



Bruno da Silveira Albuquerque

**Política, Púlpito e Poder: A relação entre as dimensões
cúltica e sociopolítica da fé nas Assembleias de Deus
no Brasil**

Tese de Doutorado

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Teologia da PUC-Rio como requisito parcial para
obtenção do grau de Doutor em Teologia

Orientador: Prof. Joel Portella Amado



Bruno da Silveira Albuquerque

Política, Púlpito e Poder: A relação entre as dimensões cúltica e sociopolítica da fé nas Assembleias de Deus no Brasil

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Joel Portella Amado

Orientador

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof^a. Maria Teresa de Freitas Cardoso

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Luiz Fernando Ribeiro Santana

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. David Mesquiati de Oliveira

Faculdade Unida de Vitória

Prof. Gerson Lourenço Pereira

Prof^a. Monah Winograd

Coordenadora Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa do Centro de Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 28 de fevereiro de 2019.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho, sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Bruno da Silveira Albuquerque

Graduou-se em Teologia pela FACETEN em 2010. Kursou especialização em Ensino Religioso pela Universidade Candido Mendes em 2013. Kursou mestrado em Teologia sistemático-pastoral pela PUC-Rio em 2014.

Ficha Catalográfica

Albuquerque, Bruno da Silveira

Política, púlpito e poder : a relação entre as dimensões cúlrica e sociopolítica da fé nas Assembleias de Deus no Brasil / Bruno da Silveira Albuquerque ; orientador: Joel Portella Amado. – 2019. 228 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2019. Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Celebração cristã. 3. Política. 4. Antropologia integrada. 5. Dualismo. 6. Assembleias de Deus. I. Amado, Joel Portella. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Agradecimentos

Ao Deus criador e salvador de nossa vida.

À minha esposa Marta, e à minha filha Ana.

Aos meus familiares, sobretudo meus pais e irmãos, por todo apoio e confiança.

Ao meu orientador, Prof. Joel Portella Amado, pela bondade e paciência.

À Comissão julgadora da tese, pela leitura atenta do texto e pelas sugestões relevantes.

Ao Departamento de Teologia da PUC-Rio, professores, funcionários, funcionárias e colegas de turma, pelo convívio fraterno e respeitoso.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Agradeço ao Prof. Antônio Lacerda, do Arquivo da Cúria Diocesana de Nova Iguaçu (RJ), pela recepção acolhedora às minhas visitas e pelo incentivo a esta pesquisa.

Ao amigo Prof. Esdras Costa Benthô, pelo apoio e parceria.

À Prof.^a Bruna Marques Cabral, à Prof.^a Glaucia Ferreira Lima Brito, ao Prof. Fábio Py e ao Prof. Alberto Bonfim, pela amizade e incentivo durante todo o processo desta pesquisa.

À Igreja Batista Renovada Ministério IDE (Magé – RJ) e à Igreja Novo Tempo (Nova Iguaçu – RJ), por todo carinho e apoio.

Aos demais amigos, alunos e colegas professores, contribuintes para esta nova fase de minha vida, e que não entraram nesta lista por falta de espaço, um agradecimento muito especial.

Resumo

Albuquerque, Bruno da Silveira; Amado, Joel Portella (Orientador), **Política, Púlpito e Poder: A relação entre as dimensões cúltica e sociopolítica da fé nas Assembleias de Deus no Brasil**, Rio de Janeiro, 2019, 228p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A tese discute a relação entre as dimensões cúltica e sociopolítica da fé cristã, expressas no itinerário histórico das Assembleias de Deus no Brasil, à luz do enfrentamento do dualismo antropológico, em vista de sua necessária superação. O trabalho de pesquisa empreendeu uma releitura teológica das formas com que a denominação em foco desenvolveu suas expressões de fé no campo religioso brasileiro. A pesquisa também avaliou a participação dessa Igreja na esfera pública, identificando, nesse contexto, uma instrumentalização tanto do culto quanto da política. Assim, tal instrumentalização satisfaz algumas lógicas que carregam a marca do dualismo. Portanto, nossa investigação apresenta uma proposta de articulação integrada entre as dimensões descritas, compreendendo o processo de superação do dualismo como discernimento e consequência prática da ação do Espírito Santo na Igreja. Nesse sentido, delineia-se o caminho teológico para uma experiência pentecostal integrada.

Palavras-chave

Celebração cristã; Política; Antropologia integrada; Dualismo; Assembleias de Deus.

Abstract

Albuquerque, Bruno da Silveira; Amado, Joel Portella (Advisor), **Politics, Pulpit and Power: The relationship between the cultic and the sociopolitical dimensions of faith at the Assemblies of God in Brazil**, Rio de Janeiro, 2019, 228p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The thesis discusses the relationship between the cultic and the sociopolitical dimensions of the Christian faith, expressed in the historical itinerary of the Assemblies of God in Brazil, in the light of the confrontation of anthropological dualism, in view of its necessary overcoming. The research work undertook a theological rereading of the ways in which the denomination in focus developed expressions of Christian faith in the Brazilian religious field. The research also evaluated this specific Church's participation in the public sphere. We identified in this context an instrumentalization of both worship and politics. Thus, such instrumentalization satisfies some of the logics that carry the mark of dualism. Therefore, our research presents a proposal for an integrated articulation between the described dimensions, including the process of overcoming dualism as a discernment and practical consequence of the action of the Holy Spirit in the Church. In this sense, the theological path to an integrated Pentecostal experience is delineated.

Keywords

Christian celebration; Politics; Integrated Anthropology; Dualism; Assemblies of God.

Sumário

1. Introdução.....	9
2. Assembleias de Deus: Dos púlpitos às políticas?.....	14
2.1. A experiência cútica pentecostal como marca registrada.....	18
2.1.1. Explicação pneumatológica.....	19
2.1.2. Como descrever o culto assembleiano?.....	24
2.1.3. O valor do culto para um assembleiano.....	28
2.2. Rumos da consciência política.....	32
2.2.1. De 1930 a 1946: Discurso apolítico?.....	32
2.2.2. De 1946 ao fim dos anos 1970: Escatologismo?.....	37
2.2.3. A partir da década de 1980: O que mudou?.....	42
2.2.4. “Missão” e “Madureira”: Um paralelo.....	50
2.3. Relação entre culto e política: algumas constatações gerais.....	55
2.4. Síntese conclusiva.....	61
3. Horizontes da fé cristã para o enfrentamento do dualismo.....	65
3.1. Antropologias do sagrado.....	67
3.2. O ser humano que crê, celebra e vive sua fé.....	72
3.3. A dimensão cútica da fé na consciência das Igrejas.....	76
3.3.1. Igreja Católica.....	77
3.3.2. Igrejas de tradição protestante.....	94
3.4. A dimensão sociopolítica da fé na consciência das Igrejas.....	102
3.4.1. Igreja Católica.....	102
3.4.2. Igrejas de tradição protestante.....	115
3.5. Síntese conclusiva.....	131
4. Superação do dualismo entre culto e política.....	133
4.1. Liturgia da Igreja: O sagrado contém o profano.....	137

4.2.	Liturgia do mundo: O profano contém o sagrado.....	139
4.3.	As lógicas do assembleianismo brasileiro.....	141
4.3.1.	Poderes em disputa, democracia e valorização de pessoas.....	147
4.3.2.	Comunidade política e consciência histórica.....	157
4.3.3.	Memória e identidade.....	166
4.3.4.	Traços do mercado.....	171
4.3.5.	Primeiro limiar.....	175
4.4.	Culto e política: Perspectiva cristã articulada.....	178
4.4.1.	A mistagogia: Ser conduzido(a) ao mistério da fé.....	178
4.4.2.	O dom: Uma lógica entre o dar, o receber e o retribuir.....	181
4.4.3.	O acontecimento: O mundo é tudo o que acontece.....	185
4.4.4.	Segundo limiar.....	188
4.5.	Experiência pentecostal integrada: Uma proposta.....	191
4.5.1.	Dos pentecostalismos à pentecostalidade.....	195
4.5.2.	Da pentecostalidade à integralidade.....	197
4.5.3.	Superar é caminhar.....	201
4.6.	Síntese conclusiva.....	205
5.	Conclusão.....	207
6.	Referências Bibliográficas.....	212

1

Introdução

Os pentecostalismos¹ no Brasil constituem grupos religiosos que, com seus respectivos atores sociais, apresentam-se como *resposta e desafio* aos problemas que envolvem as relações políticas da sociedade civil e do Estado, e os meandros do poder na esfera pública². Suscita-se, desde então, um debate que tem instigado as mais variadas reflexões sociológicas, historiográficas, da teoria política, filosóficas, entre outras. Essas reflexões têm buscado compreender o tema das relações entre religião e política e das relações entre religiões e Estado laico em nosso país.

A teologia, com sua dimensão de crítica dos aspectos da realidade social à luz do Evangelho, possui, sem dúvida, uma contribuição significativa a partir do olhar fiel à proposta original de Jesus Cristo. Essa contribuição soma-se àquelas das ciências sociais, da história e de outras disciplinas que investigam o fenômeno religioso. Percebemos que a reflexão especificamente teológica ainda tem muitas contribuições a oferecer ao debate sobre os pentecostalismos na esfera pública de nosso país. Esses movimentos religiosos interpelam de modo especial a investigação científica, tanto pelo crescimento do número de adeptos das Igrejas que os compõem, quanto pela capacidade de transmissão de seus valores e de identificação com uma grande parcela de grupos e de classes sociais no Brasil.

Nossa pesquisa está situada no campo da teologia sistemático-pastoral, precisamente no espectro de discussão da antropologia cristã ou teológica, a qual reflete sobre a concepção de ser humano que emerge da fé e da tradição cristãs. Embora situada assim, nossa pesquisa também perpassa outros campos da teologia, como a reflexão sobre o Espírito Santo (pneumatologia) e a questão da esperança cristã (escatologia).

Temos interesse especial na pesquisa dos pentecostalismos no Brasil, concentrando-nos nas Igrejas Assembleias de Deus, representadas por

¹ Pentecostalismos são grupos de Igrejas que, em geral, fazem referência à experiência carismática do Espírito Santo e à atualidade de seus respectivos dons, estabelecendo uma ligação estreita com o evento do Pentecostes, narrado no segundo capítulo de Atos dos Apóstolos. Esses grupos podem ser vistos como “prolongamento ou desvirtuamento do protestantismo”. Cf. MENDONÇA, A. G., **Protestantes, pentecostais e ecumênicos**, p. 127.

² Isto é, consideramos a ascensão da participação e do envolvimento de determinados grupos evangélicos na política partidária brasileira, dado que perpassa por toda a presente pesquisa.

determinadas instituições e seus respectivos discursos oficiais. Sabendo da dificuldade de estudarmos um grupo tão multifacetado de Igrejas e de instituições que as representam, buscamos delimitar nossa discussão a partir dos discursos dos dois principais polos institucionais das Assembleias em nível nacional, identificados como Convenção Geral e Convenção de Madureira³. Essas instituições religiosas permaneceram mantidas sob uma mesma espécie de guarda-chuva fraterno, convivendo com certa tensão durante algumas décadas, até sua definitiva cisão no fim da década de 1980. Essa polarização e essa cisão, sem dúvida, estão relacionadas com disputas por poder interno na denominação.

Analizamos o acervo do periódico *Mensagem da paz*⁴ publicação oficial ligada à Convenção Geral e instituída em 1930. O acervo foi disponibilizado no sítio eletrônico da Rede Latino-americana de Estudos Pentecostais (RELEP), à época de nossa pesquisa. Citamos os artigos e textos mais relevantes para a compreensão de nosso objeto material, que é a relação entre as dimensões cültica e sociopolítica da fé presente nas Assembleias de Deus brasileiras. Nossa pesquisa compreende as publicações do Mensageiro, cobrindo o período histórico que vai desde a fundação do periódico em 1930 até 1985, época em que as Assembleias de Deus assumem de forma oficial e pública sua participação na política partidária.

Justificamos nossa opção pelo Mensageiro da Paz, embora não seja a única publicação oficial das Assembleias de Deus. O periódico em questão, além de ter seu acesso facilitado por sua digitalização e disponibilização na internet, apresenta as falas de diversos pastores que foram importantes para a formação da identidade assembleiana em solo brasileiro. No entanto, não restringimos nossa busca apenas ao periódico, julgando ser necessário complementarmos a análise com algumas produções individuais de pastores e líderes eminentes das Assembleias.

A *relação* entre a dimensão cültica e a dimensão sociopolítica da fé cristã, vivenciada ao longo da história das Assembleias de Deus brasileiras, representa um desafio para *todas* as Igrejas. Com essa constatação, acreditamos que nossa

³ Vamos explicar no primeiro capítulo de desenvolvimento a questão terminológica: o que são convenções e ministérios, no entendimento das Assembleias de Deus e dos pesquisadores.

⁴ No capítulo a seguir, explicitaremos melhor nossa escolha e método na abordagem do Mensageiro da Paz.

pesquisa servirá a diversos grupos que desejarem aprofundar *teologicamente* a relação entre culto e política.

Portanto, eis o título de nossa tese: Política, púlpito e poder. A *política* não se restringe aqui ao partidarismo, mas às relações antropológicas que se constroem em uma comunidade política sujeita a conflitos e acordos. O *púlpito* deve ser lido aqui como *metáfora* do culto cristão, não apenas no seu momento de pregação bíblica, mas de experiências diversas que relacionam pastores e leigos no mesmo altar do templo, ora compartilhando, ora disputando o púlpito literal. O *poder*, por sua vez, percorre constantemente as relações entre os seres humanos e a articulação dessas mesmas relações com o sagrado. O poder interfere no binômio púlpito-política, como uma palavra que pode suscitar ambiguidades na vida eclesial e social, pois, com essa expressão linguística, podem-se considerar os autoritarismos dos líderes religiosos e dos governantes do Estado. Com a mesma palavra *poder*, também se fala em poder salvífico e servidor de Jesus Cristo, sendo também possível afirmar a crença nos poderes carismáticos como cura de enfermidades, exorcismos e a oração em línguas estranhas (glossolalia). Em resumo, o poder é relação, representável no púlpito (culto) e na política. O púlpito manifesta relações de poder (humano ou divino) bem como pode orientar ou desmobilizar ações políticas. A política, por sua vez, faz-se presente tanto a partir de uma ótica do púlpito (culto) quanto de uma antropologia de busca por poder.

Analisaremos a tensa relação entre culto e política à luz do problema e do enfrentamento do dualismo antropológico que penetrou em muitas confissões e denominações cristãs no contexto em que vivemos. Percebe-se o dualismo antropológico, conforme veremos ao longo da tese, como uma rígida estrutura mental que opõe as dimensões da realidade. Tomamos a relação entre sagrado e profano como exemplo mais básico e significativo para nosso estudo.

O trabalho aqui desenvolvido coloca-se diante de uma permanente questão para os cristianismos que conhecemos. Como ser cristão, articulando, ao mesmo tempo e na mesma fé, o ser cúltico e o ser político? Essa pergunta inquietante tem nos provocado a estabelecer algumas reflexões que apresentamos em três capítulos de desenvolvimento.

O primeiro capítulo busca uma compreensão geral dos discursos e das práticas estimuladas no contexto das Assembleias de Deus brasileiras no tocante à relação entre culto e política. Nesse contexto, temos percebido ambiguidades, paradoxos e contradições nas falas e ações de alguns líderes que representam a referida denominação. O periódico Mensageiro da Paz e outras publicações internas da Igreja, bem como as análises científicas externas, apresentam um conjunto de informações que sintetizamos de modo investigativo. A análise dessas fontes ofereceu caracterizações do culto assembleiano, dos envolvimento sociopolíticos dos interlocutores das instituições assembleianas, e das relações paradoxais estabelecidas nesse âmbito.

No segundo capítulo da tese, apresenta-se um itinerário de reflexões teológicas que tentaram enfrentar o dualismo entre culto e política, desde a tradição católica e algumas tradições protestantes. Nesse sentido, apresentamos as concepções que condicionaram o enfrentamento do dualismo no nível das dimensões sagradas e profanas da mesma realidade que é a vida cristã.

O terceiro e último capítulo de desenvolvimento apresenta nossa contribuição teológica em vista da superação do dualismo, ao retomarmos a análise das experiências do universo assembleiano, aprofundando suas respectivas lógicas nos âmbitos do poder e do mercado. Dessa forma, temos compreendido que, se a teoria teológica não for devidamente articulada com sua correspondente prática, não haverá superação do dualismo, mesmo com os enfrentamentos apresentados no aspecto teórico.

A partir da noção teológica de *pentecostalidade*⁵ compreendemos que a superação do dualismo entre culto e política nas Assembleias de Deus é um caminho a ser exercitado em horizonte escatológico. Assim sendo, em uma perspectiva que seja especialmente pertinente à matriz pentecostal brasileira⁶,

⁵ O conceito de pentecostalidade será tomado aqui a partir da proposta do teólogo peruano Bernardo Campos. Esse autor propôs um neologismo para demonstrar uma dimensão teológica fundamental de toda a Igreja de Cristo, dimensão essa que estabelece os critérios da espiritualidade cristã, da ação do Espírito Santo na Igreja, à luz do evento bíblico do Pentecostes (Atos cap. 2). Para o autor, podemos falar de um princípio da pentecostalidade subjacente a toda experiência cristã, e que não deve ser confundido com o movimento dos pentecostalismos na história. O capítulo 4 abordará essa questão diretamente.

⁶ O termo “Matriz pentecostal Brasileira” foi cunhado na tese de doutorado em ciências da religião, de Gedeon Freire de Alencar. Utilizaremos oportunamente o texto de Gedeon, publicado em 2013. O termo em questão é uma das expressões que consideramos em nosso texto para designar o segmento pentecostal formado pelas Assembleias de Deus no Brasil. Esse mesmo grupo

percebemos que, embora não anule as interferências humanas nas diversas situações da vida e nas estruturas sociais, o Espírito Santo auxilia a inserção do cristão em uma renovada postura prática. Essa postura, sem dúvida, será capaz de vivenciar continuamente os diversos momentos e dimensões de sua existência com uma forma bem articulada, não mais dualista.

Seguimos na esperança de que as experiências dos pentecostanismos sejam mais bem compreendidas em horizonte teológico e suas ambiguidades sejam discernidas sem preconceitos ou estereótipos. Entendamos que a fé cristã desdobra-se de várias maneiras, e que não podemos confiná-la apenas a um ou outro aspecto da existência. Por outro lado, também percebemos que a fé cristã é uma experiência integral, e como tal deve ser percebida e cultivada. O dualismo, que não é problema exclusivo dos pentecostais, não deve ser confundido com as experiências religiosas, mas deve ser identificado na maneira com que as interpretamos e as transmitimos. Assim, as experiências cúlticas e políticas dos pentecostanismos e de todos os cristianismos carecem de interpretações não dualistas, que intencionem uma visão integrada da vida e da humanidade.

2

Assembleias de Deus: Dos púlpitos às políticas?

No presente capítulo, tentaremos discernir e descrever em linhas gerais o desenvolvimento da relação entre dimensão cültica e dimensão política da vivência da fé cristã, no discurso oficial das Assembleias de Deus no Brasil. Perguntamos aqui: como essa denominação evangélica tem articulado a relação entre culto e política ao longo de sua história no Brasil?

Fizemos uma opção metodológica pela bibliografia interna das Assembleias de Deus. Tomamos como fonte principal, mas não a única em nossa pesquisa, os artigos do *Mensageiro da Paz*⁷ periódico que os assembleianos conhecem como *jornal*. Justificamos nossa escolha, por ser esse o principal e mais acessível periódico das Assembleias de Deus⁸ desde 1930, e, portanto, nos permitirá maior objetividade na finalidade de nossa pesquisa. Esse periódico deixa transparecer o discurso oficial da Igreja e manifesta os interesses institucionais de suas lideranças quanto aos assuntos em nosso enfoque. Essa documentação é capaz de nortear nosso caminho em busca de uma descrição mais segura possível da história das Assembleias. Esse acervo consiste em uma “grande referência assembleiana”⁹.

Por outro lado, também utilizaremos algumas fontes externas em nosso estudo. Alguns autores nos ajudarão a revisitar os fatos que marcaram a história

⁷ Periódico assembleiano que orientará nossa abordagem, o *Mensageiro da Paz* foi fundado em 1930 e permaneceu com publicação contínua até a época de nossa pesquisa. Durante quatro décadas seguidas, o periódico contou com tiragem quinzenal, passou a alternar com a periodicidade mensal em meados dos anos 1970, e fixou-se numa periodicidade mensal a partir da década de 1980. Observando o recorte temporal de 1930 a 1985, acessamos um total de 1054 edições do *Mensageiro*. Para o nosso enfoque específico, consideramos diretamente 271 edições, número que julgamos satisfatório para o propósito e a delimitação desta tese. As edições selecionadas guardam aproximação com nosso objeto material, com atenção especial aos primeiros anos do periódico, também à época que vai do cinquentenário das Assembleias de Deus (1961) até o golpe de 1964 e, por fim, destaca-se o período de abertura e de redemocratização do país nos anos 1980. Nosso objetivo é demonstrar o itinerário do discurso institucional assembleiano no tocante ao nosso objeto material, a relação entre culto e política nas Assembleias de Deus brasileiras.

⁸ Existe também o *Jornal O Semeador*, ligado às Assembleias de Deus do Ministério de Madureira (RJ), jornal fundado em 21 de abril de 1960, pelo pastor Paulo Leivas Macalão. Esse periódico é sem dúvida importante, mas não constitui fonte primária em nosso trabalho de pesquisa, sobretudo pela dificuldade de acesso ao acervo, encontrada durante a pesquisa. Estimulamos futuras pesquisas sobre essa fonte das Assembleias de Deus do Ministério de Madureira.

⁹ ALENCAR, G., *Assembleias de Deus*, p. 116.

da Igreja que protagoniza nossa pesquisa¹⁰. Desde já, convém-nos dar uma palavra sobre a pluralidade dessa Igreja.

As Assembleias de Deus formam uma expressão que deve ser colocada no plural, pois nunca constituíram uma Igreja plenamente homogênea ou unitária, em termos doutrinários e práticos. É importante o uso da expressão *Assembleias* de Deus, no plural, por se tratar de uma denominação que vem sofrendo fragmentação¹¹ sob a forma de diversos *ministérios*¹² que se tornaram independentes das antigas *convenções*¹³, nas décadas mais recentes. Além do mais, o nome da denominação, importado¹⁴ dos Estados Unidos e oficializado no

¹⁰ No presente capítulo, veremos estudos relevantes especificamente sobre a história das Assembleias de Deus no Brasil, como, por exemplo, em Gedeon Alencar, Osiel Lourenço de Carvalho e Paul Freston. No contexto mais amplo, dos pentecostalismos brasileiros, será de grande valia o pensamento de André Cortén e de Saulo Baptista, por exemplo.

¹¹ Cf. FAJARDO, M. P., O campo religioso assembleiano: Transformações e estratégias, In: OLIVEIRA, D. M. (Org.), **Pentecostalismos em diálogo**, p. 77.

¹² O sentido da expressão ministério aqui evocado representa um grupo de Igrejas Assembleias de Deus que se destaca sobre outros grupos. Na linguagem dessa denominação, fala-se em campos, que seriam regiões administrativas, semelhantes à antiga estrutura de dioceses católicas. Sobre os grandes ministérios assembleianos, cf. ALENCAR, G., **Assembleias de Deus**, p. 25, 131-132. Também cf. ALENCAR, G., **Matriz pentecostal brasileira**. Assembleias de Deus (1911-2011), p. 175-184; 222-224; 243-244. Cf. CORREA, M., **Assembleia de Deus**, p. 131-202. Todo o terceiro capítulo de Marina Correa é importante para a compreensão das lógicas dos ministérios assembleianos no Brasil. Segundo João Décio Passos, no prefácio à publicação de Marina, “a organização em Ministérios foi adotada de fato, como um modo de organização político-eclesial que, nascendo legitimado teologicamente – por se tratar de um termo utilizado nas Cartas Paulinas quando se referem aos serviços prestados na comunidade cristã – exercitou-se efetivamente como controle dos dons espontâneos emergidos no contexto vital dos cultos, porém grávidos de poder simbólico que, em contexto religioso, se traduzem muito logo em poder político de fato” (p. 21).

¹³ As Assembleias de Deus possuíam até 2017 duas grandes convenções históricas em nível nacional (fora as convenções estaduais e interestaduais): Convenção Geral e Convenção Nacional de Madureira. No ano de 2017, foi criada uma terceira grande convenção, a CADB, com sede em Belém do Pará. Ainda poderíamos citar que, fora desses grupos majoritários, existe um quarto grupo, de Assembleias de Deus independentes de qualquer filiação a essas instituições citadas. O pertencimento de um pastor e/ou Igreja a uma convenção tem se tornado questão cada vez mais relativizada no meio evangélico brasileiro, daí aparecem, vez por outra, rupturas e cisões de determinados grupos com essas instituições. No âmbito assembleiano, a proposta de uma convenção, no início, era de uma simples reunião de pastores para estudo bíblico e oração, mas com o passar dos anos, tornou-se uma instituição fortemente burocrática. Enquanto os ministérios são apenas grupos de Igrejas reunidos fraternalmente, com seus respectivos membros e pastores, as convenções são instituições que administram e representam as Igrejas/ministérios e/ou pastores, do ponto de vista burocrático, jurídico e regimental. Ver a explicação em: ALENCAR, G., **Matriz pentecostal brasileira**, p. 140-144.

¹⁴ O movimento pentecostal iniciado em 1911 por Gunnar Vingren e Daniel Berg no Brasil teve por primeiro rótulo *Missão da Fé Apostólica*, nome análogo ao do movimento de William Seymour, líder do conhecido grupo da Rua Azusa, 312, em Los Angeles, Califórnia, cinco anos antes. No Brasil esse rótulo não demorou muito para ser substituído por “Assembleias de Deus”. Segundo Marina Correa, a mudança pode ter sido adotada no Brasil em um culto dos pioneiros do movimento em Belém do Pará, após sugestão de um casal de missionários suecos então recém-chegados, Otto e Adina Nelson, procedentes dos Estados Unidos, e que já reconheciam o nome Assembleias de Deus. Cf. CORREA, M., **Assembleia de Deus**, p. 47; ALENCAR, G., **Matriz pentecostal brasileira**, p. 155-157; ALENCAR, G., **Assembleias de Deus**, p. 62-67.

Brasil a partir de 1918, é justamente “Assemblies of God”, com acento significativo no uso do plural.

Como se sabe, existem no Brasil três principais Convenções das Assembleias de Deus em nível nacional, que se chamam pelas siglas CGADB (Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil), CONAMAD (Convenção Nacional das Assembleias de Deus do Ministério de Madureira) e CADB (Convenção da Assembleia de Deus no Brasil). As duas primeiras instituições criadas são também conhecidas simplesmente com os títulos de *Missão* e *Madureira*, respectivamente¹⁵. Dentro do primeiro bloco (CGADB), manteve-se ainda uma polarização do poder interno, entre o Ministério em Belém do Pará e o Ministério de Belenzinho (SP), que resultou em 2017 na cisão do Ministério em Belém do Pará, do qual se oficializou a criação da CADB. Antes de 2004, era comum entender-se como *Missão* a Igreja sede da Assembleia de Deus em São Cristóvão (RJ), que rivalizou diretamente com Madureira durante décadas seguidas¹⁶, principalmente por disputas territoriais.

Percebemos que os dois sistemas institucionais mais antigos caíram em uma grande polarização, transparecendo rivalidade em diversos momentos da

¹⁵ Polarização referida por: FRESTON, P., Breve história do pentecostalismo brasileiro, In: ANTONIAZZI, A. et al., **Nem anjos nem demônios**. Interpretações sociológicas do pentecostalismo, p. 89. Em 2017, foi criada a CADB, Convenção da Assembleia de Deus no Brasil, a partir de um grupo dissidente da CGADB, alegando algumas razões como, por exemplo, a proibição da ordenação de mulheres ao pastorado assim como a não alternância da presidência da CGADB desde a década de 1980. À época de nossa pesquisa, o presidente fundador da CADB tem sido o pastor Samuel Câmara, líder da Igreja Assembleia de Deus em Belém do Pará, conhecida como “Igreja Mãe”. A CADB não constitui nosso objeto de estudo, e a referência ao Ministério de Madureira aparecerá oportunamente.

¹⁶ Em 2002, a Igreja de São Cristóvão, por meio da iniciativa de seu presidente Tulio Barros, rompeu com a CGADB, abraçando então uma proposta de igreja em células (visão celular). Em 2004, Tulio foi ungido apóstolo e, juntamente com sua esposa Eunice Lobato, tornaram-se os primeiros apóstolos das Assembleias de Deus brasileiras, e sua Igreja, em seguida, passou a se chamar *Assembleia de Deus da Fé Apostólica*. Cf. ALENCAR, G., **Matriz pentecostal brasileira**, p. 213 e 266. Em fins de 2017, a antiga Igreja de São Cristóvão filiou-se à recém-fundada CADB. Antes dessas mudanças, o pastor Manoel Ferreira, do Ministério de Madureira, já utilizava o título de bispo. Notamos, com Gedeon Alencar, um processo de alteração significativa e gradativa na forma com que os alguns pastores (sobretudo do assembleianismo autônomo ou independente das convenções oficiais) passam a utilizar títulos eclesiásticos à moda neopentecostal, como bispo e apóstolo. Gedeon destaca essa questão no período após a cisão do Ministério de Madureira (1988), citando os casos do bispo Manoel Ferreira e de José Teixeira Rego Neto, que recebeu o título de apóstolo. Cf. ALENCAR, G., **Matriz pentecostal brasileira**, p. 264-265. Nesse âmbito dos títulos dos pastores, Marina Correa destacou até mesmo uma apropriação do *modelo* católico romano, embora os assembleianos historicamente expressassem certo tipo de repulsa à *instituição* católica. Cf. CORREA, M. A. O. S., Os donos do poder: A construção da nomenclatura de pastor-presidente nas Assembleias de Deus (ADs), in: OLIVEIRA, D. M.; FERREIRA, I. V.; FAJARDO, M. P. (Orgs.), **Pentecostalismos em perspectiva**, p. 62.

história¹⁷. Na primeira metade de 1980, já existiam as duas convenções nacionais, que buscavam unidade. Após a morte do pastor Paulo Macalão¹⁸, fundador e então presidente do Ministério de Madureira, a polarização foi se agravando até a definitiva cisão na segunda metade da mesma década.

Não seria exagero suspeitar que o que possivelmente está por trás da crescente participação das Assembleias na esfera da política partidária em nosso país seja uma grande disputa pelo poder¹⁹, na qual as duas instituições citadas em âmbito nacional protagonizam uma luta ferrenha por visibilidade.

Quando nos referimos ao culto, por sua vez, trata-se do momento privilegiado em que se expressa uma experiência de fé religiosa, e em última instância, a experiência do sagrado. O culto cristão tem sua identidade própria. Ademais, há uma consideração sumamente importante sobre a manifestação do Espírito Santo na celebração litúrgica²⁰. Segundo Luiz Fernando Santana²¹, com base no pensamento de Achille Triacca, o culto cristão é por excelência o terreno fundamental para a expressão da verdadeira ação do Espírito Santo.

Dentro da própria perspectiva cristã, é importante destacar que os cultos pentecostais diferenciam-se em relação às outras Igrejas cristãs. De fato, podemos dizer com alguma convicção que os pentecostalismos diferem-se do restante do cristianismo não apenas por questões teológicas, porém, de modo mais contundente e perceptível, através de determinadas *práticas*, especificamente pelas suas expressões cúlticas ou litúrgicas. Nesse sentido, não é demasiado lembrar antecipadamente que uma ortodoxia, antes de ser doutrina correta, equivale ao culto correto, que refletirá uma teologia correspondente²². Isso representa aquela definição de teologia como liturgia pensada, ou, inversamente, a percepção de liturgia como *theologia prima*, sendo a reflexão teológica formal

¹⁷ Cf. ALENCAR, G., **Assembleias de Deus**, p. 131. Especialmente a partir da década de 1950.

¹⁸ Dois dos principais ícones do assembleianismo brasileiro polarizado curiosamente faleceram no mesmo ano. Pastor Paulo Macalão, do Ministério de Madureira, morreu em 26/08/1982 e o pastor Cícero Canuto de Lima, presidente do Ministério Belenzinho-SP, morreu em 02/10/1982.

¹⁹ Como também procuraremos compreender uma possível lógica de mercado em meio a essa disputa por poder. Aqui em nossa tese, a palavra “poder” não terá uma conotação unívoca, tratando-se de um movimento pentecostal que sempre faz menção ao poder de Deus, mas justamente aí onde se invoca o poder divino, se oculta ou se transfigura o poder dos seres humanos (pastores).

²⁰ No capítulo seguinte, será problematizada brevemente a distinção entre os conceitos de culto e de liturgia, especialmente para a teologia católica. Em outros contextos teológicos, porém, essa distinção não se faz clara.

²¹ Cf. SANTANA, L. F. R., **O Espírito Santo e a espiritualidade cristã**, p. 88.

²² Cf. VILLANOVA, E., **Para compreender a teologia**, p. 9-12.

propriamente dita considerada *theologia secunda*²³. Em consequência, como afirmou Schillebeeckx, em sua compreensão teológica, “a oração litúrgica é o dogma vivido”²⁴.

Para a dinâmica intrínseca da fé cristã, existe uma relação entre sua expressão litúrgica e a sua expressão política, o que por certo não é diferente para as Assembleias de Deus brasileiras. No caso dessa denominação em sua conjuntura atual à época desta pesquisa, percebe-se que o culto pode ser um instrumento para promoção de experiências e fenômenos carismáticos, mas também um instrumento para propagandas eleitorais e manifestação de interesses institucionais ou corporativos. Essa segunda possibilidade, como veremos, não ocorreu com tanta clareza nas primeiras décadas da sua história²⁵.

Feitas algumas considerações preliminares, seguiremos neste capítulo tratando das dimensões cúltica e política na história das Assembleias de Deus no Brasil. Buscaremos identificar as principais características dessas dimensões da vida cristã e a relação entre ambas.

2.1.

A experiência cúltica pentecostal como marca registrada

As Assembleias de Deus brasileiras juntamente com a Congregação Cristã no Brasil fazem parte da chamada primeira onda dos pentecostalismos no Brasil, também conhecida como pentecostalismo clássico²⁶. Precisamos discernir neste momento o que há nos cultos do pentecostalismo assembleiano que lhe confira a identidade, sua credencial, sua marca registrada.

Os pentecostalismos são assim chamados por sua referência ao evento bíblico do *Pentecostes*, relatado no segundo capítulo do livro de Atos dos Apóstolos. Atribuem-se ao Espírito Santo diversas manifestações que acontecem

²³ Cf. BOFF, C., **Teoria do método teológico**, p. 163.

²⁴ SCHILLEBEECKX, E., **Revelación y teología**, p. 212. Tradução nossa.

²⁵ Ver por exemplo hipóteses sobre o *apoliticismo* assembleiano, de que falaremos no item 2.2, abaixo. Cf. FRESTON, P., **Evangélicos na política brasileira: História ambígua e desafio ético**, p. 39-68.

²⁶ Cf. MARIANO, R., **Neopentecostais**, p. 29, embora haja outras tipologias sociológicas dos pentecostalismos no Brasil. Cf. também um paralelo entre as duas denominações citadas em: MARIANO, A. L. C., Pentecostalismo clássico: Algumas semelhanças e diferenças de “ethos” entre a Congregação Cristã no Brasil e a Assembleia de Deus, In: OLIVEIRA, D. M.; FERREIRA, I. V.; FAJARDO, M. P. (Orgs.), **Pentecostalismos em perspectiva**, p. 395-406.

nos cultos pentecostais, como orações em línguas estranhas, curas, exorcismos, além de outras manifestações espontâneas que podem acontecer em meio aos cânticos de louvor e à pregação.

Antes de tratar propriamente da caracterização do culto assembleiano, vale demarcar sua pneumatologia, reflexão sobre o Espírito Santo. Há uma notoriedade fundamental dessa reflexão nas publicações oficiais das Assembleias²⁷, pois não há como falar das Assembleias de Deus sem estabelecer sua relação com o Espírito Santo. Conforme Regina Sanches, “a teologia fundamental do Pentecostalismo é a pneumatologia”²⁸.

2.1.1. Explicação pneumatológica

Em 1960, as Assembleias de Deus já veiculavam em seu periódico oficial uma expressão clara de sua autoconsciência, diante das demais denominações chamadas de pentecostais.

Oficialmente, a nossa denominação IGREJA EVANGÉLICA ASSEMBLÉIA DE DEUS, conhecida simplesmente como ASSEMBLÉIA DE DEUS. Êste é o seu nome desde o princípio. Por causa do batismo no Espírito Santo que ela prega e recebe, pessoas diversas sempre a chamam de “Pentecostal”. (...) Devemos ter cuidado para evitar confusões; mormente agora, quando surgem a todo instante e em todo o lugar, grupos e partidos denominados de “pentecostais”²⁹.

Em um período próximo do cinquentenário das Assembleias de Deus, Francisco Assis Gomes, autor do trecho acima, compreendeu as Assembleias como *denominação*, reiterou o nome da Igreja no singular (Assembleia), como sendo esse nome “desde o princípio”, embora tenhamos o registro do nome oficialmente no Brasil apenas a partir de 1918³⁰. O interessante é notarmos nessa

²⁷ No levantamento realizado por Gedeon Alencar, considerando também o periódico conhecido como *Boa Semente*, anterior ao Mensageiro da Paz, e o próprio *Mensageiro* em seus primeiros anos, o tema da pneumatologia sob a forma de apologia do movimento pentecostal, é um dos que mais aparecem. Cf. ALENCAR, G., **Assembleias de Deus**, p. 79-81; p. 116.

²⁸ SANCHES, R. F., Contribuições de uma teologia bíblica integral do Espírito Santo para a pneumatologia pentecostal, In: OLIVEIRA, D. M. (Org.), **Pentecostais e transformação social**, p. 21. Mesmo correta a afirmação, veremos que a pneumatologia deve ser direcionada cristologicamente.

²⁹ MENSAGEIRO DA PAZ, n. 30, ano 12. Rio de Janeiro: 1960, p. 3. Mantida a grafia original. Nossa pesquisa foi realizada no acervo do periódico que se encontra no sítio eletrônico <https://relep.org.br>. Nosso último acesso ao concluir a pesquisa ocorreu em 18/ dezembro/ 2018, 10h:40min.

³⁰ Cf. ALENCAR, G., **Matriz pentecostal brasileira**, p. 18.

citação que se reconhece um movimento pentecostal plural no Brasil, mas as Assembleias constituem, segundo o trecho, uma experiência *diferente* das outras, pois tem uma *raiz*, um fundamento, uma espécie de distintivo, o chamado “batismo no Espírito Santo”³¹.

