosa no Brasil³⁴⁰.

Apresenta-se então, diante de nós, isso que poderíamos chamar de reatividade pentecostal e neopentecostal, como sendo uma espécie de *trauma* ainda não superado, ou uma ferida ainda aberta e talvez longe de ser cicatrizada. Seria esse trauma o desprezo histórico das outras Igrejas quando do início do movimento pentecostal no Brasil? Ou a ferida seria mais antiga (aquela condição, antiga e ainda presente, de marginalização social, refletida nos primeiros pastores brasileiros da Assembleia de Deus, antigos pobres operários e escravos recém-alforriados)? Independente do que exatamente seja esse trauma, nos lembremos da consequência que mostrou Gedeon Alencar, citando Viola Sachs:

O pentecostal tem uma “identidade sectária” (algo bem diverso do atual). O pentecostalismo não tem esperança ou alguma boa vontade para com o mundo e tudo o que lhe diga respeito. Ele, o mundo, está perdido e a única relação possível é de desprezo. Portanto, pretende-se, literalmente, sair dele. Por que, então, haveria a preocupação de modificá-lo? Influenciá-lo?³⁴¹

Que seria essa *identidade sectária* de que fala nosso autor? Vemos nessa descrição a dimensão que poderíamos chamar de reativa, certamente presente em outras denominações e vertentes cristãs, mas acentuada pelo segmento em foco, enquanto forma de existir que sempre assume uma posição *defensiva*, diante do

³³⁸ Ver, por exemplo, as polêmicas enfatizadas na mídia por pastores e políticos evangélicos (e alguns representantes católicos) sobre os projetos de lei que tocam a questão da homossexualidade, revelando um jogo de interesses entre grupos sociais nos últimos anos.

³³⁹ SOUZA, *Pentecostalismo*, p.132.

³⁴⁰ Ibid.

³⁴¹ ALENCAR, *Protestantismo tupiniquim*, p. 47.

padrão estabelecido, seja ele religioso, ético, social, cultural, procurando afirmar uma identidade própria, ainda que não se saiba exatamente qual seja. O neopentecostalismo, com sua teologia da prosperidade, superou essa identidade sectária? Vemos que não, uma vez que, mesmo admitindo a cultura de assimilação dos bens terrenos, o fez para *competir* com o catolicismo e com as Igrejas tradicionais, e assim procura assumir um *status* de influência na política brasileira, nos meios televisivos, acumulando grande patrimônio, numa reatividade que permanece presente, apenas com rosto diverso daquele da Assembleia de Deus.

Se for superado esse trauma de que falamos acima, logo uma nova condição se abrirá para direcionamento dos cristãos da Assembleia de Deus e possivelmente até mesmo do neopentecostalismo. No momento em que nosso movimento em foco assumir uma postura de menos *reatividade* e mais iniciativa de *atividade*, diante da sociedade, do mundo, da política, cremos que haverá uma mais clara possibilidade de superação dos dualismos que deformam as teologias pentecostais e sua cosmovisão. E assim também o potencial antropológico integrador, latente nas experiências cúticas, poderá sobressair sem justaposição estéril e sem reversão dialética do dualismo, somente a partir de um diálogo corajoso e fecundo do pentecostalismo brasileiro com sua história originária.

4.4 Síntese conclusiva

Alencar descreveu o crente *assembleiano* como um estereótipo do brasileiro: “omisso e feliz”³⁴². Será assim para sempre? Deve ser necessariamente assim? Com o presente capítulo, buscamos uma proposta que contribua com a pesquisa teológica e antropológica sobre o pentecostalismo clássico e o neopentecostalismo, quanto à superação do dualismo. Não é demasiado reafirmar a escassez de obras teológicas existentes que toquem com propriedade sobre esse assunto tão complexo. Trata-se de um longo caminho de compreensão ainda a ser percorrido, à luz da fé cristã.

Nessas últimas páginas, se confirmou que a experiência pentecostal resgatou e aprofundou dimensões antropológicas, outrora sufocadas pela Modernidade,

³⁴² ALENCAR, *Assembleias de Deus*, p. 150.

conferindo ao pentecostalismo clássico a emergência de um potencial integrador. Mas, com a rejeição sofrida pelo movimento quando de seu início no Brasil, cristalizou seu modo de existir como instituição reagente diante dos modelos religiosos vigentes. Isso é certamente a grande dificuldade histórica que constatamos ao desenvolvermos nosso capítulo.

O diálogo dos pentecostais brasileiros em geral com sua própria história é a primeira necessidade que propomos ao nos aproximarmos do fim de nossa pesquisa. De fato, toda instituição religiosa possui um referencial histórico ao qual ela sempre se remete, em boa parte dos casos para legitimar sua identidade ou confirmar suas doutrinas e tradições.

No Brasil, o pentecostalismo clássico representado pela Assembleia de Deus possui uma história cujo início não foi facilitado pelas condições então existentes. Essa história foi vivenciada a ponto de acentuar, nas formas de marginalização e reatividade, a mentalidade dualista, presente também em outros segmentos cristãos. Precisa, desde então, criar coragem para superar algumas versões que faz dessa história e reconhecer que é necessário um impulso construtor de uma nova forma de se relacionar com essa história, e de fazer-se história. No entanto, há uma grande tensão que surge daí e que descrevemos em forma de questionamento: como assumir uma nova postura antropológica se o referencial histórico para isso ainda não foi revisitado de maneira crítica? E como visitar o referencial histórico criticamente sem uma nova postura antropológica em vista? Apesar da dificuldade que isso apresenta, não julgamos impossível essa nova relação dos pentecostais clássicos com sua história.

Quanto ao neopentecostalismo, algumas iniciativas de avanço numa tomada de posição social e política se revelam paradoxalmente como retrocesso, devido ao seu potencial reativo e dualista, certamente uma herança histórica dos antigos pentecostais. As experiências da cura e do exorcismo, por certo discernidas como legítimas na história do cristianismo, acabam impregnadas de uma mentalidade de retribuição religiosa que se reflete no aspecto espetacular e propagandista da pregação dos líderes que as promovem. Ainda procuramos por iniciativas políticas desse segmento que realmente tenham superado os limites do simples partidarismo religioso, do anticatolicismo e do sentimento *teocrático*, e em lugar disso, fossem em prol do legitimamente *democrático*.

Outro passo importante seria a maior flexibilidade no campo dos usos e costumes, por parte dessas novas Igrejas. Esse dado será realmente positivo se estiver em conexão com uma orientação antropológica mais integrada, que leve o cristão a situar sua fé no mundo concreto sem precisar *espiritualizar* sua condição financeira e social por meio de determinadas leituras como a teologia da prosperidade ou o antigo dualismo ontológico da luta entre o bem e o mal.

É necessário superar os estreitos limites do pensamento dualista, que por vezes *rotinizou o escatologismo* e atitudes de escapismo do mundo, no caso da Assembleia de Deus. E, como no caso da Igreja Universal, esse pensamento é demonstrado numa cultura de assimilação dos bens terrenos nos moldes do capitalismo neoliberal, sem uma teologia prática que se sensibilize ao bem comum, dos cristãos e não cristãos.

Diante desta síntese, serão necessárias mais algumas reflexões conclusivas.