No décimo primeiro artigo do credo oficial das Assembleias, publicado pela CPAD³² e ratificado pela Convenção Geral em 2017, ficou estabelecida a crença no batismo no Espírito Santo, que é “demonstrado pela evidência física do falar em outras línguas”³³ e, no artigo seguinte do mesmo texto, ratifica-se a atualidade dos dons espirituais conhecidos como carismas. Nos capítulos dezenove e vinte do referido documento da Igreja em foco, o batismo no Espírito e a questão dos seus dons são tratados respectivamente. Essa cristalização doutrinária das Assembleias, condensada em sua Declaração de fé, é fruto de um longo processo de sua experiência histórica e religiosa, em que o Espírito tem sido evocado em tese como protagonista central e fundamental, a partir da realidade do culto assembleiano.

Exemplificamos como se deu esse processo na formação da identidade assembleiana, refletida em seu discurso oficial. Já na primeira edição do Mensageiro da Paz³⁴, de 1930, lê-se o seguinte trecho escrito pelo pioneiro Gunnar Vingren:

É necessário que demos lugar ao Espírito Santo na igreja; de outra forma, nelle entrará o espírito de orgulho e dissensão e perdemos assim a verdadeira espiritualidade. É necessário que demos liberdade ao Espírito Santo, para que Elle

³¹ Segundo a doutrina pentecostal clássica que conhecemos, o batismo no Espírito Santo é caracterizado como uma experiência de revestimento do poder do alto sobre a vida de cada fiel na comunidade eclesial, conhecida como “segunda bênção”, em se tratando de uma experiência que deverá vir após a pessoa ter recebido a bênção da salvação. Presente não só nos pentecostanismos de matriz protestante ou evangélica, também no pentecostalismo da Renovação Carismática Católica (RCC), a experiência do batismo no Espírito é geralmente caracterizada pela ação de falar ou orar em línguas espirituais (glossolalia). Uma brevíssima descrição do fenômeno encontra-se em: LIMA, A.; BRANDT, D.; BOFF, C., A experiência do “batismo com o Espírito Santo” no Pentecostalismo, In: **Telecomunicação**, v. 45, n. 1, Porto Alegre: PUC-RS, 2015, p. 72-84. O artigo em questão serve apenas para elucidar o fenômeno de maneira muito introdutória e genérica, pois o tema abrange diversas discussões e problematizações, sejam no campo exegético, fenomenológico, apologético (pentecostal), sistemático, etc.

³² Instituição oficializada juridicamente em 1946, ligada à Convenção Geral. CPAD é uma sigla que significa “Casa Publicadora das Assembleias de Deus”, cuja sede fica no bairro de Bangu, na cidade do Rio de Janeiro. Órgão responsável pelas publicações oficiais das Assembleias filiadas à CGADB. Essas publicações incluem vasto material, por exemplo, revistas de escola dominical, periódicos (Mensageiro da Paz, Manual do Obreiro, Educador Cristão), livros teológicos, artigos musicais, Bíblias, estudos bíblicos, subsídios para sermões, materiais de gráfica e outros utensílios para as Igrejas. Cf. <https://www.cpad.com.br>. Acesso em 20/dez/2018, 23h:50min.

³³ SOARES, E. (Org.), **Declaração de Fé das Assembleias de Deus**, p. 23.

³⁴ Periódico que se tornou interlocução oficial da CGADB, a partir de 1930.

opere livremente, seja por homem ou por mulher, seja por dom ou por ministério, para que a igreja possa crescer na graça do Senhor. O Senhor deseja apromptar a Sua igreja para a Sua vinda gloriosa. Alleluia! “O tempo está próximo!” Quem tem ouvidos ouça o que Espírito Santo diz às igrejas³⁵.

A ênfase na liberdade a ser dada à ação do Espírito Santo na Igreja é um dos fundamentos da vida e do culto assembleianos. Procuraram-se provas bíblicas para ratificar a experiência pentecostal que priorizava, naquele período, as orações em línguas estranhas. Essa experiência é conhecida como *glossolalia*, “vista como a linguagem do Espírito Santo”³⁶. No primeiro momento das Assembleias, a glossolalia aparece paralelamente a outras marcas, como cura divina e forte escatologia³⁷.

Mesmo sem uma teologia formalmente sistematizada, buscava-se apresentar alguns argumentos para legitimar essa experiência, como em um artigo do Mensageiro da Paz, que concluía em 1931: “Portanto, está mais do que provado, que as línguas estranhas figuram como signal do baptismo do Espírito Santo”³⁸.

O Espírito Santo é reconhecido como o agente que proporciona até mesmo a mobilização das mulheres na Igreja, em uma época notadamente marcada por machismo e marginalização feminina, como na década de 1930. A legitimidade da participação da mulher na Igreja é garantida pela ação do Espírito. Frida Strandberg Vingren, esposa de Gunnar Vingren, possui uma história que merece ser estudada, por suas ações e marcas deixadas, mas nem sempre valorizadas. Frida pode ser lembrada por seus múltiplos talentos e pela suspeita de que tenha se tornado a primeira mártir³⁹ do assembleianismo brasileiro⁴⁰. Em 1931, ela escreveu as palavras abaixo:

As *irmãs* das “assembléas de Deus”, que igualmente, como os irmãos têm recebido o Espírito Santo, e portanto, possuem a mesma responsabilidade de levar a

³⁵ MENSAGEIRO DA PAZ, n. 1, ano 1, Rio de Janeiro, 1930, p. 4. Mantida a grafia original.

³⁶ CORTÉN, A., **Os pobres e o Espírito Santo**. O pentecostalismo no Brasil, p. 125.

³⁷ Cf. ALENCAR, G., **Assembleias de Deus**, p. 21.

³⁸ MENSAGEIRO DA PAZ, n. 1, ano 1, Rio de Janeiro: 1931, p. 4. Mantida a grafia original.

³⁹ Tomamos o termo *mártir* não no seu sentido convencional, mas no contexto da suspeita de que Frida foi injustiçada por quem não lhe reconhecia a liderança como um ministério legítimo. Cf. ALENCAR, G., **Matriz pentecostal brasileira**, p. 136.

⁴⁰ Sobre a trajetória de Frida, existe a “história oficial” publicada em: DANIEL, S., **História da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil**, Rio de Janeiro: CPAD, 2004; ARAÚJO, I., **Dicionário do movimento pentecostal**, Rio de Janeiro: CPAD, 2007. Existem também algumas releituras acadêmicas da história de Frida, como em: ALENCAR, G., **Matriz pentecostal brasileira**, p. 115-137. Cf. a interessante pesquisa de: VILHENA, V. C., **Um olhar de gênero sobre a trajetória de vida de Frida Maria Strandberg (1891-1940)**, Tese de doutorado em Educação, Arte e História da Cultura, São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2016.

mensagem aos peccadores precisam convencer-se de que podem fazer *mais* do que tratar dos deveres domésticos. Sim, podem também, *quando chamadas pelo Espírito Santo*, sahir e annunciar o Evangelho. Em todas as partes do mundo, e especialmente no trabalho pentecostal, as irmãs tomam grande parte na evangelização. Na Suécia, país pequeno com cerca de 7 milhões de habitantes, existe *um grande número* de irmãs evangelistas, que saem por toda a parte annunciando o Evangelho, entrando em logares novos e trabalhando *exclusivamente* no Evangelho. Dirigem cultos, testificam e falam da palavra do Senhor, aonde há uma porta aberta⁴¹.

Esse artigo de Frida, intitulado “Deus mobilizando suas tropas”, provavelmente foi uma resposta às resoluções da Convenção de pastores assembleianos ocorrida em 1930 na cidade de Natal, que discutiu a participação das mulheres na liderança das Igrejas. Essa reunião de pastores foi emblemática para a compreensão da história e da teologia assembleiana. Frida Vingren exerceu papel importante nesse contexto, por sua leitura teológica da realidade eclesial e mesmo social.

Para Frida, o Espírito autoriza quem quiser para a missão da Igreja, inclusive as mulheres. Essa é uma posição à frente da época, inclusive sugerindo alguma comparação com as mulheres pentecostais da pátria natal de Frida, a Suécia, quando concluiu: “Por qual razão as irmãs hão de ficar atrasadas? Será que o campo não chega, ou que Deus não quer? Creio que não. Será falta de coragem?”⁴².

O Espírito é fonte dos dons, experiências e manifestações do culto pentecostal. A ele se atribuem os eventos carismáticos nas Assembleias de Deus. Interessante observar que a doutrina sobre o Espírito Santo é um dos pontos de divergência entre o grupo dos pioneiros desse movimento e os batistas aos quais inicialmente estiveram ligados no Brasil⁴³.

A vida do crente, nessa direção, não depende de uma formação teológica ou secular. Eugenio Oliveira, em um artigo do Mensageiro, exortava os fiéis:

⁴¹ MENSAGEIRO DA PAZ, n. 3, ano 1, Rio de Janeiro: 1931, p. 3. Mantidos grafia e grifos originais.

⁴² MENSAGEIRO DA PAZ, n. 3, ano 1, Rio de Janeiro: 1931, p. 3. Mantida a grafia original.

⁴³ Sobre o episódio da dissensão dos missionários suecos em relação aos batistas em Belém do Pará, cf. ALENCAR, G., **Assembleias de Deus**, p. 60-61. Sobre a relevância do Espírito Santo na fundação e cosmovisão dos movimentos do pentecostalismo, cf. SOUZA, A. C., **Pentecostalismo: De onde vem, para onde vai?**, p. 16-20. Retomaremos alguns elementos pneumatológicos no último capítulo de desenvolvimento da pesquisa, abaixo. Adiante, será necessário articular melhor a visão pentecostal sobre o Espírito Santo com a cristologia, em uma perspectiva teológica sistemática.

“Muitos hoje querem prevalecer-se da letra para pôrem em pratica a Palavra de Deus... Irmãos, é maravilhoso quando somos, verdadeiramente, dirigidos pelo Espírito Santo”⁴⁴. Com direcionamento aparentemente semelhante, em 1958 foi fundado o Instituto Bíblico das Assembleias de Deus⁴⁵, na cidade de Pindamonhangaba, em São Paulo, pelo casal João Kolenda Lemos e Ruth Doris Lemos⁴⁶. Em um artigo do *Mensageiro* de 1960, Emilio Conde argumentava:

O Instituto não forma pastores, não dá diplomas de pregador; existe para proporcionar conhecimentos da Palavra de Deus àqueles que sentem a chamada divina para o ministério e que deseja servir melhor a Deus e a Igreja, dentro do espírito salvo para servir. Foi no dia 18 de março de 1959, que se fundou, na cidade de Pindamonhangaba, com o apôio das Assembleias de Deus da capital de São Paulo e do Vale do Paraíba, o Instituto Bíblico, cujo programa é servir às igrejas, através dos alunos que as igrejas enviam, e que aí encontram um ambiente simples, fraternal, no qual insiste em conservar a simplicidade cristã na direção divina para a vida cristã, na consagração das vidas a Deus e ao próximo, e *dependência do Espírito Santo*⁴⁷.

Como vimos acima, o pensamento sobre o Espírito Santo permeia as publicações citadas, desde artigos mais simples até a justificativa do primeiro seminário de formação ministerial das Assembleias de Deus, desde as reivindicações do culto pentecostal assembleiano até sua teologia subjacente. Em face disso, fica clara a importância de se perceber a presença do Espírito Santo no culto pentecostal e em toda a vida dos crentes.

Diante da centralidade atribuída ao Espírito Santo na vida das Assembleias de Deus, conforme exortações de seu periódico oficial, portanto, convém caracterizar esse culto desde suas expressões mais antigas no Brasil, chegando às expressões mais recentes, considerando que a referência ao Espírito Santo nunca deixou de ser mantida.

⁴⁴ MENSAGEIRO DA PAZ, n. 13, ano 2, Rio de Janeiro: 1932, p. 6. Mantida a grafia original.

⁴⁵ Não é o foco de nossa pesquisa, mas é importante lembrar a polêmica em torno do IBAD, considerado pioneiro em instrução teológica assembleiana no Brasil. Considera-se João Kolenda, que fundou o Instituto com sua esposa Doris, como figura que protagoniza tensões entre Assembleias de Deus brasileiras e norte-americanas, entre educação teológica formal e as reações contrárias por parte de algumas lideranças assembleiana, e mesmo outras questões problemáticas na história da denominação. Segundo lembrou Claiton Pommerening, o IBAD foi fundado em 1958, mas a primeira aula em suas dependências ocorreu somente em 18 de março de 1959, sendo esta última data para o autor o marco fundante. Cf. POMMERENING, C. I., **Fábrica de pastores**, p. 40.

⁴⁶ Cf. ALENCAR, G., **Matriz pentecostal brasileira**, p. 185-187.

⁴⁷ MENSAGEIRO DA PAZ, n. 1, ano 30, Rio de Janeiro: 1960, p. 4. Mantida a grafia original, grifo nosso.

2.1.2. Como descrever o culto assembleiano?

Em 2017, a Declaração de Fé das Assembleias de Deus trouxe pelo menos uma descrição do culto assembleiano:

Nossa liturgia é simples e pentecostal, conforme o modelo do Novo Testamento: “Que fareis, pois, irmãos? Quando vos ajuntais, cada um de vós tem salmo, tem doutrina, tem revelação, tem língua, tem interpretação. Faça-se tudo para edificação” (1Co 14,26). Ela consiste em oração, louvor, leitura bíblica, exposição das Escrituras Sagradas ou testemunho e contribuição financeira, ou seja, ofertas e dízimos. Entendemos que a adoração está incompleta na falta de pelo menos um desses elementos, exceto se as circunstâncias forem desfavoráveis ou contrárias⁴⁸.

Com base no artigo acima, alguns pontos, de início, são importantes para ressaltar. Em primeiro lugar, não há qualquer preconceito quanto à utilização do termo *liturgia*. Evidentemente, não coube qualquer distinção entre culto e liturgia, para a mentalidade pentecostal, como se poderia sugerir na tradição católica romana ou outras tradições cristãs⁴⁹. Por outro lado, o termo foi utilizado sem problematização ou justificativa semântica ou teológica, ele simplesmente foi mencionado sem mais⁵⁰.

O segundo ponto que destacamos é a associação direta do culto assembleiano com a Bíblia, a partir de um versículo das Escrituras. Nesse sentido, temos aí uma forma de dizer: o que praticamos é bíblico, portanto verdadeiro e legítimo. E, mais além, a primeira frase da citação pode ser interpretada dessa forma: o culto mais autêntico é o nosso, porque segue o modelo do Novo Testamento, entendido como uma liturgia simples e pentecostal.

Em terceiro lugar, perguntamos: se podemos observar diversos relatos e tradições culturais nas comunidades cristãs do Novo Testamento, por que a preferência pela primeira carta aos coríntios para justificar a legitimidade do culto pentecostal? Nesse livro da tradição paulina aparecem relatos de explícitas manifestações carismáticas entre os cristãos da cidade de Corinto. O trecho

⁴⁸ SOARES, E. (Org.), **Declaração de fé das Assembleias de Deus**, p. 145.

⁴⁹ Essa distinção será mais bem examinada no próximo capítulo da tese.

⁵⁰ De acordo com Gutierrez Siqueira, o movimento pentecostal possui uma dimensão litúrgica entendida como certa quantidade de elementos inflexíveis no culto, o que gera determinada ordem e padronização, contrapondo-se a outra dimensão do mesmo culto, mais espontânea e flexível, embora os primeiros pentecostais tivessem evitado usar termos como liturgia e sacramento. Cf. SIQUEIRA, G. F., **Revestidos de poder**, p. 51.

paulino foi privilegiado de modo exclusivo na descrição de culto, na Declaração das Assembleias.

Também destacamos as características do culto assembleiano mencionadas no trecho citado: oração, louvor, leitura bíblica, pregação, testemunho e contribuição financeira (dízimos e ofertas). No entendimento da instituição assembleiana, esses são os elementos que não devem faltar em seus cultos e constituem definitivamente sua liturgia oficial. Percebemos que um elemento sacramental de suma importância para a fé cristã não apareceu nesse contexto da liturgia: a ceia do Senhor. Não há qualquer menção à eucaristia na seção sobre o culto da Igreja, a não ser em um capítulo específico o qual não articulou a explicação sobre a ceia no âmbito *litúrgico*, embora o tenha descrito como rito, memorial e solenidade⁵¹.

Por fim, ao prosseguirmos na leitura do capítulo em foco, perceberemos que nenhum desses elementos foi explicado especificamente, com exceção da *oração*. Sendo esse item o primeiro da lista e o único com argumento desenvolvido em separado, chamamos a atenção para uma intencionalidade em privilegiá-lo. A identidade litúrgica das Assembleias estaria mais voltada para a oração do que para qualquer outra experiência de suas celebrações? Se nos basearmos exclusivamente na descrição institucional da liturgia assembleiana, podemos deduzir certa primazia da oração sobre todos os outros aspectos culturais, inclusive a própria pregação. Seria a oração o lugar hermenêutico privilegiado da experiência de culto assembleiana?

A Declaração de fé é um documento institucional, sem dúvida relevante, mas seria necessário avançarmos em reflexões teológicas acadêmicas dos próprios assembleianos sobre os ritos e celebrações que constituem pauta em nosso objeto de estudo. No entanto, temos um problema: a escassez de estudos sobre esse tema específico. Não há uma obra específica que fundamente uma teologia do culto assembleiano ou uma teologia litúrgica representativa das Assembleias de Deus, em qualquer dos blocos nacionais⁵². Apenas dois textos à época de nossa pesquisa

⁵¹ Cf. SOARES, E. (Org.), **Declaração de fé das Assembleias de Deus**, p. 131-133.

⁵² Não conhecemos estudos que justifiquem a ausência de elaborações na linha da teologia litúrgica, salvo exceções de capítulos de livros ou artigos, como em: SIQUEIRA, G. F., **Revestidos de poder**, p. 51-56. Uma pesquisa posterior poderá ratificar ou não a intuição de que os cultos no estilo pentecostal e semelhantes estão muito mais preocupados em celebrar e

podem ser considerados teologia oficial nesse tema, como a obra de Nemuel Kessler, intitulada “O culto e suas formas”⁵³, e o Manual de Cerimônias, de Temóteo Ramos⁵⁴. Ambos os textos foram publicados pela CPAD, de forma tardia em relação a um ou outro artigo sobre o tema no periódico *Mensageiro*⁵⁵.

No entanto, mesmo com essa lacuna de uma teologia formalizada, e mesmo com a notável pluralidade das novas práticas inseridas no culto assembleiano em tempos mais recentes, é possível percebermos alguns elementos predominantes de continuidade com a antiga tradição dessa Igreja, independente do ministério ou convenção oficial. Gedeon Alencar novamente ajuda a demarcar esses elementos. Um dos principais⁵⁶ é a utilização do hinário conhecido como Harpa Cristã⁵⁷: “o uso da Harpa Cristã, de onde se deve cantar – apenas – três hinos na abertura dos cultos, é um bom exemplo da ‘tradição assembleiana’ que se fossilizou a ponto de se repreender a quem se atrevesse a alterar tal ordem”⁵⁸. Para esse autor, existe uma tradição assembleiana, que transcende sua pluralidade atual.

Entre a unidade e a diversidade que existem nas expressões dos pentecostalismos no Brasil, vale ratificar que o culto é uma dimensão teologicamente privilegiada para a identidade pentecostal brasileira clássica. Isso abrange não só as Assembleias de Deus, como, de certo modo, também a Congregação Cristã no Brasil, pois o que acontecia nas reuniões dessas duas Igrejas não ocorria, pelo menos não do mesmo modo, nas demais. Nesse sentido, não podemos verificar a identidade assembleiana sem um paralelo com a Congregação Cristã no Brasil, dada a proximidade histórica entre ambas⁵⁹.

vivenciar do que efetivamente refletir. Estaria aí algum tipo de dualismo entre a realidade tipicamente imersa no sobrenatural (culto), e a realidade *natural*, da reflexão?

⁵³ Cf. KESSLER, N., **O culto e suas formas**, Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

⁵⁴ Cf. OLIVEIRA, T. R., **Manual de cerimônias**, Rio de Janeiro: CPAD, 1985.

⁵⁵ Por exemplo, cf. MENSAGEIRO DA PAZ, n. 1147, Rio de Janeiro: 1982, p. 10.

⁵⁶ Outros elementos aparecerão mais adiante, quando tratarmos do valor do culto assembleiano.

⁵⁷ Harpa Cristã é o hinário oficial das Assembleias de Deus no Brasil. No presente momento de nossa pesquisa, constam mais de 600 hinos sacros, incluindo o hino nacional brasileiro.

⁵⁸ ALENCAR, G., **Assembleias de Deus**, p. 138. Além do uso da Harpa Cristã, temos os seguintes elementos litúrgicos comuns na maioria das Assembleias de Deus: leitura devocional da Bíblia; cânticos distribuídos entre bandas de louvor, cantores solo, coral, orquestra e os departamentos (crianças, jovens, mulheres, obreiros); anúncios de eventos semanais; momento do ofertório; pregação; apelo à conversão; oração final e benção apostólica.

⁵⁹ José Bittencourt Filho destacou que as chegadas dos fundadores das primeiras denominações do pentecostalismo clássico se deram por motivações mais ou menos diferentes. Enquanto os suecos fundadores das Assembleias chegaram ao Brasil, impulsionados por sua experiência espiritual nos EUA, sentindo-se chamados especificamente para uma obra no Brasil, o italiano Francescon veio

A Congregação Cristã no Brasil, surgida em 1910, é uma comunidade caracterizada em sua origem por grupos mais seletos e coesos, neste caso, famílias de imigrantes italianos em São Paulo e no sul do país, congregadas em torno de seu fundador, Louis Francescon. Proporcionou-se uma espécie de irmandade, que tem buscado conservar um ambiente familiar e intimista⁶⁰. Sua matriz teológica aproxima-se do calvinismo, o que, em parte, pode explicar o menor crescimento quantitativo dessa denominação, comparando-se com as Assembleias que são de matriz teológica arminiana⁶¹. Em Igrejas como a Congregação, o clima de irmandade que se expressa em graus de parentesco também pode ser explicado através da ligação com o calvinismo⁶².

As Assembleias, por sua vez, surgiram no ano de 1911 enquanto movimento pentecostal ou *pentecostista*, como especialmente naquela época era chamado⁶³, com a chegada de Gunnar Vingren e Daniel Berg. Estes eram missionários suecos pobres vindos dos EUA para Belém do Pará, e que se reuniam entre nortistas e nordestinos pobres, descendentes de negros escravizados, além de operários, seringueiros, analfabetos, e muitos outros que não tinham status social destacado.

Os assembleianismos no Brasil nasceram entre as camadas mais pobres de nossa sociedade, assim, é nesse contexto socioeconômico duramente marcado por diversas injustiças sociais então estabelecidas no país que os cultos assembleianos vão assumindo gradualmente uma forma própria.

Como se pôde perceber, embora houvesse diversidade de concretizações cultuais do pentecostalismo clássico, é possível identificar um fio condutor, um elemento comum, no jeito de vivenciar o culto, jeito esse que nos leva a indagar: qual o sentido ou valor desse culto para um assembleiano?

apenas com o intuito de anunciar sua experiência, sem um chamado previamente revelado. Cf. FILHO, J. B., **Matriz religiosa brasileira**, p. 115.

⁶⁰ Cf. PELLIZZARO, N., Predestinados e santificados: Considerações sobre a Congregação Cristã no Brasil, In: PASSOS, J. D. (Org.), **Movimentos do Espírito**. Matrizes, afinidades e territórios pentecostais, p. 192.

⁶¹ Cf. ALENCAR, G., **Assembleias de Deus**, p. 85-87. Nota-se na história das teologias protestantes uma oposição contínua entre movimentos de matriz calvinista diante de outros movimentos de matriz arminiana (de Jacó Armínio).

⁶² Cf. THOMPSON, E. P., **A formação da classe operária inglesa**: A árvore da liberdade, p. 34.

⁶³ Cf. ALENCAR, G., **Assembleias de Deus**, p. 47.

2.1.3.

O valor do culto para um assembleiano

Em suas primeiras décadas, o culto assembleiano no Brasil promoveu integração humana, garantiu espaços de valor e devolveu dignidade a quem não os tinha recebido do contexto sociopolítico de então. Assim ratifica essa tese Gedeon Alencar:

O ganho social que as *Marias* e os *Raimundos*, gente semianalfabeta ou analfabeta, têm ao falar ou cantar em um culto público e, principalmente, ao “ar livre”, com uma multidão de ouvintes, é incalculável. Este substrato da sociedade que nunca teve nome, oportunidade não tem significação nem posição social, mas ao “ar livre” (...) em público, fala, canta, dá testemunho e prega. Com um livro na mão – livro: sinal de “gente de letra” – na rua da sua casa, na feira, no mercado, na praça, em qualquer pedaço de calçada, ele tem voz e vez⁶⁴.

Realizando uma avaliação dos trabalhos de pesquisa sobre o culto assembleiano, sua administração e sua trajetória histórica, Alencar reitera:

Quase todos os trabalhos sobre o pentecostalismo frisam esta singularidade de se dar oportunidade a todos de falar nas reuniões na AD. É a democracia da palavra. Indistintamente do grau de escolaridade, profissão exercida, raça ou cor, qualquer um podia dar o seu testemunho, cantar um hino, contar uma bênção, realizar um trabalho evangelístico – mas no púlpito, na liderança do culto, e no exercício do poder na igreja, apenas o pastor. E apenas os homens podiam ser pastores, até porque, em tese, na AD, todos os homens podem ser pastores⁶⁵.

Há de se constatar que nos cultos nas Assembleias de Deus originalmente ocorriam, além dos fenômenos carismáticos como glossolalia e exorcismos, outros fenômenos ainda mais incomuns nas outras Igrejas no Brasil, no início do século vinte. Esse era o caso das crises de riso que afetavam tanto o pregador quanto a plateia, além da ocorrência de pessoas que caíam no chão alegando estarem possuídas pelo poder de Deus⁶⁶.

Ao que tudo indica, essas manifestações desapareceram da liturgia assembleiana⁶⁷. A despeito da indiferença e preconceito das demais Igrejas protestantes, perguntamos se essas manifestações, próximas de uma *catarse*

⁶⁴ ALENCAR, G., **Matriz pentecostal brasileira**, p. 107.

⁶⁵ ALENCAR, G., **Assembleias de Deus**, p. 150.

⁶⁶ Cf. os relatos e testemunhos registrados em: VINGREN, I. (Org.), **Despertamento Apostólico no Brasil**, p. 66, 77, 80-81. Em um sentido mais amplo, David Mesquiat e Kenner Terra afirmam que as bases litúrgicas e práticas dos pentecostalismos estão pautadas no êxtase. Cf. OLIVEIRA, D. M.; TERRA, K. R. C., **Experiência e hermenêutica pentecostal**, p. 48.

⁶⁷ Cf. ALENCAR, G., **Assembleias de Deus**, p. 153.

coletiva, poderiam ser compreendidas como alento para um estrato social tão sofrido, sendo atrativo para os mais pobres⁶⁸. Contudo, o culto assembleiano transformou-se, sobretudo depois da cisão do Ministério de Madureira⁶⁹, em 1988. Com as transições na sociedade brasileira nas últimas décadas do século vinte, o discurso e a práxis das Assembleias de Deus têm mudado.

Quanto à figura do templo assembleiano, o local físico onde se realiza o culto, Alencar mostrou a gradual transformação, em três fases⁷⁰: *Templo-casa* (primeira metade do século vinte); *Templo-pensão* (segunda metade do século vinte); *Templo-shopping* (século 21). São modelos predominantes em cada época, mas que sempre foram, em parte, concomitantes, com exceção do fato de que não havia *Templo-shopping* na primeira metade do século vinte.

Quanto à fase mais recente, que o autor chama de *Templo-shopping*, das grandes Assembleias urbanas, uma de suas características principais é o fato de que a celebração litúrgica profissionalizou-se no discurso e na música, primando pela estética⁷¹, pelas restrições na participação dos fiéis, por maior flexibilidade na escolha das músicas, e pela burocratização⁷². O mesmo não ocorreu com as congregações rurais⁷³. É notório que esse dado se expressa na contramão da identidade primeira das Assembleias de Deus, caracterizada por fortes expressões

⁶⁸ Cf. ALENCAR, G., **Assembleias de Deus**, p. 154.

⁶⁹ Cf. ALENCAR, G., **Matriz pentecostal brasileira**, p. 218-219.

⁷⁰ Cf. ALENCAR, G., **Matriz pentecostal brasileira**, p. 144-145, 197-200, 255-262. Para esse autor, as três fases do templo assembleiano podem ser assim descritas resumidamente: *Templo-casa*: nas suas primeiras décadas, as Assembleias de Deus brasileiras, quando nem eram chamadas assim, reuniam-se comumente nas casas, manifestando sua face de assembleianismo rural, seu “*ethos* caseiro”, caracterizado por muita simplicidade e autenticidade, nos cultos e na vida de forma geral. Com a gradual burocratização das Assembleias, sobretudo a partir da década de 1940, a reunião no templo assembleiano institucional, jurídico, ganha primazia sobre o culto doméstico. Aí aparece o que Alencar chama de *Templo-pensão*. O autor chama assim esse período porque os templos-sede assembleianos passaram a ser construídos cada vez mais nas zonas urbanas, com quartos para hospedagem de obreiros vindos do interior, ao que o termo *pensão* faz referência. Alencar chama a atenção para uma espécie romaria pentecostal de pastores e obreiros em torno dos templos a partir dessa fase burocratizada, por ocasião de reuniões ministeriais ou convenções. O *Templo-shopping* representa a imagem da corporação assembleiana a partir do final do século vinte, com uma intenção muito mais clara de comercialização de produtos como livros, revistas, roupas e CDs. Também aparece uma preocupação muito maior em termos de requinte e conforto no espaço litúrgico, além da profissionalização exigida para a celebração do culto.

⁷¹ Aqui temos utilizado a expressão “estética” em um sentido muito *limitado*, pois se trata de um conceito filosófico complexo. O que queremos dizer é que o culto assembleiano, gradativamente, foi assumindo formas e práticas que apelam aos sentidos naturais, à profissionalização e à burocratização, de modo cada vez mais incisivo. Essa constatação refere-se mais concretamente ao assembleianismo em contextos urbanos.

⁷² Cf. ALENCAR, G., **Matriz pentecostal brasileira**, p. 258-259.

⁷³ Cf. ALENCAR, G., **Matriz pentecostal brasileira**, p. 259.

de liberdade dos fiéis, compreendida como consequência da ação do Espírito Santo. Será que essa liberdade humana teria ficado sufocada pela crescente e nova configuração de poder?

Vale ainda ressaltar que o culto assembleiano em parte tem se *neopentecostalizado*, quer dizer, tem gradualmente apresentado características novas⁷⁴, como o discurso da teologia da prosperidade, próprio das denominações conhecidas como neopentecostais (por exemplo, Igreja Universal do Reino de Deus)⁷⁵.

No entanto, mesmo com essas transformações e flexibilizações na liturgia, Alencar garante que é possível encontrarmos uma tradição assembleiana de culto, isto é, uma descrição segura que é em boa medida comum a todas as Assembleias:

Nada mais característico em um culto assembleiano: há conjunto de crianças, de jovens, de mulheres, e solos, os mais diversos, com as mais distintas músicas. A liturgia assembleiana tem duas etapas: uma absoluta, outra flexibilizada. Na primeira parte, o culto apresenta o seguinte: oração de abertura, três hinos da Harpa Cristã (exclusivamente da Harpa Cristã), leitura bíblica e nova oração. Esse é o “núcleo duro”, que jamais pode ser alterado. Depois disso, vem a liturgia flexibilizada, pois, mesmo nos grupos conservadores, pode sim ter pequenas alterações. O culto continua, então, com um “hino avulso” do conjunto de senhoras, dos jovens, ou das crianças ou ainda do coral, intercalados por solos e/ou testemunhos ou palavras dos obreiros. A liturgia absoluta tem mais dois tópicos impossíveis de serem mudados: o ofertório e o apelo. Afinal, essa é a grande função do culto: a “conversão”⁷⁶.

A descrição de Alencar é muito relevante, haja vista a escassez de dados bibliográficos da pesquisa acadêmica em língua portuguesa sobre como acontece o culto assembleiano em nosso país. Esses dados, quando expressos, são breves e pouco detalhados, como, por exemplo, a pesquisa de Carl Joseph Hahn⁷⁷.

Podemos dizer que o púlpito das Assembleias, portanto, representa um grande potencial de integração do ser humano, de inserção do pobre e marginalizado em uma nova existência, de partilha e vivência de solidariedade, o que não deixa de refletir implicitamente uma das expressões básicas da *polytiké*.

⁷⁴ A pesquisadora Marina Correa afirmou que existem paralelamente as Assembleias de Deus tradicionais e outras que se “neopentecostalizaram”. Cf. CORREA, M. S. Igrejas Assembleias de Deus: Conservadorismo ou modernidade?, In: OLIVEIRA, D. M. (Org.), **Pentecostalismos e transformação social**, p. 111.

⁷⁵ Cf. ALENCAR, G., **Matriz pentecostal brasileira**, p. 258. O autor usa o termo *iurdição*.

⁷⁶ ALENCAR, G., **Matriz pentecostal brasileira**, p. 259.

⁷⁷ Cf. HAHN, C. J., **História do culto protestante no Brasil**, p. 375-394. Nessa obra, que é um clássico sobre o assunto no Brasil, publicada em 1970, o autor dedica poucas páginas do texto aos aspectos cúlticos do movimento pentecostal brasileiro.

Verificamos, inclusive, uma conotação na linguagem dos membros das Assembleias, que apresenta o culto sob o termo *trabalho*, termo que será analisado em momento oportuno desta pesquisa⁷⁸.

É comum na linguagem litúrgica: ‘vamos iniciar o trabalho’ (culto); é sinônimo de atividades eclesiais e pessoais: ‘os trabalhos da semana são...’ (reuniões diversas) e ‘Eu trabalho na obra do Senhor!’ (ministério orgânico). Palavra também muito presente na hinologia⁷⁹.

Observamos como a terminologia assembleiana apresenta uma conexão interessante com a vida social. Esse é um aspecto importante a ser retomado. O momento do culto é digno para as Assembleias de Deus, é um autêntico trabalho para o Senhor, o verdadeiro trabalho que importa realizar.

Mesmo com aspectos positivos que destacamos no culto assembleiano, esse mesmo culto pode revelar situações que demonstrem o dualismo entre fé e vida, entre o espiritual e o corpóreo⁸⁰. Isso acontece quando, por exemplo, instrumentaliza-se a política e o culto para diversos fins que podem não ser outra coisa senão apologia corporativista da denominação religiosa.

O púlpito assembleiano oportunizou posição, honra, voz e vez aos que talvez nunca pudessem alcançar diante das condições sociais e históricas no Brasil do início do século vinte. Mas esse mesmo púlpito tem sido utilizado em tempos mais recentes para o explícito discurso político, que faz opção por candidatos que representam interesses dos pastores, não necessariamente os interesses do povo. Sendo assim, essas comunidades correm o risco de se tornarem currais eleitorais. Nesse sentido, está claro para Saulo Baptista, que os políticos das Assembleias “sabem que devem respeitar os espaços sagrados, principalmente se fazem uso deles em campanhas eleitorais.”⁸¹. Interessante observar que mesmo respeitando os espaços sagrados, esses políticos fazem uso deles a fim de serem eleitos pela comunidade à qual dirigem a palavra.

O fato é que não se pode negar uma forte vinculação entre o culto e a vida. Pode-se, portanto, dizer que existe direta relação entre o que é celebrado e o sentido dado à vida. Assim sendo, podemos identificar no culto assembleiano

⁷⁸ Cf. item 2.3, abaixo.

⁷⁹ ALENCAR, G., **Matriz pentecostal brasileira**, p. 148.

⁸⁰ Cf. ALBUQUERQUE, B. S., **O pentecostalismo integrado?**, p. 13-33; p. 79-82. Cf. ALBANO, F., **Dualismo corpo/ alma na teologia pentecostal**, p. 20-21.

⁸¹ BAPTISTA, S., **Pentecostais e neopentecostais na política brasileira**, p. 196.

continuidade e ruptura históricas, que desafiam a nossa reflexão. A continuidade histórica encontra-se no que podemos chamar de tradição assembleiana, conforme acima descrita. A ruptura revela-se na importação de interesses políticos explícitos para o espaço do culto. Convém um olhar para a história, para se perceber como e por que isso aconteceu.

2.2. Rumos da consciência política

Tendo analisado as transformações no culto assembleiano e tendo levantado a hipótese de direta e conflituosa vinculação entre a dimensão celebrativa e a dimensão política, torna-se necessário percorrer, ainda que brevemente, a trajetória especificamente política das Assembleias de Deus no Brasil.

Quando analisamos as edições do jornal oficial *Mensageiro da Paz* de 1930 até 1985, principal instrumento de divulgação da fé assembleiana em nível nacional, poucas manchetes sobre a política são encontradas. Esse dado diz muito para nossa investigação, pois revela uma posição institucional controversa, no campo político-partidário brasileiro.

2.2.1. De 1930 a 1946: Discurso apolítico?

De acordo com Mesquiati, “por muitos anos, os pentecostais latino-americanos, intencionalmente, afastaram-se da participação política, seja partidária ou não, embora essa decisão seja, por natureza, política”⁸². Diversas teses ofereceram propostas de leitura da relação entre assembleianismos e política no Brasil. Por exemplo, Osiel de Carvalho, em sua tese de doutorado em ciências da religião defendida em 2016, estudou artigos do *Mensageiro da Paz*, entre 1930 e 1988, buscando identificar interfaces entre a política partidária e o discurso

⁸² OLIVEIRA, D. M., Os pentecostais no debate sobre gênero, política e missão, In: BARBOSA, C. A. C.; OLIVEIRA, D. M. (Orgs.), *As vozes da cooperação I*, p. 74. Essa obra faz parte de uma coleção pioneira no Brasil, sobre pentecostalismos, cujas publicações iniciaram em 2017, pela Editora Reflexão. A *Coleção Pentecostalismo* reúne diversos pesquisadores e pesquisadoras com experiência na análise científica dos pentecostalismos no Brasil e na América Latina.

oficial das Assembleias de Deus em relação à escatologia⁸³. Uma importante constatação desse autor consiste na desconstrução de um senso comum nas pesquisas sobre a referida Igreja, segundo o qual se afirma que ela teria adotado uma postura totalmente apolítica em suas primeiras décadas. Para Osiel, a escatologia predominante do assembleianismo brasileiro não é uma fuga do mundo, ao contrário, “a escatologia pode ser impulsionadora de projetos contestatórios”⁸⁴. Consequentemente, esse autor acredita que há posições políticas das Assembleias de Deus desde 1930, considerando seu discurso oficial⁸⁵.

Em uma primeira leitura dos artigos do *Mensageiro* a partir de 1930, o que encontramos são textos na maioria das vezes com o propósito de destacar o trabalho missionário e expansionista das Assembleias pelo território nacional e fora do país. Também encontramos inúmeros estudos bíblico-apologéticos e testemunhos sob o horizonte de fé pentecostal, a maioria dos quais com forte apelo escatológico. Sob esse mesmo horizonte escatológico, é possível também encontrarmos artigos com nuances sociopolíticas, ainda que no mais das vezes se trate uma expressão sutil.

Já foi presumido por alguns pesquisadores do movimento pentecostal brasileiro que a aparente omissão das Assembleias de Deus em questões políticas durante praticamente três quartos de século deveu-se à dimensão escatológica de sua pregação e doutrinas. Diante da crença na iminência da volta de Jesus Cristo e no fim dos tempos, do arrebatamento da Igreja, com a doutrina pré-milenarista e dispensacionalista⁸⁶, qualquer envolvimento com os governos deste mundo torna-

⁸³ Cf. CARVALHO, O. L., **(In)versões político-escatológicas no pentecostalismo brasileiro**: Uma análise da posição e ação política das Assembleias de Deus 1930-1945 e 1978-1988 a partir do Jornal Mensageiro da Paz, Tese de Doutorado em Ciências da Religião, São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2016. Optamos pelo recorte histórico a partir de 1930, pois esse é o ano de surgimento do Mensageiro da Paz, que se torna órgão oficial das Assembleias e da CGADB até o momento desta pesquisa. Convém lembrar que a escatologia é a doutrina cristã que reflete sobre a esperança e os acontecimentos vindouros, isto é, “doutrina das últimas coisas”.

⁸⁴ CARVALHO, O. L., **(In)versões político-escatológicas no pentecostalismo brasileiro**, p. 11. Embora a afirmação do autor seja aplicável em diversos contextos cristãos, é possível permanecermos com certa reserva no caso das Assembleias de Deus, pois, historicamente, os pastores assembleianos “contestaram” menos do que se “acomodaram” em vista de algum favorecimento ou em situações conflitantes no cenário político brasileiro.

⁸⁵ Cf. CARVALHO, O. L., **(In)versões político-escatológicas no pentecostalismo brasileiro**, p. 59.

⁸⁶ *Pré-milenarismo dispensacionalista* é uma corrente escatológica difundida no século 19, nos Estados Unidos pelo inglês John Darby e no século 20 por C. Scofield. Essa hipótese defende que a volta de Cristo (*parusia*) acontecerá literalmente com o arrebatamento da Igreja, seguida por sete

se totalmente desnecessário e evitável. Cortén observou sobre essa omissão política: “numa perspectiva escatológica de espera do retorno de Cristo, a participação na política é uma perda de tempo e um risco de corrupção”⁸⁷. Acredita esse autor que, mesmo após a mudança no discurso pentecostal sobre política, o discurso apocalíptico não cessa, mas, diante de uma nova realidade social política e econômica, ele é adaptado⁸⁸. De acordo com outro autor, Paul Freston:

No Mensageiro da Paz, vemos a centralidade da escatologia dispensacionalista na visão de mundo dos líderes da AD. Imagina-se certo alinhamento de forças para o iminente fim dos tempos, levando-se a um dualismo geopolítico que rejeita qualquer ideal não capitalista de sociedade. Mas, com o colapso do bloco soviético, esse dualismo passa por uma crise⁸⁹.

Essa presumida atitude inicial quanto à política provém não somente do *escatologismo*⁹⁰ das Assembleias, a crença no iminente fim do mundo. Também contribuiu a herança dos fundadores, que encontraram no Brasil uma espécie de *oásis* político, dentro do qual nunca mais se sentiriam intimidados em seu modo de crer e celebrar, apesar do preconceito das demais Igrejas. Vingren e Berg eram avessos ao modelo de Igreja estatal que havia na Suécia, e encontraram a sonhada liberdade de culto no Brasil. Assim sendo, questionar o modelo constitucional encontrado não era algo desejado pelos pioneiros. Será importante revermos esse dado histórico em considerações posteriores⁹¹.

Cristalizou-se, portanto, certa postura política cautelosa, porém atenta às transformações no mundo; implícita, contudo coerente com suas crenças fundamentais; sutil, mas eficaz. É possível notar essas dimensões no âmbito do discurso oficial das Assembleias, já institucionalizadas, mesmo com momentos pontuais de lutas políticas em determinadas localidades do país⁹².

anos de grande tribulação sobre os povos, depois de que Cristo reinará triunfante na terra por mil anos consecutivos.

⁸⁷ CORTÉN, A., **Os pobres e o Espírito Santo**, p. 176.

⁸⁸ Cf. CORTÉN, A., **Os pobres e o Espírito Santo**, p. 176.

⁸⁹ FRESTON, P., **Evangélicos na política brasileira**, p. 83.

⁹⁰ *Escatologismo* é uma expressão utilizada nos estudos de Gedeon Alencar, que temos citado aqui. Trata-se de um neologismo que expressa uma ênfase exagerada no fim dos tempos e na volta iminente de Jesus para arrebatá-la Igreja, discurso comum no início histórico das Assembleias de Deus.

⁹¹ Cf. Item 2.3, abaixo.

⁹² Por exemplo, cf. NOVAES, R., **Os escolhidos de Deus: Pentecostais, trabalhadores e cidadania**, Cadernos ISER 19, São Paulo: Marco Zero, 1985.

Ressaltamos a fala de Freston ao afirmar que “sistemas doutrinários não são camisas de força, determinando a ação política. O apoliticismo, que parecia tão central no pentecostalismo por tantos anos, revelou-se passageiro. O dualismo geopolítico pode sê-lo também”⁹³. Cabe uma crítica ao termo *apoliticismo* utilizado por Freston. Esse termo aplica-se de fato à história das Assembleias de Deus no Brasil? Em contraponto a Freston, o estudo citado de Osiel de Carvalho⁹⁴ demonstrou que diversos artigos do Mensageiro da Paz apresentaram abordagens sobre a realidade sociopolítica com uma chave de leitura escatológica pré-milenarista dispensacionalista. Essas abordagens, em sua maioria, não estabelecem qualquer programa político ou mensagem contestatória explícita de cunho ideológico, embora não deixem de serem sinais de consciência política.

Frida Vingren, na primeira edição do *Mensageiro*, fez uma reflexão acerca das transformações em nível global:

Na India ha constantes luctas por causa do dominio inglez. Igualmente, na China ha continuas guerras e revoluções, para não falar dos judeus e dos repetidos conflictos que vem sofrendo desde ha muito. A luta entre judeus e arabes está agravando cada vez mais⁹⁵.

Em âmbito nacional, no mesmo artigo citado sobre o papel das mulheres na Igreja, Frida afirmava: “Na ‘parada das tropas’ a qual teve logar aqui no Rio [de Janeiro], depois da revolução, tomou também parte, um batalhão de moças do Estado de Minas Geraes, as quaes se tinham alistado para a lucta”⁹⁶. Para Frida, se a “revolução”⁹⁷ que levou Getúlio Vargas ao governo em 1930 contou com a participação de muitas mulheres vindas de outro estado, por que na Igreja seria diferente?

Em 1931, o pastor José Teixeira Rego⁹⁸ escrevia sobre o projeto armamentista na política internacional, e para ele a política não poderia ser um caminho seguro para a salvação humana, mas somente o Evangelho de Jesus. Nesse sentido, os pactos internacionais não têm valor, pois são sempre ambíguos e

⁹³ FRESTON, P., *Evangélicos na política brasileira*, p. 83.

⁹⁴ Ver nota 83, acima.

⁹⁵ MENSAGEIRO DA PAZ, n. 1, ano 1, Rio de Janeiro: 1930, p. 2. Mantida a grafia original.

⁹⁶ MENSAGEIRO DA PAZ, n. 3, ano 1, Rio de Janeiro: 1931, p. 3. Mantida a grafia original.

⁹⁷ Lembramos oportunamente da diversidade de significados atribuídos ao termo revolução em ciências sociais, história ou em filosofia, trata-se de um conceito mais amplo e complexo do que uma simples mudança no poder político. Cf. BARROS, J. D., *Os conceitos: Seus usos nas ciências humanas*, p. 86.

⁹⁸ Cf. MENSAGEIRO DA PAZ, n. 18, ano 1, Rio de Janeiro: 1931, p. 8.

transitórios. No ano seguinte, o pastor Samuel Nyström, denunciou a crise econômica que assolava o país, tanto por conta da crise de 1929, quanto devido ao período de seca que castigava o Brasil. Assumiu uma postura de crítica ao capitalismo, ao dizer que “o ouro do mundo está armazenado nas mãos de algumas nações e capitalistas!”⁹⁹. Em 1937, o pastor Antonio Torres Galvão¹⁰⁰, de quem falaremos mais adiante, tecia também uma leitura sobre os projetos armamentistas em nível internacional e uma crítica ao materialismo, chamando a atenção para as pretensões dos Estados Unidos em “liderar as nações sul-americanas”¹⁰¹.

É possível notar que as referências aos primeiros anos de publicações do Mensageiro da Paz são importantes para percebermos o potencial crítico das Assembleias de Deus, não necessariamente como alienação, e nem como plena ressignificação da leitura política do mundo. A preocupação dos pastores que escreveram esses artigos, talvez com a única exceção de Torres Galvão, consistia muito mais em propor uma leitura escatológico-apocalíptica com caráter apologético-doutrinário, do que em realizar uma leitura com consequências sociopolíticas efetivas.

Conforme temos apresentado, ambas as publicações de Frida, e as dos pastores citados entre 1930 e 1937, devem ser lidas considerando a dimensão escatológica em que se encontram enquanto proposta. Trata-se de leituras com alguma conotação política, pois citam supostas revoluções e transformações sociopolíticas, e assim sinalizam o tempo derradeiro da Igreja na terra, antes de seu arrebatamento. Mas, temos apenas um *indicativo*, não ainda um *imperativo* para a nossa reflexão.

É provável que os sistemas doutrinários não determinem, por si só, um posicionamento político. De fato, o discurso político das Assembleias sofreu transformações e assumiu novas ênfases em épocas ulteriores, mas o mesmo não é possível dizer sobre o sistema básico de suas doutrinas, que permanecem substancialmente as mesmas, ao menos no campo escatológico¹⁰².

⁹⁹ MENSAGEIRO DA PAZ, n. 1-2, ano 2, Rio de Janeiro: 1932, p. 1.

¹⁰⁰ Cf. MENSAGEIRO DA PAZ, n. 15, ano 7, Rio de Janeiro: 1937, p. 4.

¹⁰¹ MENSAGEIRO DA PAZ, n. 4, ano 7, Rio de Janeiro: 1937, p. 1.

¹⁰² Essa relação entre doutrina e política será tratada adiante.

Se não é o sistema doutrinário, então, o que realmente determina a mudança no discurso oficial de uma Igreja como as Assembleias? Para Freston¹⁰³, está muito claro que não houve uma mudança teológica nessa nova postura, e sim uma busca mais expressiva por benefícios institucionais e corporativos da denominação e pela demarcação de fronteiras da própria identidade da instituição. Gradualmente, sobretudo na passagem para a década de 1980, vai aparecendo não um discurso político, pois este já existia desde muito tempo, mas uma reinterpretação da participação política da Igreja.

2.2.2.

De 1946 ao fim dos anos 1970: Escatologismo?

A partir de 1946, a Convenção Geral (CGADB) torna-se pessoa jurídica assim como a Casa Publicadora (CPAD)¹⁰⁴. Esse ano foi marcado pelo fim da liderança do pastor sueco Samuel Nyström à frente das Assembleias de Deus, e pela chegada do pastor *Cicero Canuto de Lima* à presidência do Ministério de Belenzinho em São Paulo. Começa então uma aceleração do processo de institucionalização e burocratização administrativa da Igreja, bem como da ramificação em diversos ministérios. Para Alencar, está claro, com respeito à instituição assembleiana, que “no final dos anos 1950, ela já é uma igreja conservadora e controladora ditatorialmente por uma elite sacerdotal machista e refratária a todas e quaisquer mudanças”¹⁰⁵. Se antes tínhamos um *movimento* liderado predominantemente por pastores e missionários escandinavos, a partir desse período após as Guerras aparece oficialmente uma *instituição* que está em mãos de lideranças brasileiras e norte-americanas.

Há no período aqui em questão informes no Mensageiro da Paz sobre manifestações cívico-religiosas, como o Dia da Independência¹⁰⁶, mas ainda não havia artigos sobre participação político-partidária da Igreja. Não temos qualquer artigo criticando explicitamente os governos de Getúlio Vargas, Juscelino Kubitschek ou de João Goulart. Podemos presumir alguma vaga impressão sobre

¹⁰³ Cf. FRESTON, P., *Evangélicos na política brasileira*, p. 62-63.

¹⁰⁴ Cf. ALENCAR, G., *Assembleias de Deus*, p. 51.

¹⁰⁵ ALENCAR, G., *Matriz pentecostal brasileira*, p. 103.

¹⁰⁶ Cf. MENSAGEIRO DA PAZ, n. 10, ano 34, Rio de Janeiro: 1964, p. 5.

a postura da Igreja acerca do regime militar. A primeira impressão que pode sobressair acerca de alguns períodos políticos é aquela do ditado “quem cala, consente”.

Verdade é que alguns fatos conhecidos de dimensão política são considerados emblemáticos, ou no mínimo bem sugestivos. Por exemplo, em 1946, entrou no cenário eleitoral o pastor e líder sindical Antônio Torres Galvão, eleito deputado estadual em Pernambuco.

Há um relato especial, datado de 1946, que envolveu a eleição do presidente da República, Eurico Gaspar Dutra, o pastor da Assembleia de Deus de Madureira, Paulo Macalão¹⁰⁷ e uma fiel de sua Igreja, conhecida como Estacília, que, segundo o relato, era reconhecida por suas experiências de revelação da parte de Deus.

Outro fato marcante, digno de nota, ocorreu durante a campanha para Presidência da República, em que concorria o marechal Eurico Gaspar Dutra. Deus revelou a irmã Estacília que ele venceria a eleição, e que o Pr. Paulo Macalão deveria falar com ele e *pedir garantias para os evangélicos*. O marechal recebeu o Pr. Paulo Macalão, que lhe falou antecipadamente de sua vitória. Ele quis saber como o pastor obteve tal resultado e foi informado que Deus tinha revelado. *Prometeu garantias para os evangélicos*, cujos direitos não eram muitos, na época¹⁰⁸.

Notamos na década de 1940 o claro interesse em reivindicar garantias para os evangélicos, embora o trecho não tenha explicado em que exatamente consistiam tais garantias. Notemos que esse pedido não partiu do pastor Macalão. Seriam acontecimentos comuns nos anos seguintes as relações e trocas de favores entre o pastor Macalão e membros do governo. No trecho que citamos acima, o pedido veio por iniciativa de uma fiel leiga da Igreja, que era influente na sua comunidade, por causa dos carismas que tinha.

¹⁰⁷ Sobre a história de Paulo Macalão (1903-1982), existem algumas obras escritas para servirem de biografias oficiais, como se atribui aos registros de sua esposa Zélia. Cf. MACALÃO, Z. B., **Traços da vida de Paulo L. Macalão**, Rio de Janeiro: CPAD, 1986. Antes desse registro, a CPAD havia publicado a trajetória de Macalão, logo após a sua morte. Cf. COSTA, J. M., **Paulo Macalão: A chamada que Deus confirmou**, Rio de Janeiro: CPAD, 1983. Temos também um resumo da biografia de Macalão, em tom triunfalista, que o considera sob o título de “apóstolo do século XX”, publicado na historiografia oficial do Ministério de Madureira. Cf. CABRAL, D., **Assembleias de Deus: A outra face da história**, p. 114-146. Na pesquisa acadêmica ou bibliografia externa, relembramos a contribuição de Gedeon Alencar em reconstituir a figura de Paulo Macalão. Cf. ALENCAR, G., **Assembleias de Deus**, p. 129-132. Também cf. ALENCAR, G., **Matriz pentecostal brasileira**, p. 176-182; p. 210-213.

¹⁰⁸ SÁ, Natanael G.; SÁ, Loides S., **Cura divina e milagres, hoje!**, p. 41. Grifos nossos. Agradecimento ao pastor Marcos Sant’Anna da Silva pela generosa contribuição ao compartilhar a referência.

Aproveitando que temos sinalizado sobre o pastor Macalão, lembremos outro fato. Em 1953, quando o templo da Assembleia de Deus de Madureira foi inaugurado, a fita simbólica foi cortada pelo coronel Sérgio Marinho, representando o vice-presidente da República Café Filho, na presença do referido pastor presidente¹⁰⁹. Seis anos depois, no Rio de Janeiro, houve uma assembleia geral da Convenção Geral das Assembleias, a instituição oficial em que Madureira estava inserida, à época, em meio às disputas internas a caminho. Na ocasião, a Convenção recebeu pela primeira vez uma autoridade da República brasileira, o ministro da guerra Marechal Henrique Dufles Teixeira Lott¹¹⁰.

As publicações do *Mensageiro*, de 1946 até a primeira metade da década de 1970, articulam o discurso político de modo diferente do período inicial. Há diversos artigos que apresentam as reuniões da Convenção Geral, e nesse contexto tecem-se comentários elogiosos a líderes políticos, pelos favores prestados à Igreja¹¹¹. Especialmente, a partir de 1964, o discurso *anticomunista* torna-se mais frequente, como em um artigo do pastor Athayde Magalhães¹¹². Pouco antes desse período, o pastor Abraão de Almeida já havia escrito uma fundamentação escatológica do anticomunismo assembleiano em seu livro intitulado originalmente *Gogue, Magogue e o Anticristo*, ligando à União Soviética o aparecimento do Anticristo¹¹³. Assim, o *escatologismo* assembleiano prossegue firme interpretando a bipolaridade ou dualismo geopolítico entre EUA e URSS no cenário mundial. Essa interpretação deve estar relacionada com a influência dos líderes norte-americanos sobre a teologia das Assembleias de Deus no Brasil, e também com a aproximação das Igrejas do militarismo brasileiro e das políticas de direita. O pastor Athayde Magalhães chega a justificar a ação militar de março de 1964, dizendo que a chamada revolução “veio para desarticular o comunismo, a subversão e a corrupção”¹¹⁴.

¹⁰⁹ Cf. ARAÚJO, A. I., Sob o domínio do presente: A valorização do tempo presente no pentecostalismo assembleiano brasileiro (1950-1990), In: OLIVA, A. S.; BENATTE, A. P. (Orgs.), **Cem anos de pentecostes**, p. 180.

¹¹⁰ Cf. ARAÚJO, I., **Dicionário do Movimento Pentecostal**, p. 321-322.

¹¹¹ Sobretudo políticos em representação de nível estadual. Cf. MENSAGEIRO DA PAZ, n. 21, ano 30, Rio de Janeiro: 1960, p.7.

¹¹² Cf. MENSAGEIRO DA PAZ, n. 18, ano 34, Rio de Janeiro: 1964, p. 2.

¹¹³ Cf. ALMEIDA, A., **Israel, Gogue e o Anticristo**, Rio de Janeiro: CPAD, 1999.

¹¹⁴ MENSAGEIRO DA PAZ, n. 19, ano 34, Rio de Janeiro: 1964, p. 2.

Acrescenta-se ainda a militância anticomunista também nas revistas de Escola dominical (Lições Bíblicas), segundo Osiel de Carvalho¹¹⁵. É digno de nota o registro de 1964, no artigo do *Mensageiro* que apresentou movimento de políticos em cultos da Assembleia de Deus no Plano Piloto de Brasília, tendo como foco o debate sobre o golpe militar¹¹⁶. Isso pode comprovar mais a incerteza do que convicção dos pastores das Assembleias quanto à legitimidade da intervenção dos militares.

Nos anos 1970, destacamos alguns pastores assembleianos que estiveram em evidência no cenário político nacional e em alguns eventos políticos relevantes. No início da década, o pastor Joanyr de Oliveira foi nomeado para cargo do gabinete do governador de Goiás¹¹⁷. Em 1974, o periódico oficial das Assembleias destacou a sanção do projeto de lei 844/73 do Estado da Guanabara, aprovando o dia da Bíblia, com elogios ao governador e vice-governador¹¹⁸. No mesmo ano, registrou-se a presença do prefeito de Nova Iguaçu (RJ) no trigésimo aniversário da Assembleia de Deus em Santa Rita, na mesma cidade¹¹⁹. Paulo Macalão, fundador presidente do Ministério de Madureira, recebeu título honorário de cidadão do Estado da Guanabara, através do requerimento 874/73 do deputado Sérgio Maranhão, gaúcho conterrâneo de Macalão¹²⁰. O sucessor de Paulo Macalão, pastor Manoel Ferreira¹²¹, tinha acesso direto à Presidência da República, o que está implícito em uma nota sobre dispensa de funcionários

¹¹⁵ Cf. CARVALHO, O. L., **(In)versões político-escatológicas no pentecostalismo brasileiro**, p. 87-88. As Lições Bíblicas são revistas de estudo trimestrais, que atendem as demandas do ensino da Bíblia segundo a visão teológica assembleiana. Destacamos um estudo realizado em 2008 sobre o material de Escola Dominical da CPAD, entre as décadas de 1980 e 1990. Cf. ROIZ, D. S.; FONSECA, A. D., **Religião e imperialismo: As representações sobre o marxismo na Revista Lições Bíblicas da Igreja Assembleia de Deus (1980-1990)**, In: Revista Territórios e Fronteiras, v. 1, n. 1, Cuiabá: Mato Grosso, 2008, p. 130-153. Artigos em edições como no terceiro e quarto trimestres de 1980 e do terceiro trimestre de 1981, podem ser considerados significativos. Desde a década de 1960, o discurso assembleiano direcionava-se de modo veemente contra o comunismo.

¹¹⁶ Cf. MENSAGEIRO DA PAZ, n. 18, ano 34, Rio de Janeiro: 1964, p. 8.

¹¹⁷ Cf. MENSAGEIRO DA PAZ, n. 11, ano 41, Rio de Janeiro: 1971, p. 6.

¹¹⁸ Cf. MENSAGEIRO DA PAZ, n. 2, ano 44, Rio de Janeiro: 1974, p. 11. Nada muito diferente do início da gestão de Wilson Witzel, à frente do governo do Estado do Rio de Janeiro em 2019, que sancionou o projeto de lei do deputado estadual Samuel Malafaia, que estabelece a Escola Bíblica Dominical como patrimônio imaterial do estado.

¹¹⁹ Cf. MENSAGEIRO DA PAZ, n. 1, ano 44, Rio de Janeiro: 1974, p. 7.

¹²⁰ Cf. MENSAGEIRO DA PAZ, n. 1, ano 45, Rio de Janeiro: 1975, p. 15.

¹²¹ Na atualidade de nossa pesquisa Ferreira tem sido chamado pelo título de bispo. Alguns líderes assembleianos adquiriram títulos não convencionais em suas Igrejas, como bispo e apóstolo.

públicos que participassem da 23ª Convenção Regional em Recife¹²². Segundo Löwy, “no nordeste brasileiro, em 1974, líderes da Assembleia de Deus encorajavam seus membros a votar pelos candidatos do regime militar”¹²³ e, ao mesmo tempo, havia cristãos pentecostais envolvidos nas Ligas Camponesas, como Manoel da Conceição¹²⁴.

Os fatos registrados no parágrafo anterior são suficientes para demonstrar o que aconteceu com a postura das Assembleias de Deus no tocante à política brasileira. Mesmo que essa postura não signifique nem mesmo resistência explícita em tempos de ditadura e de controvérsias políticas, apresenta um interesse cada vez maior da instituição assembleiana em fazer valer suas preocupações e até um projeto de poder também na esfera pública. É possível dizer que, banhado com a ideologia fundamentalista¹²⁵ de inspiração estadunidense, o pentecostalismo, em grande medida¹²⁶, há de ser enquadrado como movimento com certa participação ou conivência com o autoritarismo do regime militar no Brasil¹²⁷.

Recapitulando, temos então, como características centrais do discurso político das Assembleias entre 1930 e 1946: um forte apelo escatológico e pneumatológico subjacente às leituras de eventos nacionais e internacionais; debate sobre o ministério da mulher na Igreja tendo como exemplo a militância feminina em movimentos sociopolíticos seculares; crítica ao capitalismo e ao

¹²² Cf. MENSAGEIRO DA PAZ, n. 1, ano 47, Rio de Janeiro: 1977, p. 4. Na obra historiográfica oficial do Ministério de Madureira, o pastor David Cabral fez questão de deixar registrado o reconhecimento e o prestígio que Manoel Ferreira obteve junto a governos municipais, estaduais, e até pelo governo federal, em diversas ocasiões. Cita encontros que Ferreira participou com os ex-presidentes Itamar Franco e Fernando Henrique Cardoso, na década de 1990. Cf. CABRAL, D., **Assembleias de Deus: A outra face da história**, p. 150, 152-153.

¹²³ LÖWY, M., **A guerra dos deuses**, p. 185.

¹²⁴ Cf. CARVALHO, O. L., **(In)versões político-escatológicas no pentecostalismo brasileiro**, p. 101-106.

¹²⁵ A influência do fundamentalismo, em nosso ver, não deve ser compreendida de forma generalizante como dá a entender Michael Löwy. Nem sempre, ou não necessariamente, as Assembleias carregaram os mesmos traços do fundamentalismo religioso, sendo importante problematizar com cautela essa questão histórica. Sobre a generalização de Löwy, ver: LÖWY, M., **A guerra dos deuses**, p. 184-185. Cf. também: ROSA, W., **O dualismo na teologia cristã**, p. 114-123.

¹²⁶ Dizemos “em grande medida”, pois o pentecostalismo também expressou algumas representações aproximadas ou simpatizantes de movimentos de esquerda, ainda que minoritariamente. Cf. TRABUCO, Z., **À direita de Deus, à esquerda do povo**. Protestantismos, esquerdas e minorias (1947-1994), p. 148.

¹²⁷ Cf. BAPTISTA, S., **Fundamentalismo brasileiro made in USA: O caso Batista Regular**, p. 163.

materialismo; e uma crítica implícita às pretensões dos EUA diante do chamado Terceiro Mundo.

No segundo momento, de 1946 até o final da década de 1970, temos o seguinte discurso político: elogio aos políticos que beneficiaram os evangélicos, ou determinada Assembleia de Deus, líder ou ministério; gradativo diálogo com a política partidária mediante os primeiros casos de eleição de membros das Assembleias; ferrenha campanha anticomunista possivelmente influenciada por ideologia norte-americana; divisão de opiniões quanto ao regime militar no Brasil.

É possível encontrarmos percepções importantes e nuances mais claras no envolvimento oficial do pentecostalismo assembleiano com a política partidária a partir dos primeiros anos da década de 1980, quando o quadro religioso no Brasil estava se desenhando de forma cada vez mais plural.

2.2.3.

A partir da década de 1980: O que mudou?

No Mensageiro da Paz, algo parece modificar-se mais radicalmente na edição de julho de 1980. Nessa edição, a manchete que aparece na capa em letras garrafais foi intitulada “Igreja e política: é lícito às lideranças religiosas envolverem-se em luta de classe?”¹²⁸. O editor Abraão de Almeida escreveu a seguinte advertência aos fiéis: “Transformar púlpitos em palanques políticos, ou substituir as Boas Novas de salvação por ‘slogans’ revolucionários, é o mesmo que transformar bombeiros em incendiários”¹²⁹. A advertência do pastor Abraão de Almeida é sinal de que envolvimento entre pastores assembleianos e Estado brasileiro estavam em andamento há algum tempo e possivelmente já não eram mais segredo para as lideranças e para muitos dos fiéis àquela altura da história. Isso certamente não significa ausência de ambiguidades nas posturas adotadas pela instituição assembleiana.

¹²⁸ MENSAGEIRO DA PAZ, n. 1119, ano 50, Rio de Janeiro: 1980.

¹²⁹ MENSAGEIRO DA PAZ, n. 1119, ano 50, Rio de Janeiro: 1980, p. 4. O pastor Almeida provavelmente não critica todo e qualquer slogan político, mas os discursos de militância de esquerda, já que os de direita eram permitidos ou, ao menos, tolerados pelos pastores assembleianos.

Já em 1985, publicou-se sobre uma reunião de líderes assembleianos com Tancredo Neves¹³⁰, ocorrida em 1984. A ênfase na participação e no envolvimento político e não somente como potencial crítico, apresenta-se desde então. A partir desse período, é possível entrever o interesse de que a instituição assembleiana pudesse esboçar um posicionamento político mais claro, já que se tem uma percepção mais clara dos seus potenciais e de seu capital político e financeiro.

Com isso, qual era, nesse momento histórico em foco, a relação explícita entre *culto* e *política* nas Assembleias de Deus brasileiras? De acordo com o discurso oficial, não havia nenhuma, nem deveria haver, pelo menos quanto às candidaturas ligadas à esquerda. Mas, desde determinada época, rapidamente, essa Igreja e seus respectivos meios de representação institucionais vão aprendendo a se articular em meio às transformações sociais no Brasil e assim aprendem também a falar e pregar sobre política partidária. O intuito predominante nessa transição quanto à política consiste basicamente na defesa dos interesses institucionais. É relevante citarmos o trecho de um significativo artigo do *Mensageiro* de junho de 1982, intitulado “A igreja, a política e a teologia”:

Admitimos que a política seja uma coisa necessária e honesta em si mesma, quanto qualquer outro trabalho lícito, mas para o evangélico cristão está entre os *superfluos*. Haverá momentos em que uma decisão terá de ser tomada, e o parlamentar será forçado a escolher entre prejudicar a carreira política *ou* a evangélica. Recentemente, um parlamentar evangélico foi interrogado à minha vista e à de outros irmãos, da seguinte maneira: “Não poderiam os deputados evangélicos ter impedido a aprovação da lei que declarou feriado nacional o dia 12 de outubro para culto público à padroeira do Brasil? A resposta foi a seguinte: Não. Porque entraríamos em choque”. Será que esta resposta é a de um parlamentar que está ali *para defender os interesses da Igreja*, como costumamos ouvir por ocasião das campanhas políticas? (...) Somos do seguinte parecer: a política deve ser evitada pela Igreja, isto é, a participação ativa na política, porque trará permuta de honrarias e, conseqüentemente, arrogância. Isso está diante dos nossos olhos, não o podemos negar. E a teologia deve ser orientada na direção do Espírito Santo¹³¹.

Percebe-se na declaração acima um acentuado dualismo entre vida cristã e política, na instrumentalização do discurso político que naquele período provavelmente refletia a pregação e opinião dos membros das Assembleias. E, quando se defende uma pretensa participação política, o direcionamento é restrito

¹³⁰ Cf. MENSAGEIRO DA PAZ, n. 1174, ano 55, Rio de Janeiro: 1985, p. 5.

¹³¹ Cf. MENSAGEIRO DA PAZ, n. 1142, ano 52, Rio de Janeiro: 1982, p. 18. Grifos nossos. Notamos nesse contexto um forte senso anticatólico que, por sua vez, tem características de oportunismo para o autobenéfício corporativista da instituição assembleiana.

à mera representação de interesses da Igreja, isto é, trata-se de corporativismo religioso. Na edição de janeiro de 1981, o Mensageiro da Paz¹³² destacou o deputado estadual Antônio de Jesus Dias, que ocupava o cargo de evangelista na Assembleia de Deus de Goiânia. Na ocasião o parlamentar ressaltou:

O caminhar do evangélico na missão parlamentar deve traduzir o dever e a responsabilidade sentidos na sua mais estreita, na sua mais próxima e direta convivência, com os problemas, com as dores e com as carências do povo cristão¹³³.

Não obstante a ênfase no discurso corporativista de algumas edições, até estampando fotos de autoridades políticas não cristãs do Estado brasileiro, a grande maioria dos artigos da primeira metade da década de 1980, foi dedicada a ênfases já conhecidas como temas bíblicos e expansão dos templos, mas também os destaques das convenções e uma intensa campanha moralista e antiecumênica. Além do mais, nesse mesmo período, já estava demarcada a polarização das Assembleias em seus dois grandes blocos institucionais¹³⁴ a partir da ótica dos cariocas, a saber, Missão e Madureira.

Segundo Paul Freston¹³⁵, a primeira Igreja pentecostal brasileira a sofrer verdadeiro processo de politização em tempos de campanha eleitoral a partir de 1962, foi a *Igreja O Brasil Para Cristo*, pioneira no envolvimento político-partidário, sendo uma Igreja essencialmente paulista e urbana. Mas é necessário lembrar um fato isolado nas Assembleias de Deus, que antecedeu a forma de politização posterior, o caso de *Antônio Torres Galvão*¹³⁶, pastor assembleiano de que falamos acima¹³⁷.

¹³² Cf. MENSAGEIRO DA PAZ, n. 1125, ano 51, Rio de Janeiro: 1981, p. 4.

¹³³ MENSAGEIRO DA PAZ, n. 1125, ano 51, Rio de Janeiro: 1981, p. 4. Grifo nosso. Chamamos a atenção do leitor para a expressão “cristão” no artigo citado. Note-se que a afirmação do deputado Antônio valoriza apenas o povo cristão. O termo exclui a Igreja Católica e todas as denominações não cristãs, o que está na contramão da natureza própria da política.

¹³⁴ Ver por exemplo edições que destacavam eventos da Convenção Geral e do Ministério de Madureira na capa. Cf. MENSAGEIRO DA PAZ, n. 1142, ano 52, Rio de Janeiro: 1982.

¹³⁵ Cf. FRESTON, P., *Evangélicos na política brasileira*, p. 30.

¹³⁶ Questionamos por que a atividade política de Torres Galvão, até o momento de nossa pesquisa, não foi lembrada pelas historiografias oficiais assembleianas (seria porque ele foi um político de esquerda?). Por outro lado, vale perguntar por que os intelectuais da esquerda brasileira não fizeram justiça à memória de Torres Galvão (seria porque ele foi pastor evangélico?). A história desse líder assembleiano seria um mero acidente de percurso na história ou seria possível ver nele aspectos de um projeto político inacabado e marginalizado propositalmente? As notas sobre Torres Galvão foram explicitadas aqui a partir de nossa pesquisa introdutória em: ALBUQUERQUE, B. S., Antônio Torres Galvão: Uma gênese do pastor-político pentecostal, In: CABRAL, B. M.; ALBUQUERQUE, B. S.; BRITO, G. F. L. (Orgs.), *Religião não se discute?*, p. 201-216.

¹³⁷ Vide item 2.2.1, acima.

Ainda de acordo com Freston¹³⁸, Torres Galvão era líder na Assembleia de Deus em Abreu e Lima (Pernambuco), e se tornou presidente do sindicato de tecelões de sua região, foi um dos fundadores do PSD de Pernambuco, eleito deputado estadual em 1947, chegando ao posto de governador do estado em 1952, substituindo o falecido governador Agamenon Magalhães. Convém lembrar que Torres Galvão não foi mencionado em sua trajetória política em nenhuma historiografia oficial das Assembleias de Deus, e tal omissão deve-se possivelmente ao fato da ligação de Torres com movimentos sindicais¹³⁹. Vale lembrar que em tempos mais recentes esse tem sido um critério importante para que o pré-candidato político atenda as exigências da instituição assembleiana: “A Assembleia de Deus, apesar de ser uma igreja, sobretudo, de pobres, não escolhe membros seus que sejam líderes em sindicatos ou movimentos sindicais”, escreveu Freston¹⁴⁰ na década de 1990.

Mesmo com o discurso oficial das Assembleias possuindo uma dimensão política, como vimos nas primeiras edições do *Mensageiro*, não havia um *envolvimento* propriamente dito. Portanto, o caso do pastor Torres Galvão mostrava-se dissonante das práticas então predominantes. Para Saulo Baptista, geralmente, “iniciativas pentecostais tinham um sentido sectário e avesso ao envolvimento na política”¹⁴¹.

A grande *virada* das Assembleias em termos de participação *prática* na política nacional aconteceu de fato na segunda metade da década de 1980, quando as lideranças tomam ciência do grande crescimento numérico que a Igreja havia alcançado, abrindo possibilidade de elegerem candidatos políticos *oficialmente*. Perceberam seu potencial para defender os interesses da denominação na esfera pública. Isso possivelmente foi preanunciado no pleito eleitoral de 1982, como relembra Freston¹⁴². De acordo com Arão Inocêncio Araújo, “a aproximação política, sob o ponto de vista institucional, demonstrava que a máquina pública

¹³⁸ Cf. FRESTON, P., *Evangélicos na política brasileira*, p. 35. Naquele período, não havia vice-governador.

¹³⁹ Cf. FRESTON, P., *Evangélicos na política brasileira*, p. 35-36.

¹⁴⁰ FRESTON, P., *Evangélicos na política brasileira*, p. 53.

¹⁴¹ BAPTISTA, S., *Pentecostais e neopentecostais na política brasileira*, p. 150.

¹⁴² Cf. FRESTON, P., *Evangélicos na política brasileira*, p. 39-40.

poderia proporcionar benefícios, ou, dependendo do momento político, deixar de criar dificuldades”¹⁴³.

A partir de 1985, podemos notar o interesse das Assembleias em participar da Constituinte, por meio de seus respectivos representantes. No editorial do *Mensageiro* de maio de 1985, o discurso começa a mudar de modo mais explícito¹⁴⁴. De acordo com essa edição, a justificativa maior para a participação é uma luta contra supostas pretensões do catolicismo romano na esfera do poder público no Brasil, revelando o viés antiecumênico da história das Assembleias, que tende a demonizar a Igreja Católica e movimentos sociopolíticos então chamados de esquerda.

No mesmo ano de 1985, Francisco Cartaxo Rolim publicava o que seria o senso comum sobre antigas Igrejas pentecostais no Brasil: “Desligada dos contextos sociais históricos, preocupada quase que exclusivamente com a segunda vinda de Cristo, a utopia milenarista, entendida na dimensão de projeção para o futuro, opera um corte com o aqui e o agora”¹⁴⁵. E o mesmo autor reitera sua descrição da política pentecostal: “Eu sou crente e eu não vou me deixar sujar pela política. Meu voto é de Jesus. Na Bíblia está dito que é preciso obedecer às autoridades deste mundo”¹⁴⁶. Justamente nesse ano, o discurso das Assembleias tornava-se cada vez mais distante dessa descrição, não sem controvérsias e tensões de vários tipos. Com o estado da pesquisa no momento de nossa produção da tese sobre as Assembleias, desde uma leitura mais atenta de seu principal periódico, é possível contestar a fala de Rolim¹⁴⁷. Houve passagem de um apoliticismo (Freston) para a política? Pode-se falar em apoliticismo? O que aconteceu provavelmente foi uma reconfiguração e ressignificação do próprio discurso político, voltado cada vez mais à direita, aos militares no Brasil, a ideologias de inspiração estadunidense. A transição se deu não em uma teologia

¹⁴³ ARAÚJO, A. I., Sob o domínio do presente, In: OLIVA, A. S.; BENATTE, A. P. (Orgs.), **Cem anos de pentecostes**, p. 180.

¹⁴⁴ Cf. MENSAGEIRO DA PAZ, n. 1177, ano 55, Rio de Janeiro: 1985, p. 2, como também na edição 1179, p. 12, em especial o artigo de Jeremias do Couto, “Pode o crente ser político?”, publicado na edição 1181, p. 6.

¹⁴⁵ ROLIM, F. C., **Pentecostais no Brasil: Uma interpretação sócio-religiosa**, p. 224.

¹⁴⁶ ROLIM, F. C., **Pentecostais no Brasil**, p. 245.

¹⁴⁷ Cf. CARVALHO, O. L., **(In)versões político-escatológicas no pentecostalismo brasileiro**, p. 61.

formal ou em um corpo sistematizado de doutrinas, mas no modo como tal transição foi difundida no discurso e nas práticas.

Consequentemente, as convenções de pastores, que foram criadas para serem reuniões para diversas atividades como oração, estudo da Bíblia e questões administrativas e disciplinares internas das Igrejas, tornaram-se espaços corporativos para indicação de candidatos políticos, a partir do período em foco, repercutindo nas Igrejas filiadas às convenções e seus presidentes. O processo de democratização do Brasil contribuiu para a articulação dessa nova consciência e discurso, e, nesse aspecto, Cortén, citando Freston, ressalta que a indicação de candidatos oficiais pelas convenções representa, inversamente ao processo democrático, uma politização preventiva, evitando que os crentes tenham interesse por uma *real* política, sob a máxima “irmão vota em irmão”¹⁴⁸. É possível que se trate de uma busca monolítica e pretensamente unívoca sob o desejo por visibilidade e poder¹⁴⁹. Seria necessário aprofundar melhor outros casos da relação entre fé pentecostal e política no Chile, Guatemala e no Peru frente aos regimes de ditadura nesses países, para também percebermos melhor a consciência política dos pentecostais no Brasil¹⁵⁰. No caso especial do Chile¹⁵¹, percebemos que é uma articulação no mínimo ambígua entre Igrejas pentecostais e regime ditatorial.

Concomitantemente à virada política em solo brasileiro, temos a definitiva polarização das Assembleias em seus dois blocos ou convenções em nível nacional. O forte apelo à unidade das Assembleias de Deus deixava transparecer essa tensão na 27ª Assembleia Geral Ordinária da Convenção Geral, realizada em janeiro de 1985, na cidade de Anápolis (Goiás), o que foi tema de uma edição especial do Mensageiro da Paz¹⁵². Nessa ocasião, o então presidente da Convenção Geral, Manoel Ferreira, líder do Ministério de Madureira, cedeu o posto para o pastor José Pimentel, que pertencia ao bloco da *Missão*. Era de se

¹⁴⁸ CORTÉN, A., **Os pobres e o Espírito Santo**, p. 177.

¹⁴⁹ Freston chegou a utilizar nesse contexto as palavras *ganância* e *vaidade*. Cf. FRESTON, P., **Evangélicos na política brasileira**, p. 96.

¹⁵⁰ Cf. CORTÉN, A., **Os pobres e o Espírito Santo**, p. 171-174.

¹⁵¹ O caso do Chile mereceria maior investigação e outras ponderações, assim, remetemos a uma importante referência que mostra a ambiguidade das relações entre religião e Estado chileno. Cf. MANSILLA, M. A.; ORELLANA, L. A., **Evangélicos y política en Chile, 1960-1990. Política, apoliticismo y antipolítica**, Santiago: RIL Editores, 2018.

¹⁵² Cf. MENSAGEIRO DA PAZ, n. 1173/A, ano 55, Rio de Janeiro: 1985. Cf. MENSAGEIRO DA PAZ, n. 1176, ano 55, Rio de Janeiro: 1985, p. 3.

supor que dentro de pouco tempo, Madureira estaria expulsa da Convenção Geral assim como sua Convenção Nacional (CONAMAD).

Na Assembleia Geral da Convenção de Anápolis, os políticos Íris Rezende e Daso Coimbra foram convidados para falar aos pastores. Segundo Baptista, isso aconteceu com o propósito de “sensibilizá-los acerca da importância do momento político e convencê-los da necessidade de se envolverem, como líderes da maior força evangélica do país, na ocupação dos espaços públicos”¹⁵³. Tão grande era a mobilização que, em abril daquele mesmo ano, os presidentes das convenções estaduais ligadas à CGADB reuniram-se em Brasília para discutirem a escolha de candidatos ao Congresso Constituinte.

Durante o período de 1987 a 1992, que perpassa os episódios da Constituinte, da eleição e do impeachment do então presidente Fernando Collor, as Assembleias de Deus consolidaram sua entrada permanente na política em nível federal, estadual e municipal, com um número significativo de candidatos eleitos em todo o país. A propósito da eleição de Collor, Freston fez questão de recordar uma fala inusitada do presidente da CGADB, José Wellington, sobre Collor, à época de sua campanha eleitoral: “Seu governo será marcado pela seriedade que o acompanha”¹⁵⁴.

Em contrapartida, aparecem os equívocos nas opções políticas e escândalos registrados nesse período envolvendo membros das Assembleias de Deus, por exemplo, o famoso *Escândalo do orçamento*, confirmado em 1993, envolvendo os parlamentares assembleianos Manoel Moreira, Joel Freire, Carlos Apolinário e João de Deus¹⁵⁵. Paul Freston foi pioneiro na análise sociológica desse processo ambíguo de visibilidade de políticos assembleianos¹⁵⁶. O autor destaca uma figura emblemática na ascensão política das Assembleias: a deputada Benedita da Silva.

Benedita: “mulher, negra, favelada”, esquerdista, crente, pentecostal. Para Osiel de Carvalho¹⁵⁷, é relevante a distinção de três categorias da *mulher* na história das Assembleias de Deus no Brasil: mulheres negras brasileiras, mulheres brancas brasileiras, mulheres brancas estrangeiras. A categoria com menor

¹⁵³ BAPTISTA, S., *Pentecostais e neopentecostais na política brasileira*, p. 153.

¹⁵⁴ FRESTON, P., *Evangélicos na política brasileira*, p. 85.

¹⁵⁵ Cf. FRESTON, P., *Evangélicos na política brasileira*, p. 101-102.

¹⁵⁶ Cf. especialmente FRESTON, P., *Evangélicos na política brasileira*, p. 69-105.

¹⁵⁷ Cf. CARVALHO, O. L., *(In)versões político-escatológicas no pentecostalismo brasileiro*, p. 53-54.

visibilidade nas historiografias em questão é a da mulher negra brasileira. Benedita da Silva contribuiu para mudar esse quadro como primeira assembleiana no Congresso Nacional, resgatando a visibilidade feminina que fora ofuscada pelo *patriarcado* nos cargos de pastor presidente¹⁵⁸. Freston a descreve como uma “pentecostal atípica”¹⁵⁹, e que ela não é “produto político da AD”¹⁶⁰, nem da Igreja Presbiteriana do Brasil, à qual se filiou Benedita posteriormente. Ela também não se lançou na política como candidata oficial de uma convenção¹⁶¹. Nesse itinerário aberto por candidatos e candidatas como Benedita, as Assembleias de Deus assumiram um claro direcionamento com o objetivo de crescentes ocupações de cargos políticos no governo.

Em tempos mais recentes, como no ano de 2012, a CGADB contava com 22 deputados federais, 38 deputados estaduais e 1010 vereadores, candidatos oficiais das Assembleias de Deus, além de possuir um conselho político para administrar o lançamento de candidaturas oficiais dessa Igreja. Em 2014, a denominação contava com 24 deputados federais. Com as eleições de 2018, as Assembleias ocuparam o primeiro lugar em número de deputados eleitos atuando na bancada evangélica, com 27 deputados federais¹⁶².

¹⁵⁸ Segundo Marina Correa, o título de pastor presidente é algo bem típico das Assembleias de Deus. O termo, popularizado a partir da década de 1940 e tornando-se um *status* a partir dos anos 1950, constitui uma função institucional que se confirma no contexto de relações hierárquicas de poder dentro dos ministérios assembleianos. Cf. CORREA, M., **Assembleia de Deus**, p. 141-150. Aí temos uma espécie de *posto* a ser conquistado por líderes que se destacarem em seu trabalho eclesialístico e que preencham certos requisitos dentro de sua *escalada* ou progressão ministerial, uma visão muito próxima do militarismo brasileiro.

¹⁵⁹ FRESTON, P., **Evangélicos na política brasileira**, p. 108. Na década de 1990, Benedita desligou-se da Assembleia de Deus e se filiou à Igreja Presbiteriana do Brasil.

¹⁶⁰ FRESTON, P., **Evangélicos na política brasileira**, p. 109.

¹⁶¹ Lançou-se na política com o apoio inicial da Igreja Católica.

¹⁶² Sobre os dados de 2012, cf. OLIVEIRA, D. M., Profetismo bíblico e profetismo pentecostal: Um chamado à transformação social, In: OLIVEIRA, D. M. (Org.), **Pentecostais e transformação social**, p. 55. À época de nossa pesquisa, conversamos pessoalmente com o professor Dr. Paulo Gracindo (IUPERJ), que estava realizando um mapeamento de candidatos oficiais de Igrejas evangélicas que foram eleitos em 2018, para a elaboração de um artigo sobre política e laicidade. Segundo o sítio eletrônico JM Notícias, a bancada evangélica na Câmara Federal conta com um total de 84 parlamentares em 2019, sendo que 27 destes são membros das Assembleias de Deus. Cf. <https://www.jmnoticia.com.br/2018/11/19/assembleia-de-deus-e-iurd-detem-metade-dos-deputados-federais-da-bancada-evangelica-2/> Acesso em 26/fevereiro/2019, 14h:15min.

2.2.4.

“Missão” e “Madureira”: Um paralelo

Não podemos deixar de apreciar, pelo menos de modo introdutório, uma literatura mais recente sobre o papel do cristão na política, da parte das duas instituições nacionais das Assembleias de Deus brasileiras em questão nesta pesquisa. Vamos refletir brevemente sobre escritos de pastores que representam oficialmente a Convenção Geral e o Ministério de Madureira.

O primeiro é o pastor Elinaldo Renovato de Lima, comentador das Lições Bíblicas da CPAD, com alguns livros publicados por essa editora, representando a Convenção Geral. A obra em questão chama-se *Ética cristã: Confrontando as questões morais do nosso tempo*, publicada em 2002, e nosso interesse especial é o capítulo treze, cujo título é “O cristão e a política”.

O segundo autor que citamos é o pastor Abner de Cássio Ferreira, filho do bispo Manoel Ferreira. Abner, enquanto presidente da Igreja sede do Ministério de Madureira no Rio de Janeiro e da Convenção estadual desse segmento¹⁶³, escreveu o livro *Política: Um assunto altamente espiritual*, publicado pela editora Betel em 2010, todo dedicado à questão da conscientização política dos fiéis.

O que essas duas obras têm em comum? Ambas foram escritas especialmente para os fiéis, para os membros das Igrejas. Renovato disse que escreveu “um trabalho que se volta para o cristão comum”¹⁶⁴. E Ferreira visava “alertar o povo de Deus quanto suas reais responsabilidades, não somente diante de Deus, mas também diante dos homens”¹⁶⁵. Ou seja, trata-se de obras que não foram escritas para teólogos, mas tentavam alcançar o povo da Igreja, para apresentar uma proposta que manifesta o interesse da liderança. Comparando a construção dos dois textos, nossa avaliação é de que ambos apelam para passagens das Escrituras para legitimar suas argumentações sobre participação da Igreja em questões políticas, o que não corresponde necessariamente a uma exegese científica dos textos.

¹⁶³ Abner Ferreira é membro da mesa diretora da CONAMAD, em que auxilia diretamente seu pai. Também preside o Instituto Bíblico Ebenézer (IBE), instituição teológica oficial do Ministério de Madureira desde 1969.

¹⁶⁴ LIMA, E. R., *Ética cristã: Confrontando as questões morais do nosso tempo*, p. 2.

¹⁶⁵ FERREIRA, A. C., *Política: Um assunto altamente espiritual*, p. 7.

O ponto de partida do pastor Elinaldo é a velha questão do moralismo, em que propõe hipoteticamente o exemplo do casamento entre homossexuais sendo aprovado no Congresso Nacional. A partir dessa possibilidade, o autor começa sua argumentação¹⁶⁶. Outras questões morais também são mencionadas como a legalização do aborto, a eutanásia e a clonagem de seres humanos¹⁶⁷. Trata-se do temor de que a lei termine por “aprovar atos que contrariem os sagrados princípios da Palavra de Deus”¹⁶⁸. Daí a necessidade de um posicionamento do crente na esfera política, segundo essa visão.

Renovato cita o livro *Irmão vota em irmão*, de Josué Sylvestre¹⁶⁹, obra que serviu de fundamentação para a inserção definitiva do pentecostalismo brasileiro na esfera política e fortalece a ideia de política como concorrência religiosa¹⁷⁰, sobretudo diante da ascensão de políticos católicos. Nesse sentido, o catolicismo e as religiões de matriz africana são demonizados, fazendo-se necessário eleger candidatos evangélicos para vencer a idolatria e as maldições que estariam assolando a nação¹⁷¹, ou mesmo uma cidade. Tal restrição de que crente vota em crente, evangélico vota em evangélico, existe pelo menos desde 1978 no discurso das Assembleias, segundo Freston¹⁷². Para Renovato, a preferência do membro da Igreja deve ser por um candidato cristão, como no parágrafo seguinte:

Havendo um cristão que tenha um perfil sério, comprometido com o Reino de Deus, de bom testemunho na igreja, que seja honesto, cumpridor de seus deveres como *pai* e *esposo*, que tenha vocação para a vida pública, o eleitor crente deve dar preferência à sua candidatura, em lugar de eleger um descrente, que não tem qualquer compromisso com a Igreja do Senhor¹⁷³.

Interessante, antes de se perceber os atributos morais desejáveis no candidato ideal, é notarmos as palavras *pai* e *esposo*, que demonstram ainda uma mentalidade retrógrada em relação à atuação da mulher na política. O dualismo cósmico, fundamento da oposição entre instituições religiosas, certamente está por trás dessa preferência pelo candidato crente, que faz cair na espiritualização da política. “Há políticos que são instrumentos a serviço do *Diabo* contra os

¹⁶⁶ Cf. LIMA, E. R., *Ética cristã*, p. 193-194.

¹⁶⁷ Cf. LIMA, E. R., *Ética cristã*, p. 195.

¹⁶⁸ LIMA, E. R., *Ética cristã*, p. 195.

¹⁶⁹ Cf. SYLVESTRE, J., *Irmão vota em irmão*, p. 36.

¹⁷⁰ Cf. FRESTON, P., *Evangélicos na política brasileira*, p. 66.

¹⁷¹ Cf. SYLVESTRE, J., *Irmão vota em irmão*, p. 62-64.

¹⁷² Cf. FRESTON, P., *Evangélicos na política brasileira*, p. 40, 43.

¹⁷³ LIMA, E. R., *Ética cristã*, p. 202. Grifo nosso.

interesses da Igreja de Cristo na terra”¹⁷⁴. A política, nesse sentido, torna-se palco de forças espirituais, que disputam o poderio do mundo. Diante disso, a insistência em que a Igreja seja sempre beneficiada com a política e com as leis aprovadas no país:

O que queremos enfatizar é a importância de se ter um representante evangélico nas diversas casas legislativas, para que *vigiem* constantemente as leis que são apresentadas ou possam ser aprovadas, *de modo que a Igreja do Senhor não venha a ser prejudicada*¹⁷⁵.

No fim, o autor considera a possibilidade de eleger um não evangélico que não seja ímpio, desde que não prejudique os interesses da Igreja do Senhor¹⁷⁶. A postura corporativista presente no Mensageiro da Paz também transpareceu na obra de Renovato. Certamente, à época dessa obra que analisamos (2002), o corporativismo assembleiano já estava mais do que consolidado no Brasil.

Passando para o livro do pastor Abner Ferreira, apresenta-se uma crítica ao modelo institucional, em que, através da participação política, a Igreja trata apenas da “defesa de seus interesses institucionais. A Igreja, como instituição, não deve se envolver na política dessa forma”¹⁷⁷. Ferreira também critica o dualismo, denunciando que “as pessoas são levadas a separarem o celestial do terrenal, o espiritual do material, o religioso do secular, o sagrado do profano...”¹⁷⁸. É, sem dúvida, o dualismo denunciado. Mas, precisamos perguntar: será que ele foi enfrentado na fala do autor?

O dualismo antropológico foi mitigado por um dualismo cósmico, mais *aceitável*, pois aparenta ter base bíblica. “Não existe sistema político, ideológico, e nem mesmo econômico, que não seja movido por interesses espirituais. Todos têm motivações e propósitos espirituais por trás de seus discursos e práticas”¹⁷⁹. Nesse contexto, “Satanás ataca através de políticas implantadas por pessoas ímpias, cujo intento é destruir a Igreja”¹⁸⁰. Notamos que, mesmo com a crítica à

¹⁷⁴ LIMA, E. R., *Ética cristã*, p. 205. Grifos nossos.

¹⁷⁵ LIMA, E. R., *Ética cristã*, p. 206. Grifos nossos.

¹⁷⁶ Cf. LIMA, E. R., *Ética cristã*, p. 211.

¹⁷⁷ FERREIRA, A. C., *Política: Um assunto altamente espiritual*, p. 51.

¹⁷⁸ FERREIRA, A. C., *Política: Um assunto altamente espiritual*, p. 106.

¹⁷⁹ FERREIRA, A. C., *Política: Um assunto altamente espiritual*, p. 170. Aqui transparece em certo modo o pensamento de Abraham Kuyper, teólogo e político reformado holandês, ao qual voltaremos no próximo capítulo da tese.

¹⁸⁰ FERREIRA, A. C., *Política: Um assunto altamente espiritual*, p. 171.

política dos interesses da Igreja, ficou entendido que todas as ideologias e ações políticas que não forem favoráveis ao Reino de Deus serão contra Deus.

O *triumfalismo* na evangelização é o foco do pastor Abner, ao reconhecer que Deus só entra no mundo da política através de políticos que sejam realmente seus filhos, e por meio deles o mundo conheça a Deus¹⁸¹. Nessa compreensão, o político cristão para esta hora seria também um evangelista¹⁸², ele precisa ver as pessoas não como simples eleitores, mas como quem precisa de *salvação*. E a salvação aqui está inserida em um contexto de demonização de “certas entidades espirituais intimamente ligadas à cultura”¹⁸³. Que entidades seriam essas, senão as que fazem referência às religiões de matrizes africanas? Como evitar, ainda, que alguns leitores tomem essa afirmação como um aceno também aos santos católicos na religiosidade popular?

Em sequência, o autor mesmo explica que as entidades africanas, por assim dizer, não foram capazes de livrar o seu povo da escravidão em solo brasileiro¹⁸⁴. Esse pensamento intolerante, de consequências intolerantes, entende que o mundo é “objeto de disputa e os troféus são as almas dos vivos”¹⁸⁵.

Por fim, a questão do moralismo é tratada por Abner Ferreira, assim como vimos no texto de Renovato. Abner questiona os novos modelos familiares baseados na homossexualidade, e a pretensa destruição da família tradicional¹⁸⁶, o que não representa qualquer novidade no discurso oficial das Assembleias de Deus de um modo geral.

Numa síntese comparativa entre os dois autores, vemos que ambos concordam no que diz respeito a uma visão corporativista institucional, com pretensões no campo político-partidário brasileiro, cada segmento assembleiano a seu modo. Ambos estão pautados em um forte dualismo cósmico, grande apelo às Escrituras com citações aleatórias de textos esparsos, idealização de um candidato com perfil cristão, busca por interesses institucionais, oportunismo, campanha moralista e consequente espiritualização da política. Numa dura crítica que não se

¹⁸¹ Cf. FERREIRA, A. C., **Política: Um assunto altamente espiritual**, p. 173-174.

¹⁸² Cf. FERREIRA, A. C., **Política: Um assunto altamente espiritual**, p. 198.

¹⁸³ FERREIRA, A. C., **Política: Um assunto altamente espiritual**, p. 199.

¹⁸⁴ Cf. FERREIRA, A. C., **Política: Um assunto altamente espiritual**, p. 201.

¹⁸⁵ OLIVA, A. S.; BENATTE, A. P., Um século de pentecostes no Brasil, In: OLIVA, A. S.; BENATTE, A. P. (Orgs.), **Cem anos de Pentecostes**, p. 57.

¹⁸⁶ Cf. FERREIRA, A. C., **Política: Um assunto altamente espiritual**, p. 232-236.

aplica apenas às Assembleias de Deus, mas também a protestantismos históricos¹⁸⁷ e aos pentecostalismos em geral, Cortén escreveu:

Os pentecostais não participam objetivamente do espaço político. Eles certamente participam das eleições, mas desprezando abertamente por seu comportamento ultra-oportunista a ideia de interesse geral, eles exprimem objetivamente uma recusa do político¹⁸⁸.

Após percorrer, nos parágrafos anteriores, a participação política das Assembleias de Deus no Brasil, podemos perceber que, embora se possa ter a impressão de um discurso apolítico inicial, essa impressão não corresponde à realidade. Por outro lado, o apolítico, tomado em um sentido mais amplo, de não participação política efetiva, de não superação do mero corporativismo, esteve presente na história assembleiana e permaneceu até a atualidade de nossa pesquisa.

Em vista da ponderação acima, lembramos que a pesquisa de Osiel de Carvalho nos ajudou a perceber que sempre houve uma postura política nas Assembleias de Deus brasileiras em nível de discurso. Essa postura sempre foi predominantemente conservadora, mais à direita, embora também houvesse posturas dissonantes como em Antônio Torres Galvão e Manoel da Conceição. Enquanto instituição, a mudança nas Assembleias ocorreu no *modo* como essa postura foi vivenciada e expressa. No primeiro momento, a prática revelou uma interpretação muito marcada por gradativo *escatologismo* durante e logo após as Guerras Mundiais, culminando ao longo da polarização geopolítica da Guerra Fria. No segundo momento, com a crescente autoconsciência da instituição assembleiana, a postura política tende a incorporar e explicitar práticas de campanhas eleitorais no âmbito cultural. Este fato leva-nos a questionar quais sejam as relações efetivas possíveis entre culto e política nas Assembleias de Deus no Brasil.

¹⁸⁷ De acordo com Antônio Gouvêa de Mendonça, “o protestantismo histórico brasileiro de origem missionária tende a reproduzir, no interior de suas comunidades, os traços da religião civil norte-americana, o que contribui para aprofundar o vazio existente entre ele e a sociedade. Na medida em que esse protestantismo reforça sua auto-identificação ao preço de seu relacionamento com a sociedade, torna-se pouco atraente para as camadas populares ao defender valores burgueses de colorido estranho ao *spectrum* cultural brasileiro”. Cf. MENDONÇA, A. G.; FILHO, P. V., **Introdução ao protestantismo no Brasil**, p. 14.

¹⁸⁸ CORTÉN, A., **Os pobres e o Espírito Santo**, p. 174-175.

2.3.

Relação entre culto e política: algumas constatações gerais

Voltando ao texto do pastor Renovato, encontramos a seguinte afirmação: “O púlpito (...) não é lugar para os políticos. A eles, deve ser dada honra, mas o uso do púlpito é para os homens santos, consagrados a Deus. Devemos seguir o exemplo da Igreja Católica, neste aspecto”¹⁸⁹. Há a afirmação de um distanciamento entre o púlpito e o político. Isso, porém, significa distância entre culto e política? Mais adiante, o autor prossegue:

É importante que os líderes das igrejas locais não caiam nessa confusão, abrindo espaço para politicagem, no seio das igrejas. Lamentavelmente, constata-se que esse tipo de política tem encontrado apoio dos ministérios eclesiásticos, quando da ocasião de eleição de um novo pastor, principalmente nas grandes igrejas¹⁹⁰.

A citação acima faz-nos pressupor com certa clareza que o espaço litúrgico das Assembleias de Deus tem sido utilizado para fins eleitoreiros, o que o autor chama de *confusão* entre culto e política. O culto, comumente ligado à esfera da busca pelas coisas sagradas, e a política, ligada às coisas profanas, de interesse mundano¹⁹¹, aparentemente não combinam porque de modo geral tem-se uma visão dualista dessa relação, que termina por separar radicalmente duas dimensões práticas fundamentais da fé cristã¹⁹². Revisitemos mais uma vez a história dessa relação no assembleianismo brasileiro.

Quando os missionários suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg chegaram ao Brasil em 1911, encontraram uma realidade política diferente do que eles viveram na Suécia. Lá dominava a Igreja estatal¹⁹³. Já os dois amigos buscavam o modelo de Igrejas livres, para que não sofressem interferência do Estado, administrativa ou financeiramente. Essa ideia de Igrejas livres foi fundamental para os pioneiros das Assembleias, principalmente quando foram informados das perseguições que

¹⁸⁹ LIMA, E. R., *Ética cristã*, p. 209.

¹⁹⁰ LIMA, E. R., *Ética cristã*, p. 209.

¹⁹¹ Notar como os conceitos de mundo e mundanismo são apropriados pelo pentecostalismo assembleiano no Brasil. Cf. BENTHO, E. C., *O cristão e o mundo: A leitura pentecostal de mundo e sua interface com a teologia joanina*, In: Ignea: Revista de Teologia da FAECAD, ano I, n. 1, Rio de Janeiro: FAECAD, 2019, p. 17-37.

¹⁹² Cf. RUBIO, A. G., *Unidade na pluralidade*, p. 105-106. Cf. ALBUQUERQUE, B. S., *O pentecostalismo integrado?*, p. 65-73.

¹⁹³ Isto é, luterana.

o amigo conterrâneo, pastor Lewis Pethrus¹⁹⁴, estava sofrendo na Suécia, por liderar uma Igreja autônoma¹⁹⁵. “Na Suécia, eles não tinham liberdade religiosa, já no Brasil, apesar da hegemonia católica, a Constituição protege a todos”¹⁹⁶. Observamos que, não obstante a ligação entre Vingren, Berg e o pastor Pethrus, no Brasil, o pentecostalismo não se envolveu na política do mesmo modo que Pethrus o fez na Suécia, pois este chegou a criar um partido político¹⁹⁷.

O que mais nos chama a atenção é o detalhe de que a realização do sonho de praticar a tão sonhada *liberdade de culto*¹⁹⁸ em nosso ver, foi um fator importante para que os missionários pioneiros não estimulassem os membros do novo movimento à prática de políticas públicas no país ou à busca de processos revolucionários que transformassem efetivamente o *status quo*. Os primeiros assembleianos no Brasil estiveram muito mais preocupados com uma espécie de reforma espiritual ou avivamento nas Igrejas da época. No entanto, não chegaremos a repetir o senso comum da teoria da *alienação política* (Rolim), pois já vimos que existia certo teor de uma política incipiente, na linha discursiva do Mensageiro da Paz, considerando que é um teor repleto de conservadorismo e gradativo repúdio dos líderes eclesiásticos em relação às esquerdas e movimentos sociais no Brasil.

Possivelmente, o culto assembleiano e suas atividades pastorais desenvolveram-se possibilitados pelas condições políticas favoráveis no Brasil, o que não ocorreria, pelo menos não da mesma maneira, na Suécia, ou mesmo nos EUA, onde, por exemplo, o problema da segregação racial afetava o pentecostalismo¹⁹⁹. Portanto, vemos como primeiro aspecto da relação entre culto

¹⁹⁴ Pastor Lewis Pethrus foi líder da Igreja Filadélfia em Estocolmo, amigo de Gunnar Vingren e Daniel Berg, e um dos pioneiros do pentecostalismo europeu. Enviou dezenas de missionários ao Norte e Nordeste do Brasil, entre 1912 e 1930. A Igreja Filadélfia era originalmente uma Igreja batista que se pentecostalizou, e teve grande influência sobre questões administrativas nos primeiros anos das Assembleias de Deus no Brasil. Cf. ALENCAR, G., **Assembleias de Deus**, p. 15, 96-98.

¹⁹⁵ Cf. ALENCAR, G., **Matriz pentecostal brasileira**, p. 149.

¹⁹⁶ ALENCAR, G., **Assembleias de Deus**, p. 112.

¹⁹⁷ Cf. ALENCAR, G., **Assembleias de Deus**, p. 112.

¹⁹⁸ Liberdade vivida, ainda assim, com grandes dificuldades em relação à hegemonia católica do início da República brasileira. No entanto, essa hegemonia tem sido desarticulada pelos assembleianismos e outros pentecostalismos desenvolvidos posteriormente. Em relação aos protestantismos presentes no Brasil, as perseguições e preconceitos foram grandes desafios que, em grande medida, foram enfrentados pelos primeiros assembleianos, apesar de que estes eram duramente acusados de praticar proselitismo.

¹⁹⁹ Cf. ALENCAR, G., **Assembleias de Deus**, p. 104-105.

e política, a interpretação da chegada dos suecos ao Brasil sob o horizonte de tensão teológico-política entre o modelo de Igreja estatal e o modelo de Igrejas livres.

O segundo aspecto que podemos destacar é a já citada noção de *trabalho*, o culto assembleiano enquanto trabalho. Essa expressão pode demonstrar uma forte articulação entre dimensão litúrgica e dimensão política da fé cristã²⁰⁰.

Em latim, trabalho é *trepalium*, entendido como instrumento de tortura, demonstrando uma dimensão realista que revela sofrimentos, fadiga e privações que ele traz à humanidade. Entretanto, para a fé cristã o trabalho pode ser visto na sua dimensão positiva, como participação humana no ato criador de Deus²⁰¹. O conceito de trabalho demonstra a ambiguidade que é própria da história humana, o contraste entre pecado e graça, opressão e libertação²⁰². O trabalho pode ocultar a alienação ou revelar a realização pessoal e comunitária; pode ser entendido como dom ou como castigo.

Trabalho é uma noção antropológica fundamental, e segundo Gevaert, “todo bem cultural é criado pelo trabalho humano, no contexto de uma comunidade de palavra e práxis”²⁰³. Pode-se conceber o trabalho, conseqüentemente, como um ato cultural, expressão de consciência, sinal e comunicação²⁰⁴. No século XIX, no apogeu da modernidade, o trabalho consignava valores ao corpo. Nesse período em especial, o corpo só teria valor caso trabalhasse²⁰⁵. Por outro viés, Hannah Arendt chegou a considerar que “o trabalho assegura não apenas a sobrevivência do indivíduo, mas a vida da espécie”²⁰⁶.

O conceito de trabalho também foi relacionado à ideia de vocação, tarefa e dever no âmbito do protestantismo, relação essa estudada por Max Weber²⁰⁷. O trabalho, na linguagem litúrgica das Assembleias de Deus, possui grande

²⁰⁰ Não pretendemos inflacionar indevidamente o conceito de *trabalho*, pois esse não é nosso objeto principal de estudo. Apenas observamos sua importância antropológica e seu entendimento no universo assembleiano brasileiro.

²⁰¹ BOFF, L., *O destino do homem e do mundo*, p. 52.

²⁰² Cf. BOFF, L., *O destino do homem e do mundo*, p. 52.

²⁰³ GEVAERT, J., *El problema del hombre*, p. 243. Tradução nossa.

²⁰⁴ Cf. VAZ, H. C. L., *Ontologia e história*, p. 256.

²⁰⁵ Cf. MAFFESOLI, M., *O tempo retorna*, p. 64.

²⁰⁶ ARENDT, H., *A condição humana*, p. 10.

²⁰⁷ Cf. WEBER, M., *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, p. 69-77.

conotação espiritual, conforme alguns hinos da Harpa Cristã²⁰⁸, que utilizam o termo como sinônimo de evangelizar, pelear e cumprir a vocação de Deus, em meios a processos de perseguição e dificuldades sofridas pelas referidas Igrejas²⁰⁹.

Weber²¹⁰ afirmou que Martin Lutero propôs a questão do chamado de Deus à humanidade sob o termo alemão *Beruf*, expressando o valor das atividades rotineiras ou seculares sob esse conceito. Assim sendo, “trabalhar dentro da vocação se lhe afigurou como expressão externa do amor fraternal”²¹¹, o que surge como novidade e grande consequência da Reforma protestante quanto aos deveres ou atividade mundanas. Isso representa uma conexão fundamental entre as atividades seculares e os princípios religiosos²¹². No texto de Sirácida 11,20, a ideia de tarefa (*diathéke*) tem íntimo paralelismo com o fazer/ trabalho (*érgon*).

“O trabalho é um esforço em que se emprega energia, consciência e a própria vida de quem o realiza”²¹³. Isso é verdade, na medida em que o trabalho inaugura condição de dignidade e realização não somente ao *indivíduo*, mas, antes, à *pessoa*, viabilizando um ser para a relação. Realizar o culto a Deus como trabalho apresenta uma implicação antropológica central. Gevaert²¹⁴ mostrou que a concepção dualista do ser humano toma o trabalho como algo indigno, enquanto que numa antropologia integrada (encarnada), o trabalho é um caminho necessário. Por isso, é importante levantar algumas questões. Valorizar o culto como trabalho, no caso das Assembleias, indica um caminho de superação do dualismo ou não passa de uma linguagem acidental? Revelaria mais um sinal da lógica excludente ou abertura à dimensão social e política da fé?

²⁰⁸ Hinário oficial das Assembleias de Deus, utilizado nos cultos dessa Igreja e de outras Igrejas pentecostais. Exemplos de hinos que enfatizam o tema do trabalho são os números 16, 93, 115 e 600. Em especial, o hino 115 da Harpa tem por título “Trabalhai e orai”, relembrando o adágio beneditino “ora et labora”.

²⁰⁹ Podemos dizer que o pentecostal sabe distinguir entre o trabalho secular e o trabalho espiritual ou religioso. Assim, os contextos e usos do trabalho não necessariamente se confundem, mas não temos garantia de que esses contextos, embora discernidos, estejam articulados de forma integrada.

²¹⁰ Cf. WEBER, M., *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, p. 69-70.

²¹¹ WEBER, M., *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, p. 70.

²¹² Cf. WEBER, M., *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, p. 73.

²¹³ SILVA, B. M., O trabalho humano e a insensibilidade na crise do homem moderno, In: PORTO, M. F.; BARTHOLO, R. (Orgs.), *Sentidos do trabalho humano*. Miguel de Simoni, presença inspiração, p. 77. Sem dúvida, desde Marx, observa-se a noção de trabalho humano como elemento essencial da relação entre homem e natureza, isto é, o humano é dotado da “faculdade de ação”. Cf. ARENDT, H., *Entre o passado e o futuro*, p. 67.

²¹⁴ Cf. GEVAERT, J., *El problema del hombre*, p. 246.

O culto assembleiano estabeleceu historicamente uma abertura à experiência do Espírito Santo, que é experiência de liberdade e libertação, segundo a tradição cristã. Quando o crente pentecostal busca intimidade com o Espírito Santo, a noção de culto como um trabalho certamente não escapará à força de uma *necessidade* de cultivar, evangelizar, fazer experiências novas. Mas, além disso, o culto das Assembleias entendido dessa forma também pode abrir o caminho para a compreensão do culto/ trabalho como contemplação da liberdade dominando a necessidade²¹⁵, sendo algo prazeroso e belo, propenso a integrar toda a vida em suas diversas situações e especificidades.

Surge ainda uma terceira questão que se impõe à relação entre culto e política nas Assembleias de Deus. Trata-se do que, para André Cortén, utilizando um termo político em contexto cútico mais amplo²¹⁶, seria uma das características centrais do pentecostalismo, paralelamente ou mesmo equivalente ao falar em línguas (*glossolalia*): a intervenção *anárquica* da palavra²¹⁷.

Cortén²¹⁸ desenvolveu seu raciocínio ao afirmar o advento do pentecostalismo na sua origem sectária como o “antipolítico do pobre”²¹⁹. Isso significa que o movimento pentecostal pode ser visto como força de transformação, pelo potencial de inserção do pobre no âmbito litúrgico, e por uma novidade de relações humanas, mas não se trata necessariamente de uma força de *revolução*²²⁰. O autor recorre ao fundamento sectário para argumentar:

A seita é a forma social que toma a recusa do compromisso com o “mundo social”, inclusive o das Igrejas. Ela é utopia, o “inaceitável”, o lugar – próximo ainda das fundações originais em que o pobre vive o religioso como o político, como o “seu” político, como um “antipolítico”²²¹.

²¹⁵ Cf. GABELLIERI, E., O sentido político e místico de uma “civilização do trabalho”, In: BINGEMER, M. C. L. (Org.), **Mounier, Weil e Silone**, p. 81. Para esse autor, o trabalho tem um caráter religioso, podendo ser descrito como uma espécie de eucaristia social.

²¹⁶ Por exemplo, os pentecostalismos latino-americanos.

²¹⁷ Cf. CORTÉN, A., **Os pobres e o Espírito Santo**, p. 12.

²¹⁸ Autores como André Cortén correm geralmente o risco de reducionismo, pois enfatizam a insuficiência da religião nos processos revolucionários e a prevalência da acomodação de instituições eclesásticas ao *status quo*.

²¹⁹ CORTÉN, A., **Os pobres e o Espírito Santo**, p. 161.

²²⁰ Cf. CORTÉN, A., **Os pobres e o Espírito Santo**, p. 161. Aqui o autor utiliza o termo revolução em um sentido marxista estrito, todavia, o impacto dos pentecostalismos não deixa de promover mudanças nas relações sociais e de classe.

²²¹ CORTÉN, A., **Os pobres e o Espírito Santo**, p. 162. Para determinar seu entendimento do conceito de antipolítico, Cortén esteve apoiado em autores norte-americanos como John Bunzel, Trevor Smith e Alison Thomson, no campo da sociologia.

A racionalização, nos termos de Weber, pode ser associada à gradual institucionalização das Assembleias de Deus brasileiras, mas isso não significa necessariamente um esfriamento do carisma pentecostal, mas antes uma refiguração e produção de identidade narrativa. O que era seita torna-se denominação. É possível que essa racionalização do culto, e paralelamente, a burocratização da instituição assembleiana com sua inserção na política partidária nacional, ainda estejam *prenhes* de objetivos extramundanos²²², e também não potencializem uma *revolução* no nível sociopolítico. Na verdade, em nosso ver, a instituição nem demonstra querer ou intencionar tal revolução. Nesse horizonte institucional, vemos atuação na esfera pública para não se sofrer prejuízos em nível sociopolítico, ou para se conquistar determinados objetivos corporativos. Não há um projeto político efetivo, talvez se trate de um projeto de poder. Quando se tem alinhamento da instituição assembleiana com algum projeto político, transparece-se e predomina a busca por um Estado teocrático²²³.

Assim, mantendo a dimensão clássica da sociologia da seita, as Assembleias de Deus podem estar enquadradas no conceito de antipolítico do pobre, que, a partir de sua própria devoção e, mesmo em meio aos joguetes institucionais e oportunistas de convenções e pastores, é capaz de transformar a linguagem política. Cria-se uma via alternativa, diferente das agendas revolucionárias ou de esquerda.

A seita é o antipolítico do pobre. Antipolítico não significa apolítico nem oposto ao sistema político. É porque ela é antipolítica (...) que a seita pode jogar com a sintaxe política. Está coagulado na seita pelo “efeito de devoção”, mas também por um modo específico de organização, que “o pobre” pode, sem nenhum programa e sem ser o portador de categorias políticas, afetar a sintaxe da língua política. A seita, que contribui para construir discursivamente a realidade do pobre, é uma força de transformação sem intencionalidade. Ela tem uma lógica muito distinta da esquerda²²⁴.

Portanto, Cortén percebeu elementos potencialmente importantes e positivos na experiência pentecostal, refletida pelo autor como seita, que pode ampliar ou alimentar o conceito sociológico de antipolítica. As Assembleias de Deus brasileiras seriam, então, grupos fundamentalmente antipolíticos?

²²² Cf. CORTÉN, A., **Os pobres e o Espírito Santo**, p. 165.

²²³ Tal como o fundamentalismo norte-americano que não respeita o Estado laico.

²²⁴ CORTÉN, A., **Os pobres e o Espírito Santo**, p. 186. Para melhor compreensão do pensamento de Cortén, indicamos ainda: CORTÉN, A., **Categorias políticas e discurso teológico**, In: RUA, v. 4, n. 1, Campinas: Unicamp, 1998, p. 75-109.

2.4. Síntese conclusiva

O presente capítulo buscou descrever em linhas gerais o que se pode entender da relação entre culto e política no assembleianismo brasileiro a partir de 1930. Tensões, paralelos e convergências certamente marcaram essa relação, que não transparece objetivamente tanto nos textos oficiais das Assembleias de Deus quanto na prática. Cabe ao pesquisador ler nas entrelinhas desses dois aspectos aparentemente distantes entre si durante o processo histórico de desenvolvimento institucional das Assembleias.

Importa lembrar que a ordem do culto assembleiano é a marca registrada das Assembleias, é uma das características de sua identidade original e sua fonte de inspiração e atração. Esse culto pode relacionar-se com não mobilização sociopolítica, embora tenha havido um processo de leitura política latente no discurso e no pensamento da Igreja já antes de sua ulterior burocratização.

Até a década de 1970, essa não mobilização sociopolítica era uma realidade constante nas Assembleias, mesmo que não fosse uma postura unânime. O engajamento político era uma vivência de poucas pessoas, isoladamente, que por certo só seriam reconhecidas pela instituição incipiente caso atendessem suas demandas corporativistas em ascensão. Entre as décadas de 1960 e 1970 temos o período de constatação efetiva do crescimento numérico das Assembleias²²⁵. Esse também é o período em que a polarização Missão e Madureira ganha força por todo o Brasil, alguns pastores assembleianos assumiram cargos políticos ou mantinham relações diretas com o poder legislativo e com o executivo, sobretudo em nível municipal e estadual. A partir da década de 1980, a corporação assembleiana, sob a forma de duas grandes convenções nacionais, ganha visibilidade definitiva na política partidária em nível federal.

O púlpito era, em um momento histórico não muito burocrático das Assembleias, isto é, nas primeiras décadas do século vinte, símbolo e garantia de se oportunizar identidade e autoconsciência de fé às classes desfavorecidas e não

²²⁵ Conforme os dados estatísticos da época.

assistidas, período este em que não se dedicava espaço para políticos discursarem nos altares dos primeiros templos assembleianos.

Aos que são cheios do Espírito Santo, independente do grau de escolaridade, status social e econômico, sexo ou etnia, o culto é manifestação política da variedade, em vista do cumprimento da missão deixada por Jesus, a evangelização do mundo, primeiramente dos pobres. Sabemos, porém, que ao longo da história assembleiana acentuou-se uma diferença entre o culto de domingo e as outras reuniões semanais. Nos domingos, as oportunidades de atuação litúrgica ao púlpito tornaram-se monopolizadas por pastores dirigentes e presidentes das Igrejas e ministérios. A chamada *saudação* ao microfone ou a oportunidade de cantar um hino são situações menos destacadas do que a pregação final, a qual geralmente cabe aos pastores.

Provavelmente, a conservação de maior igualdade de oportunidades na liturgia pode ser uma marca mais explícita do assembleianismo rural em tempos mais recentes. Ali, talvez o culto possa revelar com mais clareza a liberdade que se atribui ao Espírito, que na Igreja impulsiona a quem ele quiser para a realização de sua vontade soberana.

Isso seria humanamente uma “anarquia da palavra”? A princípio, os crentes batizados, todos e todas, tinham a oportunidade de falar, testemunhar, orar, cantar, profetizar e pregar na congregação reunida, pois todos e todas tinham reconhecimento e condições de fazê-lo. Essas oportunidades inseriram os (as) fiéis em verdadeiro *empoderamento*, em vista dos quadros sociais das primeiras décadas do assembleianismo brasileiro? Há ainda algumas controvérsias, uma vez que a mulher assembleiana raramente prega para públicos mistos. A atuação e o reconhecimento da vocação pastoral das mulheres nas Assembleias ainda constituem, desde Frida Vingren até o início do século 21, questões polêmicas e não resolvidas nesse contexto eclesial.

A partir da década de 1980, momento ulterior, burocratizado e gradualmente institucionalizado, o culto das Assembleias foi se tornando cada vez mais inflexível e com participação cada vez mais restrita a determinados atores. Mesmo com sua pluralidade alcançada e aparentemente inacessível ao pesquisador, é possível verificar uma tradição assembleiana quanto a sua expressão litúrgica ao longo da história.

Essa tradição litúrgica cristalizou-se em novo modelo de culto para massas, no estilo que se apresenta nas grandes catedrais ou Igrejas-sede. Claramente, não há mais espaço para todos, pois o culto é programado, a pregação é cronometrada, a busca por algum saber teológico formal ampliou-se, os grupos e cantores possuem mais conhecimentos técnicos da arte musical. Prima-se pela boa aparência, pelo conforto, e até pelo consumo, ao ponto de Gedeon Alencar considerar a fase mais recente dos templos e culto assembleianos sob a expressão *templos-shopping*. Trata-se do assembleianismo urbano²²⁶ que foi se acomodando aos ditames e padrões culturais da sociedade brasileira na virada para o século XXI. Nesse contexto mais recente, o púlpito é instrumento de propaganda eleitoral, em que o candidato *oficial* da Igreja entra em cena para apresentar suas propostas políticas, que de certa forma irão “abençoar” o povo de Deus. Afinal, esse é o único povo compreendido como merecedor das benesses que uma decisão política pode oferecer. O Espírito Santo²²⁷ possui o mesmo espaço nessa nova situação? Apesar do questionamento, é possível dizer que, para muitos cristãos pentecostais, é o próprio Espírito Santo quem dirige determinados políticos a agirem em benefício das Igrejas.

Com a identificação de um paradoxo histórico, concluimos nossas primeiras considerações sobre a relação entre culto e política nas Assembleias de Deus, através de três consequentes constatações: a primeira trata da motivação e interesse de manter a liberdade de culto, o que provavelmente gerou uma não mobilização sociopolítica que caracterizou as primeiras décadas das Assembleias. A segunda trata da noção de culto enquanto *trabalho*, conceito de importante abrangência antropológico-teológica, sociológica e política, capaz de alimentar ou neutralizar posicionamentos sociopolíticos. A terceira trata do conceito de *antipolítico* por trás da potencialidade cúltica na origem sectária das Assembleias

²²⁶ É importante lembrar que a geografia do crescimento das Assembleias de Deus brasileiras acompanhou em parte o movimento demográfico no desenvolvimento da sociedade brasileira: da ruralidade para a urbanidade. No entanto, em casos específicos, a situação foi diferente. Belém do Pará e Manaus, centros urbanos bem desenvolvidos à época da fundação das Assembleias, foram grandes polos de atuação dessa Igreja. Além disso, lembremos que o casal Vingren mudou-se estrategicamente para a cidade do Rio de Janeiro, capital do país, garantindo grande articulação no processo evangelizador.

²²⁷ Para Alessandro Rocha, “a experiência do Espírito é por demais rebelde para ser vivida em espaços onde o controle, o racionalismo e a ostentação são constituídos como elementos estruturantes”. Cf. ROCHA, A. R., A dimensão carismático-libertadora da pneumatologia protestante. Uma perspectiva marginal, In: TEPEDINO, A. M. (Org.), **Amor e discernimento**, p. 160.

de Deus brasileiras, o que revela força de transformação pessoal em algumas esferas da vida, tais como os modos de relacionamento familiar e social, a consciência moral e a recuperação de uma dignidade autoconsciente. Isso não representa, porém, uma necessária força de revolução em sentido político, ou seja, de efetivação das transformações apontadas para a sociedade enquanto tal.

Após as descrições e intuições até aqui realizadas, colocamos as seguintes questões: como podemos aprofundar a relação antropológica e teológica entre a dimensão cültica e a dimensão sociopolítica latentes na vivência da fé cristã? Que aspectos teológicos nos ajudam a estabelecer um caminho de integração entre sacralidade e profanidade da vida cristã? Como vislumbrar além do horizonte dualista que ainda persiste em alguns cristianismos atuais, quando o assunto é a relação entre culto e política? Ou será que culto e política nunca se devem encontrar? São essas questões que estudaremos no próximo capítulo.

3

Horizontes da fé cristã para o enfrentamento do dualismo

A fé cristã propõe em sua essência a imagem *integral* da vida humana. Considera-se a humanidade, em primeiro lugar, na sua complexidade, não tanto em termos metafísicos ou ontológicos, mas nos termos de suas relações, de sua historicidade, de sua concretude, finitude, abertura e alteridade. Uma antropologia cristã desde suas raízes bíblicas, conseqüentemente, assume posturas de crítica às concepções religiosas, filosóficas e científicas dualistas²²⁸, que fragmentam e empobrecem a percepção e a vivência da realidade humana.

O critério central da antropologia cristã é Jesus Cristo, ele trouxe ao mundo uma nova abertura antropológica através de suas opções, relações e da forma como lidava com as outras pessoas²²⁹. No rosto humano de Cristo Jesus, a fé encontra o verdadeiro Deus e o verdadeiro homem. Esse é o mistério da encarnação do Verbo, interpretado pelo Novo Testamento (João 1,1-14), refletido em toda a tradição da Igreja. Assim, nosso discernimento da vida necessita ser definitivamente cristológico²³⁰. No entanto, a cristologia não isola a reflexão cristã acerca do humano das outras formas de se analisar e pensar os rumos da humanidade no plano religioso e político.

A antropologia cristã não evoluiu isolada de outras abordagens científicas sobre o ser humano, sobretudo na segunda metade do século vinte. A percepção cristã tem apresentado um diálogo fecundo com outras disciplinas, buscando perceber as relações que a humanidade estabeleceu entre as diversas dimensões da vida, ao longo da história.

O que pretendemos no presente capítulo não é escrever mais um tratado de antropologia teológica ou mais uma exposição histórica sobre o dualismo na teologia cristã. A partir da crítica ao dualismo antropológico, pretendemos, especificamente, buscar desenvolver uma possível relação entre dimensão cultural e dimensão política da vida. Faremos isso contando com a contribuição de pensadores que intentaram refletir a complexidade da experiência humana no mundo. A partir dessas considerações, o enfoque teológico irá, gradativamente,

²²⁸ Cf. MIRANDA, M. F., **Libertados para a práxis da justiça**, p. 21.

²²⁹ Cf. BRAKEMEIER, G., **O ser humano em busca de identidade**, p. 25-43.

²³⁰ Cf. LUCIANI, R., **Retornar a Jesus de Nazaré**, p. 46.

permeiar as páginas que se seguem, no intuito de se perceber em que sentido a luz da fé cristã poderá iluminar a possibilidade da relação entre culto e política.

É necessário ressaltar que, em nossa concepção, a chamada antropologia teológica deve ser refletida como mais do que um *locus* da teologia sistemática. Na verdade, “a antropologia teológica, o ensaio de compreensão do fenômeno humano, não é *um* setor a mais da teologia, senão que é *seu* setor crucial”²³¹. Algo semelhante será enunciado em relação ao culto cristão.

A antropologia teológica é o setor crucial da teologia porque a fé cristã ousa afirmar com originalidade o fato de que Deus se fez humano em Cristo Jesus, esse é o pressuposto da encarnação do Verbo como critério para a reflexão teológica cristã. Em dado momento histórico, ver, ouvir e acolher um homem era o mesmo que ver, ouvir e acolher o próprio Deus em pessoa²³².

No tocante ao ser humano que crê, vale perguntar, de antemão, se sua vivência de fé seria realmente uma experiência totalizante, que o levaria a celebrar de determinado modo, e o levaria também a agir no mundo com uma especificidade que concerne a essa fé. A fé é ensinada, recebida e vivida em uma Igreja e, além de ser celebrada, é influenciadora das decisões interpessoais²³³.

Nossa questão pode ser feita de outro modo: celebrar e assumir posturas políticas seriam duas simples consequências da fé, que se separam plenamente da mesma, como se dela fossem meros anexos e estes no máximo justapostos entre si? Ou sempre a fé não somente *leva a* celebrar, mas já não *é* celebrar? A fé não somente *leva a* agir moral e politicamente, mas fé já não *é* um agir politicamente? Celebrar o que se interpreta como sacralidade e agir na chamada profanidade da vida: é possível encontrar uma relação intrínseca entre essas dimensões antropológicas básicas, de modo que a dicotomia ou dualismo entre elas seja superado ou no mínimo enfrentado?

²³¹ RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Una fe que crea cultura*, p. 192. (Tradução nossa). Também cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Criação, graça, salvação*, p. 34.

²³² Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Una fe que crea cultura*, p. 192.

²³³ Cf. RÉMOND, R., *O século XIX*, p. 164-165.

3.1. Antropologias do sagrado

Podemos dizer que a fé cristã é uma experiência. Mas, que tipo de experiência²³⁴? Em face dessa questão, vamos refletir sobre algumas antropologias do sagrado, considerando essa via um panorama importante para acessarmos a ideia de experiência.

O tema da experiência do sagrado foi instigante para diversos pesquisadores da teologia e das ciências da religião logo antes das duas Guerras do início do século vinte.

O ano de 1917 foi emblemático no cenário político mundial. Nesse ano vinha à tona *O sagrado*, a grande pesquisa de Rudolf Otto que descreveu a experiência do sagrado e a experiência religiosa.

A experiência do sagrado, para Otto, é experiência do “numinoso”²³⁵, que gera no humano o “sentimento de criatura”²³⁶. Essa experiência é vista sob a expressão “mysterium tremendum”²³⁷, que demonstra o distanciamento que é provocado na criatura. Essa mesma experiência, por outro lado, também é percebida sob a expressão “fascinans”²³⁸, que reflete o caráter de atração e de proximidade a ser gerado no sujeito que faz essa experiência. O que interessa mais à nossa reflexão, contudo, é a noção de *profanidade* que Otto inseriu no nono capítulo de sua obra em questão.

Diante da experiência do “numinoso”, a pessoa sente sua própria profanidade, e dela toma consciência. Sendo assim, o fazer a experiência do sagrado equivale, simultaneamente, fazer a experiência do profano²³⁹. Sem necessariamente tomar imediata consciência moral, de exigências morais objetivas, o sujeito que experimenta o sagrado em sua vida, muitas vezes sem saber, acaba por participar do “protofundamento e origem irracional primeira de

²³⁴ Taborda problematizou sobre a ambiguidade e as imprecisões que podem ser inferidas do conceito de experiência e experiência de Deus na teologia e em ciências humanas. Cf. TABORDA, F., Sobre a experiência de Deus: Esboço filosófico-teológico, In: PALÁCIO, C. (Coord.), **Cristianismo e história**, p. 237-271.

²³⁵ OTTO, R., **O sagrado**, p. 37-39,

²³⁶ OTTO, R., **O sagrado**, p. 40-43. Aparece nesse contexto uma noção subjetiva de religião apontada por F. Schleiermacher no fim do século XVIII, criticada por Otto no trecho citado.

²³⁷ OTTO, R., **O sagrado**, p. 44-63.

²³⁸ OTTO, R., **O sagrado**, p. 68.

²³⁹ Cf. OTTO, R., **O sagrado**, p. 91.

todos os possíveis valores objetivos”²⁴⁰. Como consequência, “não existe religiosidade avançada que não tenha avançado também no compromisso e na exigência moral entendidos como exigência da divindade”²⁴¹. Essas duas últimas afirmações, em especial, fazem-nos pensar a relação entre culto e política sob as categorias de sagrado e profano, a partir da nossa ótica cristã. Antes, convém destacar outros autores que deram continuidade à reflexão acadêmica sobre a experiência do sagrado.

Depois de Rudolf Otto, outro pensador importante, Mircea Eliade, propôs-se a refletir sobre a experiência religiosa universal no âmbito da radical distinção construída entre sagrado e profano. Para Eliade²⁴², sagrado e profano constituem dois modos diferentes de ser no mundo, mas nem sempre ou não necessariamente opostos. Dito de modo mais direto, o sagrado é um estado estrutural da consciência, uma modalidade de ser no mundo, que faz referência ao profano e pode lhe conferir definições. Em continuidade à reflexão desenvolvida por Otto, estabelece-se uma releitura abrangente sobre a relação entre sagrado e profano, fazendo-nos indagar sobre a mútua interferência entre esses dois modos²⁴³ de existência humana.

No fim da década de 1980, o antropólogo francês Michel Meslin²⁴⁴ publicava um estudo intitulado *A experiência humana do divino*. Nessa obra, o autor fez uma síntese histórica do conceito de experiência, o que por certo faz elucidar a experiência religiosa do sujeito como realidade complexa, em que converge a fé pessoal com elementos subjetivos e imperativos éticos e sociais²⁴⁵. Essa noção de convergência e de complexidade da experiência religiosa está no centro da discussão da antropologia teológica, como veremos no item seguinte.

Prosseguindo o itinerário da antropologia da religião, no começo do século XXI, Aldo Natale Terrin publicava *Antropologia e horizontes do sagrado*. Nessa obra, o autor aproximou-se da postura do antropólogo Clifford Geertz, reiterando que “a experiência religiosa é oninclusiva, é totalizadora, unindo no rito o

²⁴⁰ OTTO, R., **O sagrado**, p. 91.

²⁴¹ OTTO, R., **O sagrado**, p. 91.

²⁴² Cf. ELIADE, M., **O sagrado e o profano**, p. 20.

²⁴³ A expressão da existência em uma pluralidade de modos foi um tema desenvolvido na filosofia do pensador calvinista Herman Dooyeweerd, que será tratada adiante, no item 3.4.2.

²⁴⁴ Cf. MESLIN, M., **Fundamentos de antropologia religiosa**, p. 111-119. O autor explicita as interfaces entre religião e experiência sob o olhar antropológico-cultural.

²⁴⁵ Cf. MESLIN, M., **Fundamentos de antropologia religiosa**, p. 119.

momento vivido com o imaginado”²⁴⁶. Terrin²⁴⁷ admite a incompreensibilidade da experiência do sagrado, a ponto de não se lhe atribuir uma clara *estrutura*, mas relembra a clássica dicotomia entre sagrado e profano, sendo essa dicotomia possivelmente a única estrutura criada por aquela experiência²⁴⁸. Mas Terrin prefere não enfatizar a dicotomia sagrado x profano, optando por termos que reflitam desdobramentos psicológicos do sagrado na vida cotidiana: medo, poder e desejo²⁴⁹. O medo de um poder superior punitivo, que gera respeito, obediência e reverência à divindade; o poder divino que, quando manifesto, causa espanto e pode acentuar a cisão entre sagrado e profano; o desejo de agradar as forças sobrenaturais, o desejo e a necessidade de salvação e libertação diante de situações negativas da vida. Essas categorias apresentadas por Terrin podem revelar uma compreensão razoável, mas ainda não satisfatória para o entendimento teológico da relação entre dimensão cultural e a dimensão política da fé.

Nesse contexto em que se fala de experiência religiosa e experiência do sagrado, importa recordar a etimologia da palavra *experiência*, seja no grego ou no latim. Trata-se de uma expressão que apresenta intencionalidade, e busca por determinado conhecimento que *não* está naturalmente implicado dentro do sujeito cognoscente²⁵⁰. Em contrapartida, a experiência enquanto tal não é só objetiva, muito menos é só subjetiva²⁵¹. José Severino Croatto²⁵², por sua vez, demonstrou que a experiência humana é uma vivência relacional e reflete certa tendência à totalidade: “passar do fragmentário ao totalizador é um desejo essencial do *homo religiosus*”²⁵³.

Quanto à noção antropológica de experiência, segundo Mario de França Miranda, “toda experiência realizada pelo ser humano é uma experiência de certo

²⁴⁶ TERRIN, A. N., **Antropologia e horizontes do sagrado**, p. 66.

²⁴⁷ Cf. TERRIN, A. N., **Antropologia e horizontes do sagrado**, p. 223-224. Em nosso ver, não é clara a distinção ou a equivalência entre os termos experiência do sagrado e experiência religiosa, nos trechos que citamos aqui.

²⁴⁸ Cf. TERRIN, A. N., **Antropologia e horizontes do sagrado**, p. 225. Segundo Bastide, a experiência do sagrado constitui dimensão necessária do humano. Cf. BASTIDE, R., **O sagrado selvagem e outros ensaios**, p. 265.

²⁴⁹ Cf. TERRIN, A. N., **Antropologia e horizontes do sagrado**, p. 228-230.

²⁵⁰ Cf. LIBÂNIO, J. B., **A religião no início do milênio**, p. 94.

²⁵¹ Cf. MIRANDA, M. F., **Inculturação da fé**, p. 68.

²⁵² Cf. CROATTO, J. S., **As linguagens da experiência religiosa**, p. 41-42, 44.

²⁵³ CROATTO, J. S., **As linguagens da experiência religiosa**, p. 45.

modo entendida”²⁵⁴. O autor considera que “toda experiência humana é experiência interpretada. Não experimento e depois faço uma leitura do que experimentei. Experimento interpretando, experimento identificando o experimento”²⁵⁵. Em face disso, a experiência religiosa atinge a pessoa de modo integral²⁵⁶, e passa também pelo nível da coletividade e da relação com os outros²⁵⁷.

João Batista Libânio, em termos próximos do pensamento de Rudolf Otto, propôs que o sagrado é relevante ainda em nosso tempo, pois se trata de uma experiência totalizante. Todas as realidades captadas pelo *homo religiosus* são captadas sob o horizonte do sagrado, pois:

Ele [o sagrado] consegue criar a partir de sua própria realidade uma globalidade em que o ser humano, os outros homens, o mundo estão envolvidos. O sagrado é matriz paradoxalmente totalizante e unificante, ao criar radical separação do profano. A força integradora do sagrado permite que todas as realidades criadas adquiram a partir dele seu sentido, seu valor, sua consistência²⁵⁸.

As considerações antropológicas dos últimos parágrafos acima nos fazem perceber a complexidade e a riqueza da experiência religiosa em geral, e nos conduzem à reflexão sobre a experiência *cristã*, e mais precisamente sobre uma experiência cristã de Deus, isto é, teologal²⁵⁹. Entretanto, é pertinente afirmar que são necessárias mais algumas distinções e uma problematização. Luiz Fernando Santana questionou neste ponto: “Em meio a um mosaico de experiências pluriformes é preciso que nos interroguemos sobre a possibilidade de uma real e autêntica experiência de Deus, questão essencial para o homem religioso”²⁶⁰.

Então, segundo Libânio²⁶¹, tanto uma experiência religiosa pode ou não ser *de Deus*, quanto uma experiência de Deus pode ou não ser *religiosa*. Geralmente, quando se fala de experiência religiosa, quer-se dizer experiência vivida em um determinado grupo religioso, em determinado campo semântico e interpretativo. A experiência do sagrado e a experiência religiosa são a mesma coisa? Considerando-se as distinções sugeridas, a frase de Henrique Cláudio de Lima

²⁵⁴ MIRANDA, M. F., **Inculturação da fé**, p. 64.

²⁵⁵ MIRANDA, M. F., **Inculturação da fé**, p. 68.

²⁵⁶ Cf. MIRANDA, M. F., **Inculturação da fé**, p. 70.

²⁵⁷ Cf. MAFFESOLI, M., **No fundo das aparências**, p. 92; Cf. também: MAFFESOLI, M., **O tempo retorna**, p. 15.

²⁵⁸ LIBÂNIO, J. B., **A religião no início do milênio**, p. 94.

²⁵⁹ Cf. LIBÂNIO, J. B., **A religião no início do milênio**, p. 95.

²⁶⁰ SANTANA, L. F. R., **O Espírito Santo e a espiritualidade cristã**, p. 32.

²⁶¹ LIBÂNIO, J. B., **A religião no início do milênio**, p. 107-109.

Vaz, “a experiência religiosa é uma experiência do sagrado”²⁶², pode criar um equívoco, se for tomada fora de seu contexto explicativo. No entanto, em um texto clássico, Lima Vaz conceituou experiência de Deus como experiência de plenitude e apresentou a experiência cristã de Deus como presença do Sentido radical a partir da existência histórica de Jesus de Nazaré²⁶³.

A experiência de Deus é religiosa enquanto resposta ao que é percebido como Último²⁶⁴. Uma experiência religiosa de Deus diz respeito ao ato de crer e às suas implicações existenciais, gerando determinadas convicções e determinados quadros de interpretação das relações, dos valores da vida e do mundo, levando em conta também o que Meslin²⁶⁵ acrescenta: em certos casos a fé pode tornar-se uma *contrarreligião*.

Libânio, assumindo a perspectiva de totalidade de abrangência da fé cristã, afirmou que “o ato de fé envolve todas as dimensões da existência humana: racional, volitivo-afetiva, histórica, prática, escatológica”²⁶⁶, corroborando com José Comblin, que asseverou que “a fé é um movimento da pessoa toda, do corpo todo”²⁶⁷.

A experiência cristã de Deus é, portanto, *totalizante*²⁶⁸, pois aquele que faz a experiência de Deus na fé em Cristo sente-se plenamente envolvido e direcionado por sua graça, e essa experiência fundante potencializa e oportuniza um novo modo de ser e de viver no mundo. Isso se refere não apenas ao mundo simbólico dos ritos e da liturgia, mas penetra na vida cotidiana como um todo.

Após realizarmos um brevíssimo itinerário a respeito de algumas teses da antropologia religiosa em geral, agora convém entrever com maior precisão a força histórica da fé cristã, que é ao mesmo tempo reguladora, totalizante e

²⁶² VAZ, H. C. L., A linguagem da experiência de Deus, In: VAZ, H. C. L., **Escritos de filosofia I**. Problemas de fronteira, p. 249.

²⁶³ Cf. VAZ, H. C. L., A experiência de Deus, In: BOFF, L. (Coord.), **Experimentar Deus hoje**, p. 34ss. Cf. também: BINGEMER, M. C. L., Secularização e experiência de Deus, In: BINGEMER, M. C. L.; ANDRADE, P. C. F. (Orgs.), **Secularização: Novos desafios**, p. 105-133.

²⁶⁴ Cf. MIRANDA, M. F., **Inculturação da fé**, p. 69-70.

²⁶⁵ Cf. MESLIN, M., **Fundamentos de antropologia religiosa**, p. 72. A contrarreligião de que fala Meslin é uma atitude de rejeição à tendência de uma religião presa às amarras institucionais, não é rejeição da religiosidade em si mesma.

²⁶⁶ LIBÂNIO, J. B., **A religião no início do milênio**, p. 98.

²⁶⁷ COMBLIN, J., **O caminho**: Ensaio sobre o seguimento de Jesus, p. 102.

²⁶⁸ Gabriel Amengual afirmou que a totalidade de uma experiência decorre da pergunta pelo sentido da vida, da existência e da história. Só em um segundo momento, a realidade de Deus pode ser apreendida na fé. Cf. AMENGUAL, G., **Deseo, memoria y experiencia**. Itinerario del hombre a Dios, p. 138.

integradora. A fé que se propõe a encarnar os valores essenciais do Reino de Deus engloba em uma só vivência com múltiplas facetas os aspectos litúrgicos e a ação política da caminhada eclesial.

3.2.

O ser humano que crê, celebra e vive sua fé

Aprofundemos a partir do presente item a proposta específica da teologia cristã sobre a fé em sua diversificada expressão antropológica. Acima observávamos uma breve síntese realizada por algumas ciências da religião, especialmente a antropologia religiosa, sobre a convergência e a complexidade da experiência do sagrado como condição totalizante que atinge o sujeito em todas as esferas da vida.

Conforme observávamos nas reflexões de Otto e Meslin em sua integração entre ética e o avanço da religiosidade; nas reflexões de Eliade em que se via sagrado e profano como modos de existir do sujeito; até chegarmos às reflexões de Libânio em sua proposta totalizante da experiência cristã, percebemos, conforme este último autor citado, que a abordagem da teologia vai numa direção próxima da antropologia religiosa, mas a complementa e a ajusta com algumas orientações da fé que busca a compreensão.

Se adentrarmos em uma análise histórica mais recente de nossa questão, perceberemos antes de tudo que, com o advento do humanismo, sobretudo em suas vertentes existencialista e marxista²⁶⁹, o cristianismo ocidental do século XX viu-se forçado a oferecer uma resposta diante das exigências de uma nova demanda social, política e espiritual. Nós cristãos, que vivemos a graça e o Reino, temos uma tarefa terrena a cumprir? ²⁷⁰ Desde as primeiras décadas do século em questão, o cristianismo do Ocidente e a sua teologia foram assumindo gradualmente uma renovada sensibilidade antropológica, a fim de elaborar a atualização e o repensar de sua tarefa no mundo moderno/ pós-moderno.

Nessa orientação, a reflexão teológica discerne com cada vez mais clareza a realidade do dualismo antropológico como problema histórico básico em muitos

²⁶⁹ Cf. SCHILLEBEECKX, E., **O mundo e a Igreja**, p. 78.

²⁷⁰ Cf. SCHILLEBEECKX, E., **O mundo e a Igreja**, p. 81.

setores da religião cristã ocidental. E assim, aparece a urgência da necessária superação do horizonte dualista na teologia e na práxis cristã²⁷¹.

O dualismo antropológico tem sido explicitado de modo crítico, como mentalidade de dura oposição e exclusão entre binômios²⁷² que caracterizam aspectos importantes da humanidade que, sob outro ponto de vista mais integrado (a antropologia semita, por exemplo), são percebidos de modo bem articulado²⁷³.

Quando se recupera nas fontes bíblicas²⁷⁴ o fundamento da antropologia judaica (que por sua vez insere-se no grupo maior, das cosmovisões dos povos semitas), percebe-se a contradição em relação à concepção dualista de matriz platônica que penetrou nos cristianismos e nas teologias a partir do século II de nossa era. Segundo Wanderley Rosa²⁷⁵, a controvérsia gnóstica daquele período foi uma espécie de porta de entrada para o dualismo na teologia cristã. Assim, como nos explicou José Comblin, uma consequência perene desse processo foi que “o corpo ficou desprestigiado, ligado à matéria, ela própria desprestigiada também, e a alma com as suas atividades, ficou prestigiada”²⁷⁶. O dualismo antropológico possui uma longa história de influências²⁷⁷ e desacordos na teologia cristã, que vão desde as antigas controvérsias gnósticas, estoicas e maniqueístas até o dualismo racionalista de René Descartes no século XVII. Entendemos que a concepção dualista tem afetado diretamente a relação entre culto e política nas Igrejas.

Todavia, a sensibilidade de teologias modernas, sobretudo na segunda metade do século XX, vem assumindo uma proposta de maior enfrentamento ao problema do dualismo antropológico. Contribuíram para isso os avanços no campo da exegese bíblica, da história e das ciências da religião; os movimentos de

²⁷¹ Cf. RUBIO, A. G., **Unidade na pluralidade**, p. 95-114.

²⁷² Por exemplo, temos os binômios mais comuns: alma x corpo, oração x ação social, fé x religião, masculino x feminino, Igreja x mundo, fé x razão, pensamento x matéria, etc.

²⁷³ Cf. BATAILLE, G., **Teoria da religião**, p. 57. Notar o paralelo entre o que o autor chamou de “homem arcaico” e a pessoa de concepção dualista.

²⁷⁴ Cf. WOLFF, H. W., **Antropologia do Antigo Testamento**, São Paulo: Hagnos, 2008.

²⁷⁵ Cf. ROSA, W., **O dualismo na teologia cristã**, p. 24-28. Cf. também: DUSSEL, E., **El dualismo en la antropología de la cristandad**, p. 61-104.

²⁷⁶ COMBLIN, J., **Antropologia cristã**, p. 81.

²⁷⁷ Em Platão e Descartes, percebemos incidência decisiva do dualismo para a formação do pensamento ocidental. Geralmente, os historiadores da filosofia utilizam-se das influências de Platão e de Descartes para demonstrar o desenvolvimento da racionalidade e das culturas ocidentais. Cf. CHÂTELET, F., **Uma história da razão**, p. 38.

reforma nas Igrejas; a crítica ao projeto cartesiano e ao positivismo moderno; o diálogo inter-religioso e intercultural, entre outros fatores.

Em face disso, sabemos que um dos eventos que expressam uma nova postura na Igreja Católica Romana é o Concílio Vaticano II, iniciado em 1962, cuja palavra chave era o *aggiornamento* da Igreja²⁷⁸. É possível caracterizar com certa clareza uma renovada orientação da Igreja Católica no século XX. Também nas Igrejas de tradição protestante, de modo especial entre os teólogos e filósofos no âmbito acadêmico²⁷⁹, gradativamente apareceram diálogos e discussões mais atentas e abertas às transformações do mundo no período após as grandes guerras. Inclusive o diálogo entre as diferentes tradições ou denominações cristãs ocidentais ampliou-se de modo considerável em tempos mais recentes.

Embora tenhamos avançado em nível de reflexão teológica, a relação prática entre dimensão cultural e dimensão política da fé cristã permanece restrita aos ditames do dualismo que duramente opõe o sagrado ao profano, seja de maneira explícita ou implícita. Ainda que na prática esse dualismo seja mais sutil do que se imagina e na reflexão ele esteja mais enraizado do que geralmente se conclui, acreditamos estar a caminho de algumas pistas para uma integração coerente com a experiência cristã.

De fato, constatamos uma dificuldade para encontrar propostas teológicas mais consistentes que demonstrem e forneçam de forma razoável a integração entre culto e política. Essa dificuldade fica mais acentuada quando observamos as posturas de alguns dos grandes liturgistas. Temos a impressão de que na teologia litúrgica católica, não obstante seu amplo desenvolvimento dogmático e de modo especial sua atualização a partir do movimento litúrgico, tem-se, todavia, apresentado limitações na integração efetiva de uma reflexão política no campo da liturgia. Ao realizarmos uma leitura antropológica e crítica dessa questão, o que resta é uma grande lacuna criada pelo pensamento dualista.

²⁷⁸ Pode-se dizer que o Concílio Vaticano II confrontou o dualismo antropológico, tanto nos documentos que produziu como na própria força que impulsionou o espírito do evento. Especialmente na Constituição pastoral *Gaudium et Spes*, ficou indicado, ainda que não aprofundado, o enfrentamento do dualismo, sobretudo nos números 14 e 22. Para uma reflexão mais sistematizada sobre o conceito de *aggiornamento* da Igreja Católica, cf. MIRANDA, M. F., **A Igreja numa sociedade fragmentada**, p. 15-34.

²⁷⁹ Podemos mencionar diversos pensadores protestantes que promoveram grandes reflexões atentas às transformações no mundo moderno e pós-moderno: Karl Barth, Rudolf Bultmann, Dietrich Bonhoeffer, Paul Tillich, H. Richard Niebuhr, Harvey Cox, W. Pannenberg, entre outros.

Em contrapartida, há exceções nas entrelinhas de algumas publicações teológico-litúrgicas e particularmente nas observações de ordem mais prática e pastoral que deixam transparecer uma mútua influência entre ação cultural e ação política. Quanto à prática dos católicos franceses no século XX, por exemplo, não nos admiramos de “que o simples praticante, que tem como único alimento o *culto* ou a *missa* semanal, seja modelado pelo ensinamento da Igreja a ponto de nele se inspirar em suas condutas sociais e *políticas*”²⁸⁰. Segundo Rémond²⁸¹, a adesão a uma crença religiosa por parte de um indivíduo influencia diretamente as decisões e participações nas questões sociais ou seculares. Cremos que essa percepção tem ressonância no cristianismo como um todo, inclusive nos pentecostalismos.

Sob o ponto de vista da antropologia teológica, recordamos que é o mesmo e único ser humano que expressa sua fé e a realiza por meio de uma vivência que integra múltiplas dimensões, que podem privilegiar ações litúrgicas e ações políticas de modo não dualista. Crer, em linguagem religiosa, é celebrar as coisas sagradas e desse fato muitos cristãos têm convicção. A grande questão incômoda é a participação política, comumente relegada ao campo das coisas profanas e, portanto, sob o horizonte dualista, fica sem relação imediata com a fé celebrada. Essa participação política fica invisível na névoa do sagrado e da liturgia, que a sufoca. No entanto, é necessário redimensionar e integrar essa relação a tal ponto que a fé expressada seja verdadeiramente fé celebrada e simultaneamente vivida como desafio e interpelação política na sociedade, porque o mistério de Cristo “é, ao mesmo tempo, Evento, celebração e vida”²⁸².

Podemos a partir de agora analisar algumas colocações contemporâneas especificamente teológicas, nos dois grandes grupos do cristianismo ocidental: a tradição católica e a tradição protestante²⁸³. Como esses grandes segmentos do cristianismo têm articulado a relação entre culto e política em abordagens antropológico-teológicas? Trataremos em primeiro lugar do modo pelo qual as tradições cristãs têm estabelecido sua prática e sua teologia do culto na atualidade desta pesquisa. Depois, veremos um resumo sobre a dimensão política dessas

²⁸⁰ COUTROT, A., Religião e política, In: RÉMOND, R. (Org.), **Por uma história política**, p. 336. Grifos nossos.

²⁸¹ Cf. RÉMOND, R. **O século XIX**, p. 164-165.

²⁸² GRILLO, A., **Ritos que educam**, p. 50.

²⁸³ Nosso estudo não se deterá nas tradições cristãs orientais ortodoxas.

tradições na orientação teológica contemporânea. Por fim, retomaremos alguns indicadores para uma articulação ideal possível entre os elementos expostos.

3.3.

A dimensão cültica da fé na consciência das Igrejas

Cultuar é uma atividade humana que não é exclusividade das Igrejas. É necessário reconhecer algo que é antropológico, antes mesmo da constatação propriamente teológica. Em sequência, é importante também reconhecer e problematizar uma concepção antropológico-teológica dessa prática, em sua relação com a dimensão política da humanidade e da fé. Desse aspecto, é possível dizer o seguinte:

Viver a fé cristã é em grande parte também orar. A oração cristã é a forma cristã de viver uma dimensão essencial ao ser humano. Para nós, portanto, é importante orar, e para nós é importante que nossa oração seja cristã. O primeiro, pelo simples fato de que nós somos pessoas humanas; o segundo, porque somos cristãos²⁸⁴.

A partir dessa afirmação com a qual iniciamos a presente seção da pesquisa na tradição católico-romana, tão logo perceberemos a grande valorização que há na liturgia e em sua consequente abordagem teológica. Sem necessariamente construir uma ampla discussão sobre a liturgia católica no século vinte²⁸⁵, podemos ressaltar alguns elementos-chave para a compreensão básica dessa realidade²⁸⁶ e de sua sintonia com as questões sociopolíticas.

Vale ressaltar que há uma distinção conceitual entre culto e liturgia para o catolicismo romano, principalmente, mas também para algumas denominações ortodoxas e protestantes. Culto é uma concepção ampla, antropológica e aberta,

²⁸⁴ CASALDÁLIGA, P.; VIGIL, J. M., **Espiritualidade da libertação**, p. 149.

²⁸⁵ Alguns manuais de teologia litúrgica em língua portuguesa já têm exposto com clareza a grande tradição católica nesse âmbito, e a eles remetemos para um maior aprofundamento da estrutura geral da liturgia católica, especialmente no século vinte. Cf. AUGÉ, M., **Liturgia: História, celebração, teologia, espiritualidade**, p. 69-83; LÓPEZ MARTÍN, J., **A liturgia da Igreja**, p. 112-115; Algumas obras mais específicas refletem o espírito pós Vaticano II, e fundamentam a postura teológica atual. Cf. BOSELLI, G., **O sentido espiritual da liturgia**, Brasília: Edições CNBB, 2014; RATZINGER, J., **Introdução ao espírito da liturgia**, 3ª Ed, São Paulo: Loyola, 2014; MALDONADO, L., **A ação litúrgica**. Sacramento e celebração, São Paulo: Paulus, 1998; LUTZ, G., **Liturgia ontem e hoje**, São Paulo: Paulus, 1995; CHAUVET, L.-M., **Linguaggio e simbolo**. Saggio sui sacramenti, Turim: Elle Di Ci, 1982. Esta última obra, embora não analisada diretamente em nossa pesquisa, fornece uma base muito original para a relação entre sacramentos e ética, na perspectiva católica romana.

²⁸⁶ Para um aprofundamento da evolução histórica e teológica da liturgia católica nos séculos XIX e XX, recomendamos a obra de FLORES, J. X., **Introdução à teologia litúrgica**, São Paulo: Paulinas, 2006.

enquanto a liturgia é uma noção mais teológico-antropológica e restrita a práticas determinadas por uma tradição de fé específica. O culto é espontâneo e está contido na ação litúrgica, numa relação intrínseca com a mesma.

A liturgia católica segue um conjunto de normas, ritos e rubricas que não deve ser alterado, possuindo aspectos sacramentais, simbólicos, pastorais, didáticos, catequéticos, missiológicos, entre outros. Nosso enfoque não recairá na reflexão conceitual²⁸⁷, mas nas relações entre celebração e a práxis sociopolítica dos fiéis que celebram na Igreja.

3.3.1. Igreja Católica

Começemos nosso percurso sobre a consciência celebrativa da fé católica a partir de algumas considerações históricas fundamentais, que nos indicarão certos contextos e eventos que foram essenciais para a evolução da compreensão do culto católico romano no século XX. Nesse aspecto, poderemos destacar a contribuição do movimento litúrgico, o Concílio Vaticano II e sua consequente reforma litúrgica.

Segundo o filósofo Giorgio Agamben, grande transformação começou a acontecer na liturgia católica quando alguns padres criadores do movimento litúrgico²⁸⁸, como o beneditino Odo Casel (1886-1948), reivindicavam resgatar um antigo axioma da Igreja, “lex orandi – lex credendi” (lei da oração – lei da fé)²⁸⁹. O adágio começou a reaparecer com relevância em alguns documentos do

²⁸⁷ Por vezes, em nosso texto alternaremos entre o termo *culto* e a expressão *liturgia*, para designar a verdadeira adoração a Deus por parte dos cristãos que participam de uma comunidade eclesial. O intercâmbio entre esses termos também perpassa as teologias pentecostais, no sentido de que os termos em grande parte são tomados como sinônimos nessas tradições. Em vista dos pentecostalismos, fizemos um recorte dentro dos limites metodológicos e de nosso propósito, de demonstrar as relações teológicas entre culto e política, sem mencionar diretamente os teólogos pentecostais neste capítulo. Deixaremos para aprofundar algumas abordagens de autores pertencentes aos pentecostalismos no próximo capítulo.

²⁸⁸ Sobre tudo na Bélgica, Alemanha e Itália, o movimento litúrgico compreende-se como um conjunto de reflexões de atualização e aprofundamento teológicos da liturgia católica diante dos desafios socioculturais impostos pelo Iluminismo na era moderna. Trata-se de reflexões que visavam uma renovada ação cultural na Igreja Católica, principalmente partir do século XIX. Assim, cf. NEUNHEUSER, B., et al., **A liturgia: Momento histórico da salvação**, p. 9-36.

²⁸⁹ Cf. AGAMBEN, G., **Opus Dei**. Arqueologia do ofício, p. 40. “Lex orandi – lex credendi” é a forma abreviada da frase “ut legem credendi lex statuat supplicandi” (para que a norma do orar determine a norma do crer), frase atribuída aos escritos de Próspero de Aquitânia. Cf.

magistério, por exemplo, uma carta de Leão XIII em 1896, um texto da Pontifícia Comissão Bíblica aos bispos da Itália em 1941 e na Encíclica *Divino afflante Spiritu* publicada em 1943 por Pio XII²⁹⁰.

A proposta de Casel em seu livro principal *O mistério do culto cristão*²⁹¹ (1932), bem como as reações do magistério, prepararam o campo mais amplo de discussão sobre a liturgia católica, que se daria no Concílio Vaticano II, também corroborada por outros movimentos de renovação da teologia e da prática no interior da Igreja Católica. Luiz Fernando Santana fez a seguinte releitura desse desenvolvimento teológico:

O Concílio Vaticano II, “acontecimento do Espírito”, com uma fecunda e genial intuição, conseguiu recolher e canalizar os movimentos proféticos que começaram a eclodir na primeira metade do nosso século: referimo-nos, sobretudo, aos assim denominados “Movimento Bíblico”, “Movimento Patrístico”, “Movimento Litúrgico”, “Movimento Ecumênico”. Tais Movimentos, não obstante os multiformes aspectos que tematizavam (Sagrada Escritura, Padres da Igreja, Liturgia, Ecumenismo, Pastoral, Catequese), traziam intrinsecamente um desejo e possuíam uma única meta: renovar a vida da Igreja e dos batizados a partir de um retorno às origens cristãs, tudo isso, certamente, movidos por uma particular inspiração do Espírito Santo²⁹².

Mesmo com os avanços assumidos no processo de renovação da Igreja, o itinerário de diálogo entre os pensadores do movimento litúrgico e a cúria romana não foi em todo o tempo tranquilo. Enquanto se divulgava aquele pensamento de Casel o qual buscava resgatar a centralidade da liturgia na vida cristã, toda entendida agora sob a categoria de *mistério*, o papa Pio XII não deixou muito claro seu apoio a essa concepção na sua encíclica *Mediator Dei*, invertendo a relação entre norma da fé e norma da oração²⁹³. E, no entanto, é possível também depreender do mesmo capítulo do magistério um posicionamento favorável ao primado da liturgia sobre o dogma²⁹⁴.

DENZINGER, H.; HÜNERMANN, P., **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**, n. 246, p. 94. Cf. SANTA SÉ. **Catecismo da Igreja Católica**, n. 1124, p. 378.

²⁹⁰ Cf. DENZINGER, H.; HÜNERMANN, P., **Compêndio...**, n. 3317a, 3792 e 3826, respectivamente.

²⁹¹ Cf. CASEL, O., **O mistério do culto cristão**, São Paulo: Loyola, 2009.

²⁹² SANTANA, L. F. R., **O Espírito Santo e a espiritualidade cristã**, p. 14.

²⁹³ Cf. AGAMBEN, G., **Opus Dei**, p. 40.

²⁹⁴ Cf. AGAMBEN, G., **Opus Dei**, p. 40-41. Ver na encíclica *Mediator Dei* o trecho que vai desde o número 35 até 43, especialmente este último. Cf. http://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20111947_mediator-dei.html. Acesso em 15 /maio/ 2018, 23h:45min.

Gradualmente, foram aparecendo no interior da Igreja Católica tendências que buscavam uma renovação na prática litúrgica e em sua reflexão teológica, com vistas à superação do isolamento com relação ao mundo moderno²⁹⁵. Nesse sentido, por exemplo, houve um grande avanço na pesquisa das fontes litúrgicas, desde seu fundamento bíblico e, sobretudo, nos estudos patrísticos. No fundo do debate, havia uma nova busca pela própria identidade do cristianismo, como nos mostra o teólogo Andrea Grillo:

Ora, se o cristianismo não é somente uma doutrina, nem tampouco apenas uma moral – ou seja, se não é, antes de tudo, algo para compreender ou algo de querer-dever – mas é sempre, antes de tudo, um encontro pessoal, uma história que transforma a existência como tal, então, é evidente que a dificuldade em vivermos o ato ritual nos últimos dois séculos depende de uma compreensão inadequada do sentido do evento que consideramos central para a fé. Jesus Cristo não é simplesmente uma verdade histórica em que acreditar, ou um exemplo moral a imitar, mas é o sacramento, o mistério a ser celebrado²⁹⁶.

O Vaticano II, através da Constituição dogmática *Sacrossanctum Concilium*, representa uma culminância do processo de longa reflexão teológico-litúrgica iniciado no século XIX, e a partir de então se promove o início de uma nova postura dos católicos quanto à liturgia, a chamada reforma litúrgica. Segundo Matias Augé²⁹⁷, essa reforma possui basicamente três fases: a superação da missa em latim, logo depois de concluído o Concílio; a revisão dos livros litúrgicos e publicação de novos a partir de 1969; a complexa e lenta adaptação dos ritos a cargo das Conferências episcopais, adaptação essa ainda em andamento no momento de nossa pesquisa. Por trás de cada uma dessas fases tem havido incentivo do magistério em favor da ampliação dos estudos, cursos e publicações que alimentem a prática litúrgica em todo o mundo católico²⁹⁸.

Demarcando ao mesmo tempo ruptura e continuidade com a tradição do Concílio de Trento, o século XX testemunhou pelo menos quatro publicações do magistério que, conjuntamente, fornecem a identidade teológica do modo católico romano de celebrar comunitariamente a fé em Jesus Cristo. A primeira é a Constituição *Sacrossanctum Concilium* (SC), constituição dogmática promulgada em 1964, no Vaticano II. Depois de terminado o Concílio, empreende-se a revisão

²⁹⁵ Cf. HOPING, H., A Constituição *Sacrossanctum Concilium*, In: HACKMANN, G. L. B.; AMARAL, M. S. (Orgs.), *As Constituições do Vaticano II*, p. 100.

²⁹⁶ GRILLO, A., *Ritos que educam*, p. 44.

²⁹⁷ Cf. AUGÉ, M., *Liturgia*, p. 82.

²⁹⁸ Cf. AUGÉ, M., *Liturgia*, p. 83.

do Missal Romano, publicada em 1969, além da Instrução Geral do Missal Romano, e em 1992 o Catecismo da Igreja Católica. Esses textos mencionados constituem documentações que fundamentam amplamente a prática litúrgica do catolicismo.

O sétimo número da Constituição do Vaticano II sobre liturgia indica enfaticamente a centralidade do mistério de Cristo presente na Igreja e de modo especial nas ações litúrgicas e sacramentais. Sendo assim, toda celebração litúrgica é considerada “ação sagrada num sentido único, não igualado em eficácia nem grau por nenhuma outra ação da Igreja”²⁹⁹. Afirmação relevante também aparece no décimo número do documento em questão: “A liturgia é o cume para o qual tende toda a ação da Igreja e, ao mesmo tempo, a fonte de que promana sua força”³⁰⁰. Essas afirmações do texto possuem importância teológica, pois demonstram que a liturgia é o foco em que convergem toda a determinação e condição espiritual da Igreja. Liturgia e Igreja são apresentadas como duas realidades interdependentes, isto é, uma não subsiste sem a outra.

Como fruto direto da constituição dogmática, temos a *Instrução Geral do Missal Romano* (IGMR), um documento que busca articular de modo prático e pedagógico a tradição católica e as atualizações promovidas pelo Vaticano II no âmbito da liturgia e do Missal Romano. Busca-se explicar detalhadamente os aspectos que caracterizam a missa, sua estrutura, funções, formas de celebração, ornamentação e outros elementos.

Em consonância com a *Sacrossanctum Concilium*³⁰¹, a referida Instrução caracteriza a missa católica em suas duas partes: Liturgia da Palavra e Liturgia Eucarística³⁰², reafirmando a centralidade da celebração comunitária para todas as ações na vida cristã³⁰³. Esse último aspecto reitera o que foi dito anteriormente e endossa a verdade da integração entre *fé/ liturgia/ sacralidade e vida/ política/ profanidade*. A dimensão sociopolítica está implicada nessa influência totalizante da ação litúrgica sobre a vida dos fiéis, de acordo com a doutrina católica. Em

²⁹⁹ CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, *Constituição dogmática Sacrossanctum Concilium*. Sobre a sagrada liturgia, n. 7, p. 12-13.

³⁰⁰ Cf. CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, *Sacrossanctum Concilium*, n. 10.

³⁰¹ Cf. CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, *Sacrossanctum Concilium*, n. 56.

³⁰² Cf. CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Instrução Geral do Missal Romano e Introdução ao Lecionário*, n. 28, p. 41.

³⁰³ Cf. CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Instrução Geral do Missal Romano e Introdução ao Lecionário*, n. 16, p. 37.

nosso ver, isso não é difícil intuir, ainda que nem a Constituição dogmática nem a Instrução Geral explicitem a dimensão sociopolítica.

Voltando-nos para o *Catecismo da Igreja Católica* (CIC), promulgado durante o pontificado de João Paulo II, sua segunda parte apresenta a celebração do mistério cristão. Reitera-se a importância do sacrifício de Cristo e dos sacramentos, “em torno dos quais gravita toda a vida litúrgica”³⁰⁴. Além disso, é ratificado que os frutos produzidos no cristão devem ultrapassar o momento da celebração, pois toda a vida dos fiéis é uma oferenda a Deus³⁰⁵. Essa afirmação mais uma vez busca articular a integração entre liturgia e vida dos fiéis na Igreja.

Notemos, portanto, que alguns dos principais documentos da Santa Sé argumentam em favor de uma integração entre a fé celebrada e a vida cotidiana do fiel, sendo que o ponto determinante na vivência eclesial é o mistério da eucaristia.

Nas ressonâncias teológicas que apareceram nas Conferências episcopais latino-americanas (CELAM), é possível destacar o valor do Documento de Medellín (1968) para a integração entre culto e vida, como relembra um texto da CNBB:

Medelín afirma: “o gesto litúrgico não é autêntico se não implica um compromisso de caridade”, enfatiza que a prática da justiça, o compromisso por melhores condições de vida, é uma condição necessária para a autenticidade da Liturgia. “Profeticamente, nossas celebrações mostram sua relação com a vida através do engajamento na caminhada de libertação do povo. Os sinais litúrgicos são, então, antecipação aqui e agora da salvação total que anunciamos e esperamos”³⁰⁶.

Observamos a preocupação do magistério católico com a necessidade que compete à fé cristã em estabelecer uma contínua coerência interna entre as diversas formas de expressão ou transmissão dessa fé, seja no momento de celebração comunitária do mistério pascal ou na vida cotidiana das relações sociais de cada cristão.

Diversas construções teológicas sob a orientação do magistério católico, na área bíblica, ou na área sistemática, ou ainda na área pastoral, por conseguinte, têm também estabelecido uma coerência fundamental entre ação litúrgica e as relações humanas em sua mediação sociopolítica. Assim, desde uma perspectiva

³⁰⁴ SANTA SÉ, *Catecismo*, n. 1086, p. 367.

³⁰⁵ Cf. o número 1109 do *Catecismo da Igreja Católica*.

³⁰⁶ CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Liturgia e profecia*. 50 anos de Medellín, p. 14.

pneumatológica e cristológica da fé bíblica, a existência cristã como um todo deve ser percebida como culto agradável a Deus³⁰⁷.

A partir dessas constatações, vamos buscar aprofundar um pouco mais essa integração no contexto de algumas produções de teólogos católicos desde o Vaticano II. Começemos por pensadores católicos mais eminentes como Joseph Ratzinger, Papa Bento XVI.

Em uma conhecida obra sobre liturgia, Ratzinger argumentou, a partir dos dados bíblicos, que o verdadeiro culto a Deus está intimamente ligado com a liberdade de seu povo. Isto é, segundo o autor, “todas as vezes que Israel minimiza o justo culto a Deus, voltando-se para os ídolos – os poderes e os valores mundanos – diminui também a sua liberdade”³⁰⁸. Como consequência, entende-se a plenitude do culto como algo que vai além da ação litúrgica, pois “abraça a ordem da vida humana inteira”³⁰⁹. Na Exortação apostólica *Verbum Domini*, de 2010, Bento XVI afirmou que a liturgia é “o lugar privilegiado para a proclamação, escuta e celebração da Palavra de Deus”³¹⁰, a mesma palavra que deve ser praticada na vida cotidiana dos fiéis. Ratzinger não foi o único teólogo a esboçar uma reflexão litúrgica que fosse compatível com a totalidade da vida cristã.

O teólogo jesuíta Juan Luis Segundo, em 1971, expôs um fundamento cristológico dessa abrangência plena do culto: “Cristo deu início a uma nova liturgia que ultrapassa o sagrado e o profano, porque, santificando aquilo que assumiu na encarnação, faz que a mesma história do homem seja uma liturgia”³¹¹. O autor jesuíta reafirma, conseqüentemente, a dimensão vocacional de todo cristão ao sacerdócio:

Cristo, assim, devolve à história humana a sua vocação de ser a liturgia mesma do cosmos. Quando se afirma que todo cristão é sacerdote, com isto se quer significar essa vocação cristã sacerdotal, que consiste em fazer da vida mesma uma oblação de culto³¹².

³⁰⁷ Cf. SANTANA, L. F. R., *Liturgia no Espírito*, p. 186-187.

³⁰⁸ RATZINGER, J., *Introdução ao espírito da liturgia*, p. 16.

³⁰⁹ RATZINGER, J., *Introdução ao espírito da liturgia*, p. 17.

³¹⁰ EXORTAÇÃO APOSTÓLICA, *Verbum Domini*. Sobre a palavra de Deus na vida e na missão da Igreja, n. 72, p. 135. Cf. SANTANA, L. F. R., A Palavra de Deus na celebração litúrgica, In: DONDICI, G. (Org.), *Fecundados pela palavra*, p. 89.

³¹¹ SEGUNDO, J. L., *Os sacramentos hoje*, p. 17.

³¹² SEGUNDO, J. L., *Os sacramentos hoje*, p. 17.

Sendo assim, em face do mistério da encarnação do Verbo, todo cristão é chamado a viver liturgicamente³¹³ o conjunto de sua existência como um sacrifício e oferenda agradável a Deus.

Com esses pressupostos básicos, Segundo criticou o dualismo entre ação ritual e consciência da prática libertadora no interior da Igreja Católica. Desconfiado, o autor indagou: “ao longo da caminhada não se terá perdido a intenção inicial, aquela que era livre e autenticamente social?”³¹⁴. A questão leva a considerar que, dessa forma, as ações rituais e sacramentais deveriam ser compreendidas como meio de veicular “a responsabilidade de aplicar aos acontecimentos históricos o esquema básico cristão de interpretação libertadora: o mistério pascal”³¹⁵. Em síntese, trata-se de uma circularidade relacional e fecunda envolvendo ação de Deus, ação sacramental e ação política, como aponta-nos Francisco Taborda:

Os sacramentos estão, pois, entre práxis e práxis. Deus age na vida do cristão, suscita nele uma espiritualidade cristã e assim o impele à ação. Essa ação é graça. Por sua gratuidade a ação exige ser celebrada, à luz do mistério de Cristo recordado e atuante na vida e na celebração. Esta, por sua vez, aprofunda, intensifica, a nível do afeto e da emoção, o seguimento de Jesus. Provoca o sujeito à ação, mesmo que essa provocação seja por antecipação³¹⁶.

Os sacramentos e a liturgia devem então atingir uma concepção crítica no interior da comunidade e, como consequência, devem negar a magia alienante (rito separado da ação), negar-se também o mero ativismo (ação separada da reflexão)³¹⁷. Em certa ocasião, Juan Luis Segundo chegou a demonstrar criticamente o paradoxo entre a realidade da teologia sacramental e a práxis da Igreja que, “comprometida com a libertação, mantém um conceito teológico de sacramento, o de eficácia decisiva que prescinde da libertação histórica”³¹⁸. Jesús Espeja orientou-se nessa mesma direção crítica ao afirmar, seguindo também o Concílio Vaticano II, que:

Em um horizonte mais amplo, a insensibilidade comunitária se vê à hora de relacionar a celebração sacramental com as tarefas históricas para construir a

³¹³ Cf. LÓPEZ MARTÍN, J., **No Espírito e na verdade**. Introdução à antropologia litúrgica, p. 45.

³¹⁴ SEGUNDO, J. L., **Os sacramentos hoje**, p. 100.

³¹⁵ SEGUNDO, J. L., **Os sacramentos hoje**, p. 103.

³¹⁶ TABORDA, F., **Sacramentos, práxis e festa**, p. 172.

³¹⁷ Cf. SEGUNDO, J. L., **Os sacramentos hoje**, p. 106.

³¹⁸ SEGUNDO, J. L., As elites latino-americanas: Problema humano e cristão em face da mudança social, In: INSTITUTO FE Y SECULARIDAD, **Fé cristã e transformação social na América Latina**, p. 183.

comunidade solidária que chamamos de reinado de Deus. Muitos não veem nenhuma ou somente uma distante conexão entre prática sacramental e empenho por construir um mundo mais justo atendendo ao clamor dos mais pobres. Sem dúvida, este divórcio é sintoma de que não se tem entendido em que consistem a fé e o amor cristãos. O Concílio disse que os sacramentos “expressam a fé” e fomentam “a prática da caridade”. Mas a fé no “Deus do reino” significa um compromisso histórico e uma responsável aposta pela comunidade solidária sem fronteiras³¹⁹.

Na intencionalidade de fazer perceber o que seria essa comunidade solidária sem fronteiras e com a mesma base nos documentos do Vaticano II e também de Medellín, Juan Luis Segundo chamou a atenção para o direcionamento libertador que a Igreja precisa assumir. Isso afeta as noções básicas da fé, ratificando o compromisso histórico, inclusive no modo de se compreender a liturgia e os sacramentos³²⁰. É necessário atuar no horizonte da dialética Igreja-mundo.

Nesse limiar dialético, Edward Schillebeeckx, com sua teologia da *experiência*, procurou demonstrar que “Igrejas são lugares onde a salvação-vinda-de-Deus é tematizada ou verbalizada, confessada expressamente, anunciada profeticamente e liturgicamente celebrada. Existe, assim, conexão inseparável entre mundo e religião”³²¹. O teólogo dominicano insistiu na consequência direta da experiência de Deus na liturgia:

Não podemos experimentar subitamente a Deus na liturgia eclesial, se não pudéssemos percebê-lo em nenhum lugar nas experiências que fazemos diariamente com o homem e com o mundo (não obstante, não se negará a possibilidade de que muitos chegam à questão religiosa a partir de contato surpreendente com uma liturgia eclesial vívida e significativa, começando desde então a perceber de modo diverso o “mundo exterior”)³²².

Como implicação, o pensador holandês reitera que não existe uma mística cristã que não possua profunda ligação com determinado contexto sócio-histórico³²³. Desse modo, busca-se por consciência renovada e uma ação efetivamente pautada nas *virtudes teologais*³²⁴, estas imersas na vida e em suas relações.

³¹⁹ ESPEJA, J., **La espiritualidad Cristiana**, p. 364. (Tradução nossa). Também cf. CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, **Sacrosanctum Concilium**, n. 59.

³²⁰ Cf. SEGUNDO, J. L., **Os sacramentos hoje**, p. 120.

³²¹ SCHILLEBEECKX, E., **História humana**: Revelação de Deus, p. 31.

³²² SCHILLEBEECKX, E., **História humana**: Revelação de Deus, p. 46.

³²³ Cf. SCHILLEBEECKX, E., **História humana**: Revelação de Deus p. 96.

³²⁴ Referindo-se às virtudes da fé, da esperança e da caridade (1Co 13,13). Cf. SCHILLEBEECKX, E., **História humana**: Revelação de Deus, p. 97-98.

Constatamos que a teologia católica após o Concílio Vaticano II, a rigor, tem estabelecido critérios razoáveis para o discernimento necessário da articulação prática entre culto celebrado e vida cotidiana. Os exemplos citados bastariam para uma compreensão básica, porém consideramos pertinente observar as questões propostas por teólogos especialistas no campo litúrgico.

Passando para alguns dos renomados liturgistas católicos no contexto ocidental, é digna de nota a contribuição de espanhóis como Luis Maldonado Arenas, Julián López Martín, Dionísio Borobio, entre outros. Estes têm se destacado com pesquisas importantes para um aprofundamento antropológico da relação entre a fé celebrada e a fé vivida na práxis sociopolítica.

Cassiano Floristán, em um manual dirigido por Dionisio Borobio, publicado em 1985, dedica algumas páginas para comentar a liturgia no contexto social e cultural, dentro de um enfoque litúrgico-pastoral. Nesse ponto, vale ressaltar que o campo da pastoral litúrgica católica traz uma abordagem assaz provocativa para nossa investigação acerca da relação entre culto e política. Com essa mesma intenção pastoral, Luiz Fernando Santana alertou sobre a busca de experiências que se chamem espirituais por meio da liturgia:

A prática pastoral demonstra-nos que, em alguns setores, boa parte dessa busca tem-se degenerado em expressões alienantes diversas, tais como: o emocionalismo, o fundamentalismo bíblico, o devocionismo desintegrante, a busca desenfreada de experiências de fé por demais subjetivistas; tais expressões de fé, conforme a pertinente crítica que hoje se faz, são adversas a qualquer forma de compromisso e engajamento comunitário e social de transformação do mundo e de suas estruturas alienantes³²⁵.

Dito isso, voltemos nossa atenção para o argumento a seguir. Floristán convida-nos a refletir sobre algumas características empobrecedoras do culto católico romano ao longo da história. Por exemplo, o autor acusa a liturgia católica de ter sido atemporal, ou seja, desconectada da vida e da história do povo³²⁶. Certamente, essa mentalidade distanciou-se do dado bíblico que afirma a justiça como coração da liturgia. O autor problematizou tal desconexão, no parágrafo abaixo:

[A liturgia] Era interclassista não só porque em seu interior se reproduziam as classes sociais (o binômio sacerdote-leigo correspondia ao modelo aristocracia-povo) também porque pretendia integrar em unidade fictícia antagonismos sociais.

³²⁵ SANTANA, L. F. R., *O Espírito Santo e a espiritualidade cristã*, p. 19.

³²⁶ Cf. FLORISTÁN, C., Pastoral litúrgica, In: BOROBIO, D. (Dir.), *La celebración en la Iglesia I*, p. 550.

A igualdade entre todos era pronunciada a partir da abstração (semelhantes no nascer e no morrer), a partir da culpa (todos somos igualmente pecadores) ou desde o acessório (gestos idênticos superficiais). Esqueciam-se das diferenças reais entre ricos e pobres, poderosos e despossuídos, sábios e ignorantes. Não é de estranhar que a liturgia fosse veículo moral através do qual se exaltavam as virtudes dos oprimidos: paciência, resignação e esperança do céu³²⁷.

Floristán considerou o Vaticano II como ponto de apoio para novas possibilidades na liturgia católica, enriquecendo seu sentido profundo e antropológico:

Frente à excessiva sacralização da liturgia pré-conciliar, o Vaticano II abre a entrada no culto cristão à realidade material e temporal, a saber, do *saeculum*. A liturgia volta a ter um caráter secular. Dito de outra maneira, a celebração deve situar-se no contexto secular do homem, do mundo e da história, meio através do qual a assembleia comunica-se com o Deus de Jesus (o libertador e salvador do mundo)³²⁸.

Não obstante o impulso inicial positivo do Concílio, o autor não comemora de maneira ingênua os avanços alcançados:

Graças ao processo secularizador da liturgia unem-se as realidades sagradas e profanas que por cisão dualista permaneciam separadas, ao mesmo tempo em que cobra autonomia o temporal, submetido na cristandade à tutela da Igreja. Deste modo penetram na celebração fatos sociais, através da homilia, preces dos fiéis, cantos, advertências e símbolos. Contudo, a liturgia é *tangencial* ao compromisso social³²⁹.

Diante desse quadro, no qual a liturgia permanece apenas tangencial ao compromisso social, é necessária uma “leitura sacramental da libertação e uma leitura libertadora do sacramento”³³⁰. Não basta ao sacramento ser dogmaticamente válido e moralmente lícito se não for autêntico³³¹. Essa autenticidade consiste na coerência do rito e da ação litúrgica com a totalidade da vida cristã, numa estreita relação do culto com a existência histórica. “A liturgia não deve ser uma sacralização conservadora das classes sociais existentes, como

³²⁷ FLORISTÁN, C., Pastoral litúrgica, In: BOROBIO, D. (Dir.), *La celebración en la Iglesia I*, p. 550. (Tradução nossa).

³²⁸ FLORISTÁN, C., Pastoral litúrgica, In: BOROBIO, D. (Dir.), *La celebración en la Iglesia I*, p. 551. (Tradução nossa)

³²⁹ FLORISTÁN, C., Pastoral litúrgica, In: BOROBIO, D. (Dir.), *La celebración en la Iglesia I*, p. 551. (Tradução nossa, grifo nosso)

³³⁰ FLORISTÁN, C., Pastoral litúrgica, In: BOROBIO, D. (Dir.), *La celebración en la Iglesia I*, p. 552. (Tradução nossa)

³³¹ Cf. FLORISTÁN, C., Pastoral litúrgica, In: BOROBIO, D. (Dir.), *La celebración en la Iglesia I*, p. 553. (Tradução nossa)

se fosse possível superar todas as diferenças dentro de um ambiente de culto”³³². A liturgia deve contribuir para que “a vida seja acompanhada por intentos reais, demonstrados ou demonstráveis, de superação de diferenças inadmissíveis”³³³. Portanto, a prática litúrgica não pode ser “exterior à prática política”³³⁴.

Cassiano Floristán avançou em suas considerações antropológico-teológicas, concluindo que o melhor caminho é reorientar o significado do sacramento rumo a uma maior *historicização* do mesmo. E, inversamente, reinterpretar o sentido da ação política a partir da função simbólica do culto³³⁵. Sabendo que, embora muitas vezes se tenha na pastoral litúrgica a pertinente orientação de corrigir a ideologia burguesa, substituindo-a por ideologias de raízes mais evangélicas e populares, também tem penetrado a politização³³⁶ do culto, que é igualmente empobrecedora.

O culto não deve ser suplantado ou ter seu valor mitigado por uma racionalidade política, pois não é uma plataforma de interesses políticos. Deve-se reconhecer que “a ação política não é um absoluto, que a vida não é unidimensional”³³⁷. Portanto, não se deve chegar ao extremo de pedir da liturgia ou do sacramento o que não podem oferecer, a não ser que se relativize e se transcenda todos os *absolutos* reivindicados neste mundo³³⁸. A liturgia é a prática através da qual a Igreja pode descobrir a sua verdadeira identidade e seu real projeto, em contraposição à *idolatria* do Estado, do capital ou da própria religião institucional.

Outro liturgista católico, Julián López Martín, produziu importantes pesquisas na área da teologia litúrgica. Em uma de suas obras mais originais, o

³³² FLORISTÁN, C., Pastoral litúrgica, In: BOROBIO, D. (Dir.), *La celebración en la Iglesia I*, p. 553. (Tradução nossa).

³³³ FLORISTÁN, C., Pastoral litúrgica, In: BOROBIO, D. (Dir.), *La celebración en la Iglesia I*, p. 553. (Tradução nossa).

³³⁴ FLORISTÁN, C., Pastoral litúrgica, In: BOROBIO, D. (Dir.), *La celebración en la Iglesia I*, p. 553. (Tradução nossa).

³³⁵ FLORISTÁN, C., Pastoral litúrgica, In: BOROBIO, D. (Dir.), *La celebración en la Iglesia I*, p. 554. (Tradução nossa).

³³⁶ Sabe-se que os ritos litúrgicos podem ser instrumentalizados confusamente pelas diversas classes envolvidas nos conflitos sociais, desvirtuando assim o objetivo primordial das celebrações cristãs, servindo a interesses de classe. Cf. ADAM, J. C., *Liturgia como prática dos pés*. A Romaria da Terra do Paraná: Reapropriação dos ritos litúrgicos na busca e libertação dos espaços de vida. In: Estudos Teológicos 42 (3), São Leopoldo: EST, 2002, p. 58.

³³⁷ FLORISTÁN, C., Pastoral litúrgica, In: BOROBIO, D. (Dir.), *La celebración en la Iglesia I*, p. 555. (Tradução nossa).

³³⁸ Cf. FLORISTÁN, C., Pastoral litúrgica, In: BOROBIO, D. (Dir.), *La celebración en la Iglesia I*, p. 555. (Tradução nossa).

autor buscou uma antropologia teológica segundo a liturgia³³⁹, sobre a qual abordaremos nos parágrafos seguintes. O autor propõe que a assim chamada antropologia *litúrgica* deve depender da antropologia *teológica*³⁴⁰.

Para López Martín, o fato de o ser humano estar imerso no curso da história em busca de sua felicidade afeta diretamente as relações do humano com Deus no culto³⁴¹. Consequentemente, “nada que pode levar o selo do homem é indiferente à ação litúrgica”³⁴², pois a liturgia é celebrada unida à vida como um todo, com suas ilusões, frustrações, esperanças e realizações.

O autor faz ressoar a ideia teológica de *sinergia*, a qual foi previamente desenvolvida por Jean Corbón³⁴³. O termo representa uma *co-operação* entre Deus e a humanidade, entre o Espírito e a Igreja, na ação litúrgica, o que implica também em uma *teantropia*³⁴⁴, sustentada pelo mistério da encarnação de Cristo.

Um mundo de relações humanas, sentimentos, impulsos, compromissos de vida, é potencializado pela participação do fiel no culto a Deus. A liturgia, então, aplica a salvação integral ao passo que aciona as expressões humanas de modo igualmente integral. A liturgia necessariamente coloca em relevo a interação da Igreja com o mundo, mesmo não sendo essa a sua finalidade de maior importância³⁴⁵.

Como decorrência do exposto acima, “a celebração pascal dos cristãos, e toda celebração litúrgica aglutina e resume todos os valores, todos os significados e conteúdos da experiência da fé e da vida cristã”³⁴⁶. Assim, a liturgia nos chama à libertação integral do ser humano oprimido por algum tipo de injustiça. Se a Igreja é chamada a participar continuamente do processo histórico de libertação, é necessário então perguntar: “de que maneira a celebração incide na ação dos cristãos na sociedade e no mundo?”³⁴⁷.

³³⁹ Cf. LÓPEZ MARTÍN, J., **No Espírito e na verdade**. Introdução à antropologia litúrgica, p. 42.

³⁴⁰ Cf. LÓPEZ MARTÍN, J., **No Espírito e na verdade**. Introdução à antropologia litúrgica, p. 50.

³⁴¹ Cf. LÓPEZ MARTÍN, J., **No Espírito e na verdade**. Introdução à antropologia litúrgica, p. 42.

³⁴² LÓPEZ MARTÍN, J., **No Espírito e na verdade**. Introdução à antropologia litúrgica, p. 43.

³⁴³ Cf. CORBÓN, J., **A fonte da liturgia**, p. 11, 26-27.

³⁴⁴ Cf. LÓPEZ MARTÍN, J., **No Espírito e na verdade**. Introdução à antropologia litúrgica, p. 44-45. Teantropia é um termo que designa a colaboração mútua entre ação divina e ação humana, no campo da experiência religiosa.

³⁴⁵ Cf. LÓPEZ MARTÍN, J., **No Espírito e na verdade**. Introdução à antropologia litúrgica, p. 48-50.

³⁴⁶ LÓPEZ MARTÍN, J., **No Espírito e na verdade**. Introdução à antropologia litúrgica, p. 64.

³⁴⁷ LÓPEZ MARTÍN, J., **No Espírito e na verdade**. Introdução à antropologia litúrgica, p. 76.

Se a liturgia possui força libertadora da vida e da história, ela “não deve ser alheia às preocupações e às esperanças dos homens”³⁴⁸, pois “não há nem deve haver dicotomia entre a liturgia e a vida”³⁴⁹. Por ser escatológica, pautada, por assim dizer, na esperança da glória futura, a liturgia reflete um processo salvífico que, em última instância, ultrapassa e transcende as ideologias e os sistemas de libertação terrena. Todavia, o mistério pascal ilumina *toda* a realidade humana, repercutindo *concretamente* com implicações sociopolíticas³⁵⁰. Liturgia e ação dos cristãos precisam caminhar no mesmo sentido. O culto dilata a cosmovisão cristã, a ponto de orientar uma prática transformadora de toda a realidade humana.

Em todos os momentos, a proclamação ou pregação da Palavra de Deus “suscita a esperança de libertação e cria os imperativos que movem os cristãos a decidir-se e a agir na linha seguida por Jesus, e ao mesmo tempo aferir suas atitudes e sua conduta com o Evangelho”³⁵¹. Esse é o caráter profético da mensagem cristã, que deverá transcender as fronteiras da instituição, aceder ao mundo dos pobres, dos quais extrairá sua inspiração, dando voz aos que não a têm³⁵². Sendo assim:

A homilia deve sublinhar a dimensão da promessa que qualquer ação litúrgica encerra, mostrando como o acontecimento evocado na memória viva do povo de Deus e atualizado nos gestos e palavras do sacramento gera esperança e libera energias capazes de *transformar* este mundo³⁵³.

Também a *eucaristia*, a ceia do Senhor, como etapa integrante do culto cristão, está voltada para a salvação integral do humano, manifestando de modo sumamente belo a dinâmica do Reino de Deus³⁵⁴. Na celebração do memorial da Páscoa, a comunidade abre-se à aliança de Deus, com suas exigências e implicações³⁵⁵. Borobio destaca a eucaristia como momento que supõe a reunião e a dispersão ou envio do povo de Deus, sendo que essa dispersão não é mera separação, mas manifestação de um compromisso ético intrínseco à própria

³⁴⁸ LÓPEZ MARTÍN, J., **No Espírito e na verdade**. Introdução à antropologia litúrgica, p. 77.

³⁴⁹ LÓPEZ MARTÍN, J., **No Espírito e na verdade**. Introdução à antropologia litúrgica, p. 82.

³⁵⁰ Cf. LÓPEZ MARTÍN, J., **No Espírito e na verdade**. Introdução à antropologia litúrgica, p. 77-78.

³⁵¹ LÓPEZ MARTÍN, J., **No Espírito e na verdade**. Introdução à antropologia litúrgica, p. 80.

³⁵² Cf. COMBLIN, J., **A profecia na Igreja**, p. 263.

³⁵³ LÓPEZ MARTÍN, J., **No Espírito e na verdade**. Introdução à antropologia litúrgica, p. 81-82. (Grifo nosso).

³⁵⁴ Cf. FUELLENBACH, J., **Igreja: Comunidade para o Reino**, p. 327.

³⁵⁵ Cf. BOROBIO, D., **Eucaristía**, p. 388.

eucaristia, “um autêntico envio para a atuação coordenada nos diversos âmbitos e setores da vida”³⁵⁶.

O impacto da eucaristia sobre a vida dos fiéis insere-os em experiências sociais mais profundas, nas quais a comunhão cristã converte-se em uma comunidade de solidariedade, que transcende as barreiras confessionais e institucionais da religião, transfigurando as relações com os outros de modo fecundo e original.

A Eucaristia é o fundamento de uma esperança inaudita: a comunhão de toda a humanidade em sua diversidade social, étnica e cultural. Não é possível celebrar a Eucaristia sem que nasça, nos fiéis, a consciência de serem, como indivíduos crentes e como comunidades eclesiais, parte de um sistema não só econômico e político, mas também cultural e religioso, portanto, de um sistema de valores e de comportamentos, de escolhas e de juízos que, enfim, por séculos ininterruptamente, continua a criar, no mundo, pobreza e injustiça, mais exatamente a criar pobres e oprimidos, necessitados de pão tanto quanto de justiça social e dignidade humana. Interpelados sobre a situação de milhões de homens e mulheres, os cristãos, que vivem no ocidente, são chamados a verificar o modo pelo qual, do pós-guerra até hoje, celebraram e adoraram a Eucaristia que é “*nutrimentum caritatis*”, o “alimento da caridade”³⁵⁷.

Fundamentalmente, a mesa da comunhão cristã explicita a lógica de inclusão e de reconhecimento do outro, independente das condições sociais representadas na assembleia, mas sempre com o necessário discernimento³⁵⁸, pois, afinal, a partilha da mesa comum não anula a diferença e nem elimina magicamente os conflitos naturais entre as pessoas³⁵⁹.

A fração do pão propõe uma constante renovação da consciência e da prática caritativa cristã. Constitui-se, dessa forma, não uma redução a uma espécie de assistencialismo cristão, mas uma quebra contínua da lógica de exclusão, antropologicamente dualista e sociologicamente mercantilista. Nesse âmbito, resta-nos concordar com Boselli: “a eucaristia é uma verdadeira e autêntica ameaça para o mundo”³⁶⁰.

De acordo com a doutrina católica, o pão e o vinho passam pela transubstanciação, a transformação de suas substâncias. À semelhança desses

³⁵⁶ BOROBIO, D., *Eucaristía*, p. 389. (Tradução nossa).

³⁵⁷ BOSELLI, G., *O sentido espiritual da liturgia*, p. 97.

³⁵⁸ Cf. BOROBIO, D., *Eucaristía*, p. 395.

³⁵⁹ Cf. MAFFESOLI, M., *O mistério da conjunção*, p. 92.

³⁶⁰ BOSELLI, G., *O sentido espiritual da liturgia*, p. 98. O tema da celebração como ameaça para o mundo será retomado na seção sobre o pensamento litúrgico da teologia protestante (item 3.3.2).

elementos, o fiel que deles participa desenvolve sua transformação escatológica, para a qual também foram destinados em Cristo³⁶¹. Consequentemente, a participação na eucaristia promove, em sua coerência interna, o impulso da transformação sociocultural através do povo de Deus. A ritualização da mesa, paradigmaticamente, poderá inspirar uma espécie de ritualização social³⁶², em um direcionamento fecundo. Portanto, segundo Borobio:

Requer-se descobrir, assimilar, viver e se comprometer com o que o mesmo símbolo entra e significa como conteúdo de ideal e de tarefa. E é então quando se manifesta essa força impulsiva, transformadora da mesma celebração, que o homem move-se, desde o mais profundo de sua atitude e convicções a transformar a realidade cultural (ciência, progresso, bom uso dos bens da criação...) e a realidade social (instituições sociais, econômicas, políticas, culturais...) ³⁶³.

Conforme a reflexão de Borobio, a transformação escatológica realizada na celebração eucarística consiste numa busca prática pela humanização das relações humanas, pela relativização das realidades materiais e pela promoção de um mundo melhor. Lembramos sempre que não devemos cair em ilusões a respeito desse processo, pois para Maffesoli, “em torno da mesa, podemos nos amar ou nos dilacerar”³⁶⁴.

Nem por isso, Borobio esquivou-se da responsabilidade social da participação eucarística. Relembrando o Documento de Lourdes³⁶⁵, o liturgista ainda demonstrou teologicamente mais implicações da eucaristia:

Uma luta contra as situações de opressão e marginalização; uma aposta pelo desenvolvimento pleno ou integral da pessoa; uma defesa dos direitos humanos, familiares, sociais; um respeito à vida em todos os sentidos e situações. A transformação pela caridade e o amor supõe também o promover os valores do Reino, a mútua acolhida e respeito, a tolerância e convivência na pluralidade de opiniões e opções, a aceitação da igualdade e comum dignidade sem discriminações, a promoção de algumas relações em que se deem a reconciliação e perdão, a ajuda fraternal, a gratuidade mais além do intercâmbio mercantilista. Em uma palavra, a promoção de uma cultura da vida e uma civilização do amor, em uma atenção preferencial aos mais pobres e necessitados³⁶⁶.

A eucaristia oferece a Deus o mundo, esse mundo que “se oferece continuamente à incompreensibilidade de Deus sob as formas de alegria, de

³⁶¹ Cf. BOROBIO, D., *Eucaristía*, p. 397.

³⁶² Cf. MAFFESOLI, M., *O mistério da conjunção*, p. 92.

³⁶³ BOROBIO, D., *Eucaristía*, p. 398. (Tradução nossa).

³⁶⁴ MAFFESOLI, M., *O mistério da conjunção*, p. 93.

³⁶⁵ Cf. https://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_02071957_le-pelerinage-de-lourdes.html. Acesso em 06/ outubro/ 2017, 15h:20min.

³⁶⁶ BOROBIO, D., *Eucaristía*, p. 399. (Tradução nossa).

lágrimas e de sangue”³⁶⁷. Essa é uma observação de Luis Maldonado, liturgista cuja reflexão é objeto dos parágrafos a seguir.

No campo da teologia litúrgica católica são relevantes as questões levantadas por Maldonado. O autor, em uma obra intitulada *A ação litúrgica*, desenvolveu a ideia de história da salvação em um sentido dialético, como uma “história da liberdade de Deus e da liberdade do ser humano, em diálogo recíproco e permanente desde as origens”³⁶⁸. Como consequência, o autor nos leva a repensar as ações litúrgicas em um sentido mais amplo, a partir do qual a vida em seu conjunto possa ser discernida nos seus aspectos mais cruciais.

Quer-se superar assim a velha dicotomia entre sagrado e profano na ação litúrgica, pois essa ação enquanto tal é expressão repetível e pontual de um processo extremamente mais profundo: a manifestação da graça divina no mundo.

A graça acontece, por conseguinte, não só nem primeiramente nos atos litúrgico-sacramentais, mas sempre que a pessoa acolhe e realiza sua existência com liberdade, assim como ela é, em sua radical referência e projeção à comunicação mais imediata com Deus³⁶⁹.

Seguindo de perto as reflexões de Karl Rahner, Maldonado insistiu na correspondência entre liturgia da Igreja e liturgia do mundo. Essa liturgia do mundo é vista como história comum da humanidade, história que encobre processos paradoxais de realizações e dor, frustrações, dilemas, esperanças, anseios e respostas, ainda que sempre provisórias, mas que manifestam constantemente o mistério, a transcendência e a sacralidade. É a longa trajetória das contradições humanas mais inquietantes. Esses processos históricos que constituem a liturgia do mundo, segundo uma leitura teológica, culminaram com a morte de Jesus Cristo³⁷⁰. Essa morte revela o maior de todos os paradoxos: da violência do pecado e da impotência humano-divina, em face do amor absoluto da entrega, que potencializa e efetua a redenção do mundo.

Na liturgia da Igreja, desvela-se e se desenvolve a graça que ocorre no mundo de forma oculta e ambígua³⁷¹. Com efeito, além dos sete sacramentos tradicionais da doutrina católica, outros elementos transfiguram-se de modo

³⁶⁷ MALDONADO, L., *A ação litúrgica*, p. 23.

³⁶⁸ MALDONADO, L., *A ação litúrgica*, p. 15.

³⁶⁹ MALDONADO, L., *A ação litúrgica*, p. 15-16.

³⁷⁰ Cf. MALDONADO, L., *A ação litúrgica*, p. 17.

³⁷¹ Cf. MALDONADO, L., *A ação litúrgica*, p. 19.

sacramental. Além de Cristo e da Igreja, enquanto sacramentos fundamentais³⁷², temos também a natureza, a humanidade, a história, a Palavra e o pobre, como sacramentos implícitos na experiência cristã³⁷³.

A teologia da graça desdobrada por Maldonado, a partir do pensamento de Rahner, incide decisivamente na forma de se compreender e experimentar o que são e quais são os sacramentos da fé. Como consequência desse pensamento, e em diálogo com a teologia bíblica, Maldonado apresenta o culto cristão em processo de secularização. O autor propôs o rompimento com o dualismo sagrado/ profano na vida cristã, recuperando então a íntima unidade entre o momento litúrgico específico e a vida cotidiana como um todo.

[O conjunto de textos bíblicos] interpreta toda a vida dos fiéis, reconhecendo como culto prestado a Deus todas as suas diferentes atividades e aspectos, revelando-nos, assim, uma ideia de culto liberada dos compartimentos estanques e das restrições ou limitações separatistas, próprias de certas concepções demasiado sacralizadas. A teologia bíblica nos quer mostrar a íntima relação existente entre o culto e a vida, entre a liturgia e a existência leiga no tempo e no mundo, entre os sacramentos implícitos e os sacramentos explícitos e, finalmente, entre a sacramentalidade fundamental e a sacramentalidade particular, a da celebração dos sacramentos³⁷⁴.

Reconhecemos, portanto, a contribuição dos teólogos e liturgistas católicos contemporâneos, acima mencionados, com suas ênfases mais ou menos diferentes. Essas pistas podem nos ajudar a aprofundar a relação entre culto e vida política, nesse caso tendo o culto como ponto de partida.

Todos os pensadores católicos acima mencionados em nossa investigação até o momento apresentaram, com ênfases distintas, a mesma exigência fundamental, de que a Igreja deve atentar para uma real articulação entre fé celebrada e fé vivida nas opções sociopolíticas. Enquanto instituição, a Igreja tem sido criticada por não cumprir ou não realizar essa coerência interna de modo explícito e, assim, perder muitas oportunidades de fazer valer o projeto de Jesus e

³⁷² Ideia enfatizada na eclesiologia e na teologia litúrgica do Vaticano II. Cristo é o sacramento do encontro com Deus e a Igreja é o sacramento de Cristo. Cf. ROCCHETTA, C., **Os sacramentos da fé**, p. 168-173. Segundo Rahner: “A Igreja, como presença permanente de Jesus Cristo no espaço e no tempo enquanto fruto da salvação que não mais pode ser destruído, e enquanto meio de salvação pelo qual Deus de maneira tangível oferece aos indivíduos sua salvação também nas dimensões do social e do histórico, é o sacramento fundamental. Isso quer dizer: ela é sinal, e não simplesmente a própria salvação. (...) Em Jesus Cristo e na sua presença – que é propriamente a Igreja – Deus se expressa para a humanidade de tal maneira que sua autoexpressão permanece, pelo agir de Deus na graça, definitivamente vinculada com a acolhida dessa autoexpressão pela história da liberdade do mundo”. Cf. RAHNER, K., **Curso fundamental da fé**, p. 477.

³⁷³ Cf. MALDONADO, L., **A ação litúrgica**, p. 56-57.

³⁷⁴ MALDONADO, L., **A ação litúrgica**, p. 107.

do Reino com credibilidade na sociedade. E, pior ainda, é acusada de naturalizar rotineiramente as práticas litúrgicas ao mesmo tempo em que naturaliza o comodismo e as diferenças sociais mais gritantes no âmbito do culto celebrado.

A fé celebrada não é celebrada no *suspenso*, mas está em permanente diálogo com a história e, mais ainda, está inserida na história, isto é, nessa ambígua história humana permeada da misteriosa graça divina. Trata-se de uma história a qual Deus, em seu agir soberano e amoroso, transfigura em “história da salvação”³⁷⁵, ou seja, a história de seus atos salvíficos capazes de transformar nossa vida a partir de dentro da mesma. A celebração é consequência e resposta da fé que deseja agradecer e louvar o Senhor pela redenção e libertação iniciada em e por Jesus Cristo, nessa história repleta de contradições e na qual a cruz de Jesus é o maior dos paradoxos.

A teologia de pensadores protestantes pode acrescentar ao exposto acima outros aspectos do culto cristão, não obstante o protestantismo contar com uma tradição bem mais recente do que a católica romana. Ideias como o culto enquanto ameaça para o mundo, o culto enquanto expressão contracultural e culto-espetáculo estão entre as contribuições críticas da teologia litúrgica protestante, no diálogo com o campo sociopolítico, que apresentaremos a seguir.

3.3.2. Igrejas de tradição protestante

De início, vale destacar que o culto das Igrejas de tradição protestante é esteticamente menos complexo do que o culto católico. Este, portanto, assumiu historicamente elementos teológicos e práticos que em geral são de entendimento mais complexo do que aquele³⁷⁶. Essa simplificação³⁷⁷ do culto protestante em seu conjunto é compensada em parte pelo desenvolvimento da música sacra em

³⁷⁵ Cf. CULLMANN, O., **Cristo e o tempo**. Tempo e história no Cristianismo Primitivo, São Paulo: Custom, 2003.

³⁷⁶ Na litúrgica católica, até mesmo as vestes e cores litúrgicas possuem uma significação complexa e simbólica, em comparação com as liturgias protestantes. Cf. MIGLIORI, A., **Vestes e cores litúrgicas**. História, simbolismo e espiritualidade, São Paulo: Lura Editorial, 2016.

³⁷⁷ Isso se deu provavelmente em decorrência da rivalidade com o catolicismo na Europa, o que caracterizou o crescimento do protestantismo em seus primórdios, acarretando uma ruptura acelerada com diversos elementos da tradição cristã romana.

algumas comunidades históricas maiores³⁷⁸. Mas a centralidade do culto protestante recai sobre a exposição sistemática das Escrituras como proclamação do evangelho de Cristo, ênfase maior do que os demais ritos ou a arte sacra. Como decorrência disso, um sociólogo das religiões, tomando como exemplo o caso da França, levantou a hipótese de que a participação de fiéis no culto das Igrejas protestantes mostra-se mais baixa do que na Católica³⁷⁹. Nem por isso deve-se mitigar no nosso campo de referência teórico a interpelação da teologia protestante no âmbito litúrgico.

Os teólogos protestantes estudados nesta seção da pesquisa de modo geral não explicitaram uma clara distinção entre *culto* e *liturgia*, portanto esses termos estarão mais implicados um ao outro, intercambiáveis entre si, no mais das vezes, e entendidos como sinônimos em alguns trechos a seguir.

Começamos comentando as ideias de uma obra abrangente e básica da teologia do culto protestante. Jean-Jacques von Allmen destacou-se entre os teólogos luteranos europeus com sua abordagem concisa sobre o culto cristão. Esse autor analisou e assimilou algumas linhas de pensamento bíblico e sistemático sobre a liturgia no entendimento protestante.

Na obra intitulada *O Culto cristão*, Allmen, desde o fundamento bíblico da liturgia na Igreja nascente, estabeleceu sua dimensão escatológica:

O culto é, por conseguinte, a recapitulação da história da salvação, na medida em que reatualiza o passado, antecipa o futuro e glorifica o presente messiânico. É por essa razão que se pode chamar o culto de um “fenômeno escatológico”³⁸⁰.

Esse *escatológico*, essa direção histórico-salvífica, que plasma a dinâmica do culto cristão, apresenta-se como redescoberta da orientação fundamental do ser humano como representante litúrgico³⁸¹. Toda a criação é transfigurada e oferecida a Deus em ações de graças por sua obra redentora e salvadora em Cristo, justificando a esperança na práxis do Reino, o qual não é antecipado de maneira passiva ou fora da história.

O culto cristão recapitula toda a história da salvação como uma unidade entre passado, presente e futuro de Deus, isto é, uma coerência teológica, não

³⁷⁸ Cf. RITSCHL, D.; HAILER, M., *Fundamentos da teologia cristã*, p. 383.

³⁷⁹ Cf. WILLAIME, J.-P., *Sociologia das religiões*, p. 90-91.

³⁸⁰ ALLMEN, J.-J., *O culto cristão*, p. 35.

³⁸¹ Cf. ALLMEN, J.-J., *O culto cristão*, p. 36.

necessariamente cronológica³⁸². Esse dado por certo não está distante de concordar com orientações da fé católica.

Allmen reforça que a prática cultural da Igreja é relevante de modo que por meio dessa prática seja possível atestar a medida da *fidelidade* e da *sanidade* da Igreja³⁸³. Há, por conseguinte, uma relação entre culto e mundo capaz de conferir uma avaliação salutar e contínua das comunidades cristãs.

O culto transfigura o mundo e ao mesmo tempo o mundo é ameaçado pelo culto. Durante a celebração cristã, cada indivíduo, com suas demandas, linguagens, culturas, estilos de vida, é *desafiado* a experimentar a morte e a ressurreição de todos os aspectos de sua vida, de maneira integral³⁸⁴. Ao reler os eventos salvíficos no culto, o fiel é estimulado a reler suas próprias opções de vida e sua própria história, pois “é pelo culto que a Igreja vive, é nele que pulsa a vida da Igreja”³⁸⁵.

Assim sendo, Allmen avança em suas reflexões litúrgicas, ao demonstrar as implicações práticas que o culto apresenta em sua orientação ética. Entende-se que o culto questiona a justiça dos homens. Com alguma originalidade, o autor expôs o seguinte argumento, a partir do qual é possível intuir uma integração entre culto e política:

O culto cristão, pelo mero fato de ser celebrado, é um ato fundamentalmente *político*. Relembra ao Estado a natureza limitada e provisória do seu poder. E quando o Estado exige uma confiança e obediência absolutas, o culto cristão protesta contra tal pretensão, que equivale a reivindicar para si um reino, um poder e uma glória que, por direito, pertencem exclusivamente a Deus. Eis por que reunir-se para celebrar o culto cristão, significa comprometer-se *politicamente*³⁸⁶.

Tomadas as necessárias distâncias, porque César não é Deus, e porque não existe absoluta fusão entre os objetivos principais da liturgia e os dos grandes projetos da sociedade civil e do Estado, vale perguntar: o culto fica descaracterizado quando compreendido como ato político? Um ato político deixa de ser essencialmente político, se ele admite uma absolutização, uma forma de culto (idolátrico, personalista, populista, totalitário)? No item sobre política, vamos repensar esse ponto crítico.

³⁸² Cf. ALLMEN, J.-J., **O culto cristão**, p. 37.

³⁸³ Cf. ALLMEN, J.-J., **O culto cristão**, p. 43.

³⁸⁴ Cf. ALLMEN, J.-J., **O culto cristão**, p. 44-45.

³⁸⁵ ALLMEN, J.-J., **O culto cristão**, p. 53.

³⁸⁶ ALLMEN, J.-J., **O culto cristão**, p. 61. (Grifos nossos).

Concluindo, então, a avaliação que fazemos do pensamento de Allmen, pode-se dizer que o autor, embora tenha sido predominantemente coerente, também transpareceu um equívoco, um tipo de exclusivismo, quando afirmou que o culto cristão é o perdão dos cultos não cristãos, e que esses cultos “nada têm a perder ao renunciar-se a si mesmos, ao morrerem em Cristo”³⁸⁷. Não obstante as proposições construtivas do autor, esclarecemos que por mais bíblica que possa parecer essa última afirmação de Allmen, ela certamente cai em um pensamento exclusivista, que dificulta o diálogo inter-religioso e também o próprio ecumenismo.

Assim cumpre-nos questionar: o que pode estar por trás da expressão “culto cristão”? A que *cristianismo* refere-se o raciocínio de quem profere sobre a superioridade de um culto cristão? Essa pretensiosa mentalidade religiosa deixou marcas e desafios permanentes na história das colonizações ocidentais no século XVI em diante, aos quais se tem tentando oferecer uma resposta em tempos mais recentes. Uma nova história está em vias de ser escrita, a partir de uma leitura plural e uma perspectiva mais dialogal da própria vida e dos espaços ocupados pelos cristãos. Mesmo assim, com essa crítica ao pensamento de Allmen, o autor deve ser reconhecido por seu esforço em explicitar uma relação entre a dimensão litúrgica e a política na vida cristã. Para o mundo, a celebração deve constituir um desafio e uma promessa³⁸⁸.

Na perspectiva do luterano Karl-Heinrich Bieritz, voltar à questão antropológica é fundamental para a compreensão da vida litúrgica. Semelhante à antropologia litúrgica de López Martín, o autor alemão valoriza “a pergunta pelas condições do ser-humano sob as quais se realiza o agir cultural”³⁸⁹. A abordagem de Bieritz é muito rica e não nos cabe aprofundar suas ideias, mas consideramos útil estabelecer alguns aspectos mais relevantes para o diálogo fecundo e profundo entre culto e política.

Segundo o alemão, “existe uma correspondência recíproca entre a fé orada, a fé didaticamente refletida e proclamada e a fé vivida”³⁹⁰. Dessa forma, Bieritz

³⁸⁷ ALLMEN, J.-J., **O culto cristão**, p. 71.

³⁸⁸ Cf. ALLMEN, J.-J., **O culto cristão**, p. 75.

³⁸⁹ BIERITZ, K.-H., Fundamentação antropológica, In: SCHMIDT-LAUBER, H.-C.; MEYER-BLANCK, M.; BIERITZ, K.-H. (Eds.), **Manual de ciência litúrgica**, Vol. I, p. 137.

³⁹⁰ BIERITZ, K.-H., In: SCHMIDT-LAUBER, H.-C.; MEYER-BLANCK, M.; BIERITZ, K.-H. (Eds.), **Manual de ciência litúrgica**, Vol. I, p. 138.

afirma a vivência litúrgica, o culto cristão, como *protoato* teológico do louvor de Deus. Isso quer dizer que as estruturas de uma consciência integral da fé são estimuladas em uma função crítica-produtiva da teologia. “O culto pode produzir funções orientadoras, expressivas, afirmativas e inovadoras e, dessa maneira, possibilitar e fundamentar primeiramente o agir finalístico”³⁹¹.

A partir de um entendimento trinitário e escatológico, é possível saber que a assembleia cultual é o lugar onde o mundo presente está desvanecendo, mas também o novo mundo de Deus tem despontado³⁹². Dito isso, importa ter cuidado para que o culto não seja celebrado à maneira de espetáculo, e de uma forma equivocada em que se faça de Cristo prisioneiro de uma determinada cultura³⁹³.

O culto pode ser uma expressão *contracultural*³⁹⁴, ponto de partida ou reserva de componentes para novos inícios, diante da pretensa cultura globalizada e dominada pelos EUA e pela Europa ocidental. A antropologia litúrgica, portanto, interpreta o culto como acontecimento contracultural que visa formular (contra)sinais de um protesto escatológico³⁹⁵. Isso se deve ao fato de que o culto cristão não pode cair na tentação de sacralizar produções culturais contingentes, sempre passíveis de alteração histórica e determinação humana³⁹⁶.

Por outro lado, segundo Bieritz, “a história do culto cristão está repleta de exemplos que mostram como estruturas sociais e políticas influenciaram sua forma”³⁹⁷. O autor confirma sua constatação colocando o exemplo do cristianismo no Império Romano pós-Constantino, no qual os oficiais do culto ganharam status de funcionários imperiais e a missa apareceu como um ato estatal. “Estruturas de

³⁹¹ BIERITZ, K.-H., In: SCHMIDT-LAUBER, H.-C.; MEYER-BLANCK, M.; BIERITZ, K.-H. (Eds.), **Manual de ciência litúrgica**, Vol. I, p. 139.

³⁹² Cf. BIERITZ, K.-H., In: SCHMIDT-LAUBER, H.-C.; MEYER-BLANCK, M.; BIERITZ, K.-H. (Eds.), **Manual de ciência litúrgica**, Vol. I, 140-141.

³⁹³ Procurando entender de maneira clara a intrínseca relação semântica entre cultura e culto.

³⁹⁴ Para uma brevíssima introdução à ideia de contracultura, ver: FEIJÓ, M. C., **Cultura e contracultura**: Relações entre conformismo e utopia, In: Revista Facom, n. 21, São Paulo: FAAP, 2009, p. 1-10.

³⁹⁵ Cf. BIERITZ, K.-H., In: SCHMIDT-LAUBER, H.-C.; MEYER-BLANCK, M.; BIERITZ, K.-H. (Eds.), **Manual de ciência litúrgica**, Vol. I, p. 152-153.

³⁹⁶ Cf. BIERITZ, K.-H., In: SCHMIDT-LAUBER, H.-C.; MEYER-BLANCK, M.; BIERITZ, K.-H. (Eds.), **Manual de ciência litúrgica**, Vol. I, p. 154. Cf. ADAM, J. C., **Liturgia como prática dos pés.**, p. 59.

³⁹⁷ BIERITZ, K.-H., In: SCHMIDT-LAUBER, H.-C.; MEYER-BLANCK, M.; BIERITZ, K.-H. (Eds.), **Manual de ciência litúrgica**, Vol. I, p. 157.

domínio foram igualmente fixadas ao natural, relações existentes na sociedade foram reproduzidas e legitimadas no culto”³⁹⁸.

Na liturgia, então, “se expressam relações de domínio, poder e impotência; mas nas estruturas litúrgicas também se articula a participação ativa”³⁹⁹. Sendo assim, “o conjunto de papéis sobre o qual se baseia a ação litúrgica pode copiar e confirmar estruturas existentes, mas também pode ser formulado *contra* elas, pode ser acionado *contra* elas”⁴⁰⁰.

A religião (e sua expressão cultural), diante de questões indeterminadas e inquietantes como o acaso, a culpa e a morte, desenvolverá elementos que “transformam o acaso em sentido, constroem pontes sobre as rupturas da vida, determinam o indeterminável, dão nome ao indisponível, ancoram o infinito, o transitório, no infinito, no eterno”⁴⁰¹. Esses elementos, como o símbolo, o mito e o rito, possuem uma dimensão transitória, que deve ser relativizada em uma perspectiva *intercultural* e não sacralizada⁴⁰² em sua função social.

A formação pluricultural do povo brasileiro deveria ser fonte de reflexões litúrgicas mais assertivas e constantes, semelhantes à contribuição desses teólogos apresentados até então. Infelizmente, no entanto, nossas demandas culturais são vistas com grande desconfiança por parte dos nossos liturgistas protestantes (e católicos também), haja vista a dificuldade do desprendimento das culturas europeias importadas e fixadas no processo colonizador (católico) e imigratório de missão (protestante).

No Brasil, alguns teólogos protestantes buscaram expor um pensamento objetivo sobre o culto cristão. Mas, geralmente o mais comum é encontrarmos

³⁹⁸ BIERITZ, K.-H., In: SCHMIDT-LAUBER, H.-C.; MEYER-BLANCK, M.; BIERITZ, K.-H. (Eds.), **Manual de ciência litúrgica**, Vol. I, p. 158. Não nos parece dialogicamente precisa a afirmação de Hans-Bernard Meyer: “Desde o início da era moderna (...) a influência da vida cultural sobre as condições da sociedade cessou quase que por completo”. Cf. MEYER apud BIERITZ, K.-H., In: SCHMIDT-LAUBER, H.-C.; MEYER-BLANCK, M.; BIERITZ, K.-H. (Eds.), **Manual de ciência litúrgica**, Vol. I, p. 158. Cf. um comentário muito pertinente também em: BUYST, I., **Como estudar liturgia**, p. 53.

³⁹⁹ BIERITZ, K.-H., In: SCHMIDT-LAUBER, H.-C.; MEYER-BLANCK, M.; BIERITZ, K.-H. (Eds.), **Manual de ciência litúrgica**, Vol. I, p. 158.

⁴⁰⁰ BIERITZ, K.-H., In: SCHMIDT-LAUBER, H.-C.; MEYER-BLANCK, M.; BIERITZ, K.-H. (Eds.), **Manual de ciência litúrgica**, Vol. I, p. 158. Grifo nosso.

⁴⁰¹ BIERITZ, K.-H., In: SCHMIDT-LAUBER, H.-C.; MEYER-BLANCK, M.; BIERITZ, K.-H. (Eds.), **Manual de ciência litúrgica**, Vol. I, p. 160.

⁴⁰² Cf. FORNET-BETANCOURT, R., **Religião e interculturalidade**, p. 50.

uma lacuna entre culto cristão e a vivência política, como na obra de Russel Shedd⁴⁰³, teólogo protestante conhecido entre os evangélicos brasileiros.

Por sua vez, o teólogo e bispo anglicano Robinson Cavalcanti, falecido em 2012, certa vez demonstrou, como poucos, que qualquer culto é perpassado por dimensões sociais, econômicas, políticas, éticas, entre outras⁴⁰⁴. Ele estabeleceu algumas características do culto protestante, a partir de um aspecto reconhecível⁴⁰⁵.

Para Cavalcanti⁴⁰⁶, luteranos e anglicanos podem ser considerados por uma espécie de culto *no* livro, pois as ações litúrgicas estão emanadas e previstas nas Escrituras e nos livros litúrgicos dessas confissões. Já os congregacionais, presbiterianos, batistas e, até certo ponto, os metodistas, trabalham a ideia de culto *do* livro. Nesse modelo, não há prescrições inalteráveis da práxis litúrgica. E a liturgia (obra pública) torna-se adoração no sentido de despojamento, flexibilização, abertura à gradual participação dos leigos.

Também, temos o culto das emoções, com o pentecostalismo clássico e sua reação crítica ao empobrecimento cultural dos protestantes históricos. Esse culto será desdobrado em um *culto-espetáculo*, uma adaptação do culto pentecostal clássico para a realidade de classes economicamente destacadas, com um aparato e uma demanda diferenciados. Por fim, o neopentecostalismo, com sua força midiática, converte a liturgia em *culto espetacular*, no qual a celebração é uma troca de interesses entre o fiel desfavorecido e a divindade que tem todo poder⁴⁰⁷.

Como víamos em alguns teólogos católicos (Floristán, López Martín), lemos também em Cavalcanti um questionamento de relevância, agora sobre o culto protestante/ evangélico. O culto cristão deve discernir aquelas funções em que certamente não deveria enredar-se, para delas desvencilhar-se: função política, função econômica, função ideológica, entre outras funções⁴⁰⁸. A função política, por exemplo, aparece quando os espaços “sagrados” são instrumentalizados para campanhas eleitorais que, no fundo, a partir do altar consistem numa verdadeira

⁴⁰³ Tomamos como exemplo a obra específica sobre culto cristão do referido autor. Cf. SHEDD, R., **Adoração bíblica**. Os fundamentos da verdadeira adoração. 2ª Ed. São Paulo: Vida Nova, 2007.

⁴⁰⁴ Cf. CAVALCANTI, R., **A Igreja, o país e o mundo**, p. 29.

⁴⁰⁵ Cf. CAVALCANTI, R., **A Igreja, o país e o mundo**, p. 30-31.

⁴⁰⁶ Cf. CAVALCANTI, R., **A Igreja, o país e o mundo**, p. 30-31.

⁴⁰⁷ Cf. CAVALCANTI, R., **A Igreja, o país e o mundo**, p. 33-34.

⁴⁰⁸ Cf. CAVALCANTI, R., **A Igreja, o país e o mundo**, p. 35-36.

distorção da política. Também a função ideológica chama a nossa atenção, segundo comenta Cavalcanti:

Na visão de Louis Althusser, o espaço do culto, como expressão da instituição religiosa, pode funcionar como um ‘aparelho ideológico’, socializando a ideologia da classe dominante, obstaculizando o avanço do processo histórico em uma direção transformadora e libertadora, pela afirmação, pela passividade, pela legitimação do status quo. O culto se transforma em um culto à ordem e ao lugar social diferenciado (opressores, oprimidos, privilegiados, excluídos) ocupado pelos diversos adoradores, escamoteado pela retórica e pela simbologia de uma pretensa fraternidade e de uma pretensa ‘igualdade espiritual’⁴⁰⁹.

Os teólogos, cujas propostas de teologia do culto colocamos acima, ajudam a repensar a relação entre liturgia e política, desde fundamentos católicos e protestantes, que em grande parte convergem nos pontos centrais os quais sintetizamos abaixo.

Percebemos uma convergência dinâmica e um sentido de transversalidade nas seguintes afirmações: O culto cristão tem uma função bem diferente da função do Estado e das políticas partidárias. Nem por isso, o culto cristão deixa de assumir certa dimensão *política* enquanto mobiliza a participação ativa de toda a assembleia litúrgica em sua pluralidade social. Em contrapartida, deve essa mesma comunidade celebrante discernir a ambiguidade que o culto pode assumir enquanto *dissociado* da vida concreta e cotidiana e quando reproduz e/ou legitima consciente ou inconscientemente estruturas sociais injustas, sobretudo por motivações de cunho capitalista e de interesses de classe, com roupagem de democrático na Igreja.

Assim sendo, há uma prática litúrgica sempre no sentido de relativizar e criticar essas estruturas sociais, gerando possibilidade de ações transformadoras a partir da homilia, da eucaristia, das experiências carismáticas, caritativas, etc. Também, o culto serve como verdadeira *ameaça* para um mundo social, que se autoafirma absoluto através do exercício insensato do poder por parte dos seus governantes.

⁴⁰⁹ CAVALCANTI, R., **A Igreja, o país e o mundo**, p. 35. O autor estabelece um diálogo com a concepção de Althusser, na qual a religião é vista como um dos aparelhos ideológicos de Estado. Cf. ALTHUSSER, L., **Aparelhos ideológicos de Estado**, p. 68. Nesse sentido, segundo Bourdieu, “a religião está predisposta a assumir uma função ideológica, função prática e política de absolutização do relativo e de legitimação do arbitrário”. Cf. BOURDIEU, P., **A economia das trocas simbólicas**, p. 46. Sobre a discussão do tema das ideologias, analisaremos melhor no item 3.4.2, abaixo.

De fato, a Igreja deve sempre rever suas relações com o Estado e com as demandas e interesses da sociedade civil, tendo o seu espaço de culto não apenas como espaço e tempo sagrados, mas, antes, como espaço que abre mão de si, numa autêntica ação de esvaziamento de si e se contrai, abre mão de seus direitos conquistados, a fim de que o espaço para o outro seja uma realidade efetiva. Em outras palavras, nossos cultos deverão proporcionar, numa essência política legítima, a abertura de pensamento e ações, a continuidade da missão, não pela velha imposição colonizadora ocidentalizada que se julga superior⁴¹⁰, mas pelo diálogo e testemunho de serviço, pois toda a vida cristã deveria ser uma forma de culto a Deus, como imitação de Cristo. Este, como Senhor e servo sofredor, viveu sua vida inteira como oferta e sacrifício pelos outros, adorando o Pai por meio de uma verdadeira existência política.

3.4.

A dimensão sociopolítica da fé na consciência das Igrejas

Neste novo item, inverteremos a abordagem que fizemos no tópico anterior. Em vez de considerarmos o culto como ponto de partida para a política na Igreja, agora a concepção de alguns teólogos católicos e protestantes será analisada em outra direção. Observaremos a possibilidade de se entrever uma direção partindo da política para o culto, ou seja, descobrir até que ponto a visão política da Igreja torna-se um modo legítimo ou ilegítimo de culto no cotidiano da vida, à luz da teologia e da prática cristãs. A dimensão sociopolítica da fé cristã transborda a partir da celebração da fé e constitui um dos seus sinais proeminentes nas relações dos cristãos.

3.4.1.

Igreja Católica

Devido ao nosso espaço e não sendo esse nosso objeto principal de pesquisa, não será possível retornarmos às origens do pensamento teológico-político do catolicismo desde sua matriz histórica no Império Romano. Apresentamos os apontamentos mais essenciais e introdutórios à teologia política

⁴¹⁰ Cf. FORNET-BETANCOURT, R., **Religião e interculturalidade**, p. 36

católica na modernidade. Mas não é supérfluo demonstrar que as raízes históricas sempre oferecem muito mais a se recordar sobre a relação entre Igreja e Estado, assim como afirmou Erik Peterson:

Depois da derrota de Licínio por parte de Constantino, foi restaurada a monarquia política e, ao mesmo tempo, assegurada a monarquia divina. (...) Ao único rei sobre a terra corresponde o único rei no céu e único *nomos* e Logos soberano⁴¹¹.

Peterson foi um pensador católico que rivalizou com Carl Schmitt, a respeito do conceito de teologia política. Peterson estabeleceu uma releitura crítica da discussão histórica sobre as ideias teológicas de monarquia divina e Trindade divina, em sua ressonância na política imperial a partir do século IV. É como explica Giorgio Agamben com as seguintes palavras: “Peterson lembra que para os cristãos se dá um agir político unicamente a partir do pressuposto da fé em um deus unitrino, que se situa para além tanto do judaísmo quanto do paganismo, tanto do monoteísmo quanto do politeísmo”⁴¹². E, mais ainda, Peterson considerou que a verdadeira política cristã é a *liturgia*. Em 1935, “Peterson afirma o caráter ‘político’ e ‘público’ tanto da cidade celeste quanto – através de sua participação litúrgica nela – da Igreja”⁴¹³.

Desde aquele princípio escatológico de unidade que põe em relação e comunhão a Igreja terrena e a Igreja celestial⁴¹⁴, Peterson compreendeu que a liturgia da Igreja terrena, que se une à celestial, tem uma “relação originária”⁴¹⁵ com o mundo político.

Nisso, pode estar em jogo a trinitariedade⁴¹⁶ de Deus e/ ou a relação com anjos através do culto cristão, como fundamento da consciência política cristã. Assim, a relação entre *ekklesia* e *Polis* celeste é uma “relação política”⁴¹⁷. “A vocação política do homem é uma vocação angélica e a vocação angélica é uma vocação para o canto de glória”⁴¹⁸. Tendo em vista a questão dos anjos, o conceito

⁴¹¹ PETERSON apud AGAMBEN, G., *O reino e a glória*, p. 22.

⁴¹² AGAMBEN, G., *O reino e a glória*, p. 28.

⁴¹³ AGAMBEN, G., *O reino e a glória*, p. 161.

⁴¹⁴ Cf. CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, *Lumen Gentium*, n. 48.

⁴¹⁵ Cf. AGAMBEN, G., *O reino e a glória*, p. 162.

⁴¹⁶ “Trinitariedade” é uma expressão interessante do ponto de vista teológico, para substantivar a ideia de Trindade divina na fé cristã, especialmente no contexto da relação desta com a espiritualidade litúrgica, conforme o pensamento de: SANTANA, L. F. R., *O Espírito Santo e a espiritualidade cristã*, p. 64-67.

⁴¹⁷ AGAMBEN, G., *O reino e a glória*, p. 163.

⁴¹⁸ AGAMBEN, G., *O reino e a glória*, p. 164.

de hierarquia angelical introduzido por Dionísio Pseudo-Areopagita⁴¹⁹, pode ser assim sintetizado:

A ideia central que atravessa o *corpus* dionisiaco é, de fato, que o sagrado e o divino é aquilo que é hierarquicamente ordenado e sua quase dissimulada estratégia visa – pela repetição obsessiva de um esquema triádico, que desce da Trindade, passa pelas hierarquias angélicas e chega à hierarquia terrena – a sacralização do poder⁴²⁰.

Essa constatação de Agamben não é de estranhar a teólogos e estudiosos da Bíblia, uma vez que os termos utilizados na tradição dos escritos paulinos do Novo Testamento para designar classes angelicais confundem-se, ou no mínimo mantêm alguma relação linguística, com a denominação de poderes terrenos no Império Romano⁴²¹. Assim também o estudo das antigas doxologias e aclamações litúrgicas da Igreja apresentam grande paralelo com aclamações das multidões em situações de estabelecimento político, jurídico ou de lazer⁴²².

Devemos olhar para o elemento doxológico-aclamatório não só como aquilo que une a liturgia cristã ao mundo pagão, mas como próprio fundamento jurídico do caráter “litúrgico”, ou seja, público e “político”, das celebrações cristãs. O termo leitourgia (de Laos, “povo”) significa etimologicamente “prestação pública”, e a Igreja sempre insistiu em sublinhar o caráter público do culto litúrgico, em oposição às devoções privadas. Só a Igreja Católica (...) pode realizar o legítimo culto a Deus (...). A tese de Peterson fundamenta nesse sentido o caráter público da liturgia através das aclamações do povo reunido numa *ekklesia*⁴²³.

Mesmo com os riscos assumidos, Carl Schmitt, por sua vez, não hesitou em afirmar que “não há nenhuma democracia e nenhum Estado sem opinião pública, assim como não há Estado sem aclamação”⁴²⁴. Dessa maneira, partindo da colocação de Schmitt, Agamben então chega às questões cruciais, buscando uma possível resposta:

De onde a nossa cultura extrai mitológica e facticiamente o critério da politicidade? Qual é a substância – o procedimento ou limiar – que permite conferir a alguma coisa um caráter propriamente político? A resposta que nossa investigação sugere é: a glória, em seu duplo aspecto, divino e humano, ontológico e econômico, do Pai e do Filho, do povo-substância ou do povo-comunicação⁴²⁵.

⁴¹⁹ Cf. DIONÍSIO PSEUDO-AREOPAGITA, **A hierarquia celeste**, São Paulo: Polar, 2015.

⁴²⁰ AGAMBEN, G., **O reino e a glória**, p. 170.

⁴²¹ Cf. AGAMBEN, G., **O reino e a glória**, p. 183. Cf. também: DUNN, J. D. G., **A teologia do apóstolo Paulo**, p. 141-148.

⁴²² Cf. AGAMBEN, G., **O reino e a glória**, p. 185-216.

⁴²³ AGAMBEN, G., **O reino e a glória**, p. 193. Infere-se dessa citação a distinção entre culto e a especificidade da liturgia católica, como mencionamos na introdução do item 3.3 acima.

⁴²⁴ SCHMITT apud AGAMBEN, G., **O reino e a glória**, p. 277.

⁴²⁵ AGAMBEN, G., **O reino e a glória**, p. 280.

Agamben entreviu a expressão da glória como ponto norteador para a compreensão das tensões e dos limites de qualquer ideia que nós ocidentais tenhamos sobre política. Como, então, a teologia católica tem explicado essa *dimensão política* da fé? Como relaciona a glória de Deus e a política dos homens?

O alemão Johann Baptist Metz, reconhecido como representante da teologia política católica, colocou a relação entre religião e política por meio de uma concepção de monarquia.

Aqui mostra-se algo mais fundamental: a hipostatização do poder político, o fazer remontar a autoridade política à autoridade religiosa para fazer aquela participar da imunidade e estabilidade da religião. Mais uma vez, não se trata, primeiramente, da questão teológica da relação entre a autoridade política e o arrogo de autoridade de Deus. Pela demonstração da autoridade como expressão de uma ordem santa e divina deve, segura e tornada inatacável uma ideia de autoridade política bem determinada, a saber, a monárquica⁴²⁶.

Portanto, para Metz, a teologia política é uma crítica da “religião burguesa”⁴²⁷. Segundo o alemão:

Na sociedade burguesa está ameaçada a autoridade enquanto pressuposto e momento intrínseco da razão crítico-libertadora, aquela autoridade, portanto, em cuja afirmação os homens afirmam o seu ser-sujeito, respectivamente o seu poder-ser-sujeito; a autoridade exigente da liberdade e da justiça e a autoridade reivindicativa do sofrimento⁴²⁸.

A teologia política de Metz põe em relevo os aspectos do poder disputados no mundo social, a partir da crítica às abstrações modernas sobre a razão.

O apelo simultâneo à “razão”, ao “sujeito” e à “práxis”, que começa no Iluminismo, aponta para um novo modo de proceder. A razão já não é compreendida – à partida – como algo sem sujeito e separado de sua dimensão prática. Enquanto que o uso metafísico de “razão” encobria a questão do seu caráter social e político, agora lança-se luz sobre o pano de fundo desse uso abstrato da razão. Isto é, descobre-se a usurpação da razão metafísica em pró de um poder determinado que permanece atrás dos bastidores (...) e tem a função de sujeito social total, concretamente: a apropriação da razão geral por parte do poder eclesiástico, por um lado, e do poder político, por outro⁴²⁹.

Mas Metz admite que a teologia política certamente necessite de uma coerência interna: “a tendência política de uma teologia política só é correta

⁴²⁶ METZ, J. B., **A fé em história e sociedade**, p. 30-31.

⁴²⁷ METZ, J. B., **A fé em história e sociedade**, p. 42-60.

⁴²⁸ METZ, J. B., **A fé em história e sociedade**, p. 52.

⁴²⁹ METZ, J. B., **A fé em história e sociedade**, p. 55.

quando também a sua tendência teológica é correta – e não inversamente”⁴³⁰. O autor propõe a política, assim como víamos com a dimensão litúrgica da fé, como mais do que um *locus* teológico específico, mas sim uma natureza abrangente de toda a reflexão e práxis teológica cristã.

A ideia de Deus é necessariamente política – e isto não só naquela intenção de crítica de ideologia, em conformidade com a qual ela deve ser constantemente libertada da mistura com interesses particulares falsos de poder, mas também em si mesma; como expressão de uma opção, a saber, da opção pelo poder-ser-sujeito e pelo dever-ser-sujeito de todos os homens. A liberdade da recordação cristã (...) evoca, muito mais, a história-de-sujeito (...) dos homens diante de Deus e procura forçar os cristãos a se submeterem ao desafio prático desta história. Na sua práxis deve transparecer algo do fato de que todos os homens são chamados a ser-sujeito diante do seu Deus⁴³¹.

Em outra parte, Metz afirma:

O evangelho dos cristãos é político e obriga politicamente pelo mero fato de proclamar o ser-sujeito de todos os homens diante de Deus e que não há preço menor para este ser-sujeito diante de Deus do que a luta contra toda a misantropia e opressão, que não permitem que grandes massas de religiões inteiras do mundo se tornem sujeitos⁴³².

A insistência do aluno de Karl Rahner está implicada na expressão *ser-sujeito*. A dimensão política da fé, práxis e teologia cristã consiste nessa resistência contra a negação do ser-sujeito, garantido a todos pelo estatuto de dignidade, de *Imago Dei*, impressa indelevelmente sobre toda criatura humana⁴³³.

E esse é um aspecto político fundamental para a teologia política católica.

Em face das afirmações básicas dessa relação entre fé e política, importa relembrar uma colocação sobre a necessária “desprivatização” de Deus:

Só quando você “desprivatizar” seu Deus, nesse sentido, o “seu” Deus poderá ser para você algo mais e diferente do que apenas sua própria projeção, do que seu desejo particular, que será enterrado com você⁴³⁴.

Não estaria completo o raciocínio anterior sem a devida conotação escatológica a ser situada.

A fé dos cristãos é uma práxis em história e sociedade, que se compreende como esperança solidária no Deus de Jesus, enquanto Deus dos vivos e dos mortos, que chama todos para o ser-sujeito diante da sua face⁴³⁵.

⁴³⁰ METZ, J. B., *A fé em história e sociedade*, p. 61.

⁴³¹ METZ, J. B., *A fé em história e sociedade*, p. 88.

⁴³² METZ, J. B., *A fé em história e sociedade*, p. 91-92.

⁴³³ Cf. BRAKEMEIER, G., *O ser humano em busca de identidade*, p. 22-25.

⁴³⁴ METZ, J. B., *Mística de olhos abertos*, p. 39.

⁴³⁵ METZ, J. B., *A fé em história e sociedade*, p. 95.

Portanto, toda a teologia, na medida em que busca o diálogo entre as tradições cristãs e o mundo, entre Reino e sociedade civil, será sempre uma teologia política⁴³⁶. Mas a consciência política não é mera teoria ou conhecimento técnico e sim uma *ex memoria passionis*, “agir político a partir da memória e do sofrimento do homem”⁴³⁷.

Metz estabeleceu, assim, uma crítica ao “estadismo” no pensamento católico contemporâneo. Ele confirma que alguns líderes católicos “continuam a praticar amplamente a teologia política como uma visão de mundo estatizada – na busca pelo ‘estado católico’”⁴³⁸. O comentário de Ghislain Lafont é pertinente nesse sentido:

A Igreja parece nunca ter renunciado plenamente e por conta própria ao ideal teocrático medieval que havia tomado da ideologia política imperial. Os papas procuraram manter o domínio universal sobre os reinos cristãos, mas, diante da impossibilidade prática de ir adiante, retraíram-se na forma monárquica e tentaram pensar as relações com os Estados sob a forma de relações diplomáticas entre príncipes, ao mesmo tempo em que mantinham ou desenvolviam uma estrutura a mais unitária e centralizada possível para a instituição interna da Igreja⁴³⁹.

O retraimento monárquico católico é objeto de crítica dessa nova teologia política refletida por Metz, em diálogo com Karl Rahner e Carl Schmitt, e considerada, antes de tudo, como uma crítica à exacerbada privatização e à individualização (não dialéticas) do Iluminismo político⁴⁴⁰. Mas, não se deve sair de um extremo para o outro. Tanto a negação da dialética quanto a falsa dialética⁴⁴¹ são extremos que esvaziam o sentido da vida política⁴⁴² e de sua ação correspondente. Metz propôs-se a salvaguardar o fundamento mais amplo de fé:

O político da nova teologia política engloba mais do que a “política” do Estado democrático de direito. Ele engloba não só a “ética da responsabilidade” de políticos democráticos, mas também correntes de uma “ética de mentalidade” (...). As utopias, as sugestões sociocríticas motivadas pela religião, as iniciativas da ciência, da literatura, da arte etc. devem ser acessíveis aos discursos públicos no Estado democrático de direito, como politicamente legítimas⁴⁴³.

⁴³⁶ Cf. METZ, J. B., **A fé em história e sociedade**, p. 119.

⁴³⁷ METZ, J. B., **A fé em história e sociedade**, p. 122.

⁴³⁸ METZ, J. B., **Mística de olhos abertos**, p. 33.

⁴³⁹ LAFONT, G., **História teológica da Igreja Católica**, p. 273.

⁴⁴⁰ Cf. METZ, J. B., **Mística de olhos abertos**, p. 34.

⁴⁴¹ Para uma compreensão básica da origem e do uso da dialética na filosofia e nas ciências humanas, recomendamos: KONDER, L., **O que é dialética**, 27ª Ed., São Paulo: Brasiliense, 1994.

⁴⁴² Cf. METZ, J. B., **Mística de olhos abertos**, p. 35-36.

⁴⁴³ METZ, J. B., **Mística de olhos abertos**, p. 36-37.

O teólogo alemão, que vivenciou os tempos do Concílio Vaticano II ao lado de seu mestre Karl Rahner, por certo manteve uma continuidade com o Concílio, cujo principal documento a abordar questões políticas e sociais é a *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*. Nela, sobretudo no quarto capítulo, busca-se compreender a comunidade política. Especialmente no parágrafo 75 do documento, os cristãos são exortados a darem o testemunho em favor do bem comum, estimulando a “oportuna unidade com a proveitosa diversidade”⁴⁴⁴.

Segundo Gustavo Gutiérrez⁴⁴⁵, a constituição pastoral do Vaticano II, não obstante algumas reservas que ela guardou quanto à “abertura” da Igreja ao mundo, ainda assim pode ser considerada uma visão estimulante e confiante. Gutiérrez⁴⁴⁶ relembra a importância da nova teologia política de Metz, como resposta às interpelações pastorais do Concílio, indicando-se que a teologia política é, no fundo, uma *teologia do mundo*. Metz, sem dúvida, junto com Jürgen Moltmann, construiu uma grande ponte para o desenvolvimento da teologia latino-americana da libertação, em sua fase inicial.

Até este ponto do tópico, não comentamos a teologia política como direcionamento imediato à dimensão cültica da fé cristã. Isso porque viemos expondo apenas alguns fundamentos mais gerais sobre o elemento político da vida cristã, isto é, relembramos a teologia política como esforço para pensar a fé em sua natureza política bem como pensar a tomada de consciência dos problemas sociopolíticos atuais⁴⁴⁷. Isso Metz resumiu como uma verdadeira espiritualidade, uma verdadeira mística:

A espiritualidade cristã é uma espiritualidade basicamente política, e a mística cristã é uma mística política, não uma mística do poder político e da dominação política, mas antes de tudo, simples e basicamente uma mística de olhos abertos⁴⁴⁸.

A teologia política desenvolvida por Carl Schmitt, Erik Peterson e Johann B. Metz colocou-se como um marco permanente na teologia do século XX, principalmente Metz, que articulou uma aproximação maior do Concílio Vaticano II na década de 1960. Interessante notar que a proposta de Metz era reintegrar a teologia em um quadro de saber prático, não meramente formal e teórico.

⁴⁴⁴ CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, *Constituição pastoral Gaudium et Spes*. Sobre a Igreja no mundo de hoje, n. 75, p. 107. GS, daqui em diante.

⁴⁴⁵ Cf. GUTIÉRREZ, G., *A força histórica dos pobres*, p. 264.

⁴⁴⁶ Cf. GUTIÉRREZ, G., *A força histórica dos pobres*, p. 265.

⁴⁴⁷ Cf. GUTIÉRREZ, G., *Teologia da libertação*, p. 191.

⁴⁴⁸ METZ. *Mística de olhos abertos*, p. 85.

Para Metz, existem teologias, como a teologia transcendental de Rahner e a teologia no horizonte da história universal de Pannenberg que assumem para si a tarefa de um confronto crítico com a problemática da Modernidade, mas não ainda de um confronto também prático. A teologia política, ao invés, assume a “opção de entrar no campo da história” e concebe a teologia como um “saber prático”, que não se interroga somente sobre o sentido da vida e da história, mas pretende fazer uma “experiência prática sobre o sentido em meio à vida histórica”⁴⁴⁹.

Cada um dos autores que temos estudado no âmbito do pensamento político na teologia católica tem seu próprio mérito individualmente: Schmitt com a iniciativa de colocar em pauta o termo “teologia política” como tentativa de compreensão da realidade política em termos metafísicos e teológicos⁴⁵⁰. Em reação a Schmitt, em 1935, Peterson colocou a doutrina trinitária como contraponto em relação ao monoteísmo bíblico, à monarquia estatal e à pax romana⁴⁵¹.

Passando por Jacques Maritain, pela teologia da esperança de Moltmann e pelo Concílio Vaticano II, Metz buscou superar algumas noções de teologia política ao propor os fundamentos políticos da própria teologia cristã, em seu conjunto mais amplo, como um permanente diálogo entre fé e práxis social. Ele introduziu importantes categorias para se repensar a fé e a teologia cristã em termos políticos⁴⁵².

Não podemos esquecer que o limiar da discussão sobre a relação entre Igreja e mundo sob a ótica política foi de grande interesse do Concílio Vaticano II, especialmente em sua Constituição Pastoral⁴⁵³. Vale ressaltar que a *Gaudium et Spes* não é uma Constituição *dogmática* e sim *pastoral*, por isso seu texto encerra afirmando a necessidade de aprofundamento de suas discussões, o texto não esgota o espírito conciliar⁴⁵⁴.

As questões elencadas pelo Concílio tiveram ressonância na América Latina através da Conferência Episcopal de Medellín (1968). Segundo Aquino, esse encontro de bispos deu um “salto qualitativo para além da concepção centro-

⁴⁴⁹ GIBELLINI, R., **A teologia do século XX**, p. 315.

⁴⁵⁰ Cf. GIBELLINI, R., **A teologia do século XX**, p. 311.

⁴⁵¹ Cf. GIBELLINI, R., **A teologia do século XX**, p. 311-313.

⁴⁵² Cf. GIBELLINI, R., **A teologia do século XX**, p. 314-321. Trata-se aqui das categorias de memória, narração e solidariedade.

⁴⁵³ Cf. AQUINO JÚNIOR, F., Igreja e política: Abordagem teológica à luz do Concílio Vaticano II, In: PINHEIRO, J. E.; ALVES, A. A. (Orgs.), **Os cristãos leigos no mundo da política à luz do Concílio Vaticano II**, p. 17.

⁴⁵⁴ Cf. AQUINO JÚNIOR, F., In: PINHEIRO, J. E.; ALVES, A. A. (Orgs.), **Os cristãos leigos no mundo da política à luz do Concílio Vaticano II**, p. 17-18.

européia do Concílio”⁴⁵⁵. Todavia, entende-se, como Comblin⁴⁵⁶, que o Vaticano II não deve ser interpretado ingenuamente, pois não foi um concílio plenamente *profético*, por conta da ausência de *historicização* mais precisa dos problemas por ele abordados, ou seja, faltou determinar-se que mundo é esse com o qual a Igreja quer dialogar e qual o lugar social da Igreja⁴⁵⁷. Um indicativo importante nesse contexto, apesar dessas limitações ou imprecisões, é a percepção de que o Vaticano II foi o primeiro concílio realmente mundial, ele marcou o começo da “passagem do catolicismo pesadamente europeu para um catolicismo mundial”⁴⁵⁸. Além disso, segundo Fuellenbach⁴⁵⁹, o Concílio promoveu uma reversão importante. Antes do Vaticano II, a pergunta central era pelas condições que o mundo oferecia para a edificação da Igreja, mas, com o Concílio, a pergunta então passou a ser pelas condições que a Igreja oferecia para a edificação de um mundo melhor.

A partir do horizonte desse grande evento cristão, sem as devidas ampliações em cada local fora da Europa, não seria possível uma atualização da mensagem cristã católica no século XX. O legado da teologia latino-americana da libertação, segundo Fagioli, tem incorporado “a mais importante interpretação teológico-política do Vaticano II”⁴⁶⁰.

Nesse âmbito interpretativo, a antropologia da *Gaudium et Spes* propiciou as raízes de alguns desacordos entre os teólogos católicos após o Concílio⁴⁶¹, devido ao trato com o mundo moderno e as realidades terrenas. A teologia latino-americana da libertação radicalizou essa relação entre Igreja e mundo após 1968, não sem discussões diversas, principalmente com as intervenções do magistério na década de 1980. O ponto crucial desse movimento e do Episcopado latino-americano tem sido, sem dúvida, “a opção preferencial pelos pobres”⁴⁶².

⁴⁵⁵ AQUINO JÚNIOR, F., In: PINHEIRO, J. E.; ALVES, A. A. (Orgs.), **Os cristãos leigos no mundo da política à luz do Concílio Vaticano II**, p. 18.

⁴⁵⁶ Cf. COMBLIN, J., **A profecia na Igreja**, p. 185-188.

⁴⁵⁷ Cf. AQUINO JÚNIOR, F., In: PINHEIRO, J. E.; ALVES, A. A. (Orgs.), **Os cristãos leigos no mundo da política à luz do Concílio Vaticano II**, p. 18-19.

⁴⁵⁸ FAGIOLLI, M., **Vaticano II: A luta pelo sentido**, 24-25.

⁴⁵⁹ Cf. FUELLENBACH, J., **Igreja: Comunidade para o Reino**, p. 117.

⁴⁶⁰ FAGIOLLI, M., **Vaticano II: A luta pelo sentido**, p. 89.

⁴⁶¹ Cf. FAGIOLLI, M., **Vaticano II: A luta pelo sentido**, p. 126.

⁴⁶² AQUINO JÚNIOR, F., In: PINHEIRO, J. E.; ALVES, A. A. (Orgs.), **Os cristãos leigos no mundo da política à luz do Concílio Vaticano II**, p. 21. Essa concepção libertadora passou a ser paradigma até para teólogos em outros contextos socioeconômicos mais desenvolvidos, como para

As ressonâncias das discussões teológico-políticas na América Latina foram desenvolvidas, sobretudo, por teólogos e teólogas da libertação. Um dos grandes debates que culminaram na Conferência de Puebla (1979) foi sobre o papel dos leigos no mundo político, em vistas de uma teologia do político, conforme já havia sido enunciado na tese de Clodovis Boff⁴⁶³.

Em 1975, o papa Paulo VI explicitava na Exortação Evangelii Nuntiandi, que a evangelização a ser realizada pelos cristãos leigos tem adiante um vasto campo, cuja primeira dimensão é política.

O campo próprio da sua atividade evangelizadora é o mesmo mundo vasto e complicado da política, da realidade social e da economia, como também da cultura, das ciências e das artes, da vida internacional, dos meios de comunicação e, ainda, outras realidades abertas para a evangelização, como seja, o amor, a família, a educação das crianças e dos adolescentes, o trabalho profissional e o sofrimento⁴⁶⁴.

Essa base teológica da unidade entre fé e vida, com exigências diretas para os cristãos leigos, consta também no número 43 da *Gaudium et Spes*:

Afastam-se da verdade os que, sabendo que não temos aqui na terra uma cidade permanente mas que vamos em demanda da futura, pensam que podem por isso descuidar os seus deveres terrenos (...). Mas não menos erram os que, pelo contrário, opinam poder entregar-se às ocupações terrenas, como se estas fossem inteiramente alheias à vida religiosa, a qual pensam consistir apenas no cumprimento dos atos de culto, de certos deveres morais. Este divórcio entre a fé que professam e o comportamento quotidiano de muitos deve ser contado entre os mais graves erros do nosso tempo. (...) As tarefas e atividades seculares competem como próprias, embora não exclusivamente, aos leigos. (...) Compete à sua consciência, previamente bem formada, imprimir a lei divina na vida da cidade terrestre (GS 43).

Segundo o Documento de Puebla, dos números 507 a 562, os leigos, de maneira especial, atuam na esfera política. De acordo com Ronaldo Muñoz⁴⁶⁵, ao comentar o documento em questão, a política é um direito e uma responsabilidade que se referem a todos e em especial aos cristãos. Dentre estes, os leigos possuem função diferenciada, no discernimento/ distinção entre evangelizar o político e por outro lado a realizar ação política propriamente dita.

John Fuellenbach, segundo o qual a Igreja, se perder de vista os pobres, terá perdido seu sentido e sua razão de ser no mundo. Cf. FUELLENBACH, J., **Igreja: Comunidade para o Reino**, p. 335.

⁴⁶³ Cf. BOFF, C., **Teologia e prática**. A teologia do político e suas mediações, Petrópolis: Vozes, 1978.

⁴⁶⁴ EXORTAÇÃO APOSTÓLICA. **Evangelii Nuntiandi**. Sobre a evangelização no mundo contemporâneo, n. 70, p. 90. Cf. também: CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, **Missão e ministérios dos cristãos leigos e leigas**, n. 99-103, p. 82-86.

⁴⁶⁵ Cf. MUÑOZ, R., **Evangelização e libertação na América Latina**, p. 96-97. Cf. a abordagem sobre a relação entre leigos e política em: KUZMA, C., **Leigos e leigas**, p. 115-126.

Ainda mais pertinente à nossa intenção no presente capítulo é a contribuição que alguns teólogos latinos acrescentaram ao conceito de política. No âmbito da teologia latino-americana da libertação, o conceito de política pôde se ampliar e alcançar certa relação com aspecto litúrgico da fé, como proposto pelos autores Jorge Pixley e Clodovis Boff:

Política é tudo: educar os filhos, fazer uma reunião, organizar uma greve e até *celebrar uma missa*. Política é assim a vida social assumida conscientemente. Desse modo, a política recupera o sentido mais antigo que era o de ser a própria convivência social, o inter-relacionamento humano na polis. Aqui se supera a concepção estreita de política vinculada apenas ao Estado, ou seja, como atividade de Governo, partidos ou movimentos revolucionários. Antes, entende-se por política toda forma de participação no âmbito da sociedade civil⁴⁶⁶.

Os autores procuraram situar uma política do espectro vital, que a tudo engloba em termos de relação humana, tentando enfrentar os dualismos. A política está presente como dimensão do culto, como se afirma: “política é mais que uma atividade, é uma dimensão omni-englobante. Assim, política existe tanto numa missa como numa eleição – cada vez, porém, a seu modo”⁴⁶⁷. Em consequência, conforme essa linha de pensamento, “o pobre emerge como o critério-chave de toda a atuação política na sociedade”⁴⁶⁸.

Segundo Comblin, a política, em tese, “seria atividade de amor ao próximo – comunitário e pessoal”⁴⁶⁹. Assim, temos uma leitura latino-americana da teologia política:

Na política, o amor consiste na prioridade dada aos pobres. O puro exercício de funções políticas não salva, não santifica. O que salva é uma política de libertação dos oprimidos, dos pobres, dos excluídos da sociedade. (...) Deve-se fazer uma escolha entre decisões que vão favorecer os pobres ou os ricos. (...) O problema cristão da política é basicamente esse⁴⁷⁰.

Assim como a vida cristã deve ser um culto a Deus, incluindo a dimensão política de suas escolhas e prioridades, também a vida cristã é uma política na qual o outro tenha espaço, participação e honra, sobretudo sendo esse outro um pobre ou marginalizado. A ação cristã deve resultar em louvor de Deus.

⁴⁶⁶ PIXLEY, J.; BOFF, C., **Opção pelos pobres**, p. 232. Grifo nosso. No próximo capítulo, abordaremos brevemente a distinção entre a política e o político.

⁴⁶⁷ PIXLEY, J.; BOFF, C., **Opção pelos pobres**, p. 232.

⁴⁶⁸ PIXLEY, J.; BOFF, C., **Opção pelos pobres**, p. 267.

⁴⁶⁹ COMBLIN, J., **O caminho**, p. 205.

⁴⁷⁰ COMBLIN, J., **O caminho**, p. 206.

Não podemos encerrar nossos apontamentos sobre a consciência⁴⁷¹ política do catolicismo romano e não considerarmos o *Compêndio de Doutrina Social da Igreja*, sem o qual o entendimento da Igreja Católica sobre a política não estaria razoavelmente esboçado aqui. Esse documento de suma importância reúne o itinerário de reflexão teológica e pastoral assumido pelo magistério católico desde o século XIX até o ano de 2004, sobre questões sociais, políticas e as demandas culturais no mundo pós-moderno, tendo o Concílio Vaticano II como grande divisor de águas nessa construção. A Doutrina Social católica estabelece diversas questões no plano sociopolítico, que sintetizamos resumidamente.

O sétimo capítulo do *Compêndio* aborda diretamente sobre a comunidade política, reconhece o valor intrínseco da atuação do povo no âmbito político, em temas como democracia, resistência popular, minorias, crítica às ideologias políticas individualistas ou totalitárias, a ideia de sociedade civil e a liberdade religiosa. Esta última temática chama atenção pelo discurso em prol da legítima liberdade tanto para a Igreja, isto é, “garantir à Igreja o espaço de ação necessário”⁴⁷², quanto para todas as pessoas. Reconhece-se que a Igreja não tem por tarefa “entrar no mérito dos programas políticos, a não ser por eventuais *consequências religiosas ou morais*”⁴⁷³, mas sem especificar *quais* consequências. Essa citação chama a nossa atenção para a legitimação dos interesses eclesiais que continua a ser defendida, com as declarações de reivindicação da liberdade

⁴⁷¹ A partir da noção crítica de Sylvain Lazarus, o conceito de política poderia ser melhor determinado sob a categoria de pensamento e de subjetividade e não antecipadamente como prática. Assim, para Lazarus, a consciência em si já constitui um espaço político. Cf. LAZARUS, S., **Antropologia do nome**, p. 29, 35, 52. Em parte, essa concepção política parece ser uma continuação das reflexões esboçadas por Hannah Arendt, como no parágrafo a seguir: “O pensamento político é representativo. Formo uma opinião considerando um dado tema de diferentes pontos de vista, fazendo presentes em minha mente as posições dos que estão ausentes; isto é, eu os represento. Esse processo de representação não adota cegamente as concepções efetivas dos que se encontram em algum outro lugar, e, por conseguinte, contempla o mundo de uma perspectiva diferente; não é uma questão de empatia, como se eu procurasse ser ou sentir como alguma outra pessoa, nem de contar narizes e aderir a uma maioria, mas de ser e pensar em minha própria identidade onde efetivamente não me encontro. Quanto mais posições de pessoas eu tiver presente em minha mente ao ponderar um dado problema, e quanto melhor eu puder imaginar como eu sentiria e pensaria se estivesse em seu lugar, mais forte será minha capacidade de pensamento representativo e mais válidas minhas conclusões finais, minha opinião”. Cf. ARENDT, H., **Entre o passado e o futuro**, p. 299.

⁴⁷² PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”, *Compêndio de Doutrina social da Igreja*, n. 424, p. 238.

⁴⁷³ PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”, *Compêndio de Doutrina social da Igreja*, n. 424, p. 238. Grifos nossos.

para a instituição católica⁴⁷⁴, reivindicação essa que pode ser explicada a partir das dificuldades encontradas pela Igreja Católica, como a secularização e como o pluralismo religioso na Europa.

Em resumo, observamos que se pode analisar a dimensão litúrgica da vida cristã desde um âmbito político em sentido amplo, no qual os espaços de celebração são também espaços para valorização das diversidades. E que também se pode compreender a esfera sociopolítica da vida cristã a partir de um olhar cúltico, pelo qual toda a existência cristã, a saber, suas relações no mundo, deve ser de fato um autêntico culto a Deus.

A teologia católica e o magistério desenvolveram nas últimas décadas do século XX uma extensa reflexão que tem amadurecido substancialmente durante e após o evento Vaticano II e seus textos, culminando na produção de um Compêndio de doutrina social no início dos anos 2000. Pensadores católicos como Schmitt, Peterson, Rahner e Metz destacaram-se na busca por uma teologia política que respondesse às questões levantadas em suas épocas, e que elencamos por ocasião de nossa investigação sobre a relação entre culto e política, relação essa que só encontraremos de modo um pouco mais claro, mesmo indiretamente, nas teologias subsequentes ou *contextuais* como na América Latina. Autores como Jorge Pixley, Clodovis Boff, José Comblin e Francisco Aquino Júnior são citados como exemplos de articulação teológico-política, os quais fundamentam ideias que ressoam diretamente sobre nossa compreensão de política no Brasil. O dualismo é enfrentado por meio de um direcionamento antropológico integrado com a totalidade da vida cristã, inclusive o entendimento litúrgico da fé que alimenta a existência.

Diante de tudo o que foi exposto sobre a compreensão teológica e política dos cristãos católicos, faz-se importante ressaltar o necessário discernimento à luz do Evangelho. Isto é, temos de considerar continuamente o risco do reducionismo, o qual tem motivado embates teológicos dentro da articulação entre a fé na perspectiva católica e a sua mediação sociopolítica.

O evangelho não se reduz ao político, nem as exigências do amor cristão ficam satisfeitas no cumprimento do socialmente legal. O reino é dom gratuito do alto, que responde a nossos anelos profundos, mas vai mais além de todas as nossas

⁴⁷⁴ Cf. PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”, **Compêndio de Doutrina social da Igreja**, n. 426, p. 239.

expectativas. Em seu compromisso político, o cristão busca o reinado de Deus; a partir dessa preocupação valoriza e relativiza todas as mediações. Sem dúvida, a organização sociopolítica já tem sua autonomia, seus valores e virtudes, suas leis e imperativos, a partir de que a caridade toma corpo. Encarnando-se ali, a gratuidade do amor contribui com o novo espírito e abre novos horizontes para que as mediações sociopolíticas sirvam à libertação integral do homem. Os cristãos que são testemunhas do evangelho no tecido sociopolítico somarão novas motivações para um compromisso eficaz, fomentarão a verdade e purificarão a busca do bem comum, sendo presença do gratuito mais além do legal. Precisamente por ser presença da utopia no processo ambíguo da sociedade, a caridade é também consciência crítica do político, instância urgente de novo passo para a solidariedade⁴⁷⁵.

Os pensadores católicos citados como exemplo, não obstante suas contribuições pertinentes ao nosso objeto de estudo, não foram os únicos a expressarem teologicamente um olhar cristão sobre a política. Na tradição protestante houve também diversos nomes, oriundos especialmente do contexto europeu, que se encarregaram de uma reflexão política à luz de sua fé.

3.4.2. Igrejas de tradição protestante

Montesquieu, em sua obra mais conhecida, afirmou: “As leis humanas, criadas para falar ao espírito, devem dar preceitos e não conselhos; a religião, feita para falar ao coração, deve dar muitos conselhos e poucos preceitos”⁴⁷⁶. O pensamento iluminista coloca-se como divisor de águas na relação entre religião e Estado Moderno, com a concepção de Estado laico e a divisão dos poderes⁴⁷⁷. Por isso, Montesquieu afirmou: “é uma desgraça para a natureza humana que a religião seja dada por um conquistador”⁴⁷⁸.

Ao comparar a Igreja Católica e as comunidades protestantes, o iluminista francês apresentou que “a religião católica é mais conveniente a uma monarquia e a protestante acomoda-se melhor a uma república”⁴⁷⁹, sendo que “uma religião

⁴⁷⁵ ESPEJA, J., *La espiritualidad cristiana*, p. 249. (Tradução nossa).

⁴⁷⁶ MONTESQUIEU, *O espírito das leis*, p. 346.

⁴⁷⁷ Para introduzir a discussão sobre a divisão dos poderes na era moderna, indicamos a explicação em: BOBBIO, N.; BOVERO, M., *Sociedade e Estado na filosofia política moderna*, p. 78-80. Também são relevantes os comentários em: BOUDON, R., *Crer e saber*, p. 44, 169.

⁴⁷⁸ MONTESQUIEU, *O espírito das leis*, p. 345.

⁴⁷⁹ MONTESQUIEU, *O espírito das leis*, p. 345.

que não tem chefe visível é mais conveniente à independência do clima do que uma que o tenha”⁴⁸⁰. Será que Montesquieu tinha razão?

Para Carter Lindberg⁴⁸¹, as reformas religiosas na Europa após as invectivas de Martin Lutero trouxeram à tona o problema do pluralismo religioso, social e cultural, que por sua vez trata-se de um problema fundamentalmente *político*. Além disso, a Reforma protestante contribuiu com teologias de estímulo à consciência social contra a compulsão do poder; estímulo ao ethos democrático e ao sacerdócio universal dos fiéis, o que trouxe desdobramentos práticos para as relações da Igreja com o mundo⁴⁸².

Lutero procurou defender alguns interesses e aquilo que ele considerava como direitos da Igreja protestante, perseguida pelos católicos. Então, como se sabe, o reformador enfrentou tensões e conflitos no âmbito religioso e, concomitantemente, na esfera sociopolítica de sua época. Assim, buscou aliar-se ao absolutismo dos príncipes⁴⁸³, considerando essa a opção mais apropriada⁴⁸⁴. Essa posição estava fundamentada na concepção de dois reinos: o secular e o espiritual. “A política e o governo civil, pertencentes ao reino temporal, são intrinsecamente separados da piedade e do amor verdadeiro, o reino eterno”⁴⁸⁵. Para Lutero, Deus reinava nos dois âmbitos, entretanto, tendo em vista as mudanças sociorreligiosas que ocorreram no ínterim entre aquela cristandade e o século XXI, esse pensamento não encontra espaço em nosso tempo, embora seja uma distinção que ainda tem algo a dizer sobre nossa realidade política⁴⁸⁶.

⁴⁸⁰ MONTESQUIEU, *O espírito das leis*, p. 346.

⁴⁸¹ Cf. LINDBERG, C., *As reformas na Europa*, p. 426.

⁴⁸² Cf. LINDBERG, C., *As reformas na Europa*, p. 426-429.

⁴⁸³ É importante ressaltar que a evolução das teorias revolucionárias modernas, especialmente, aquela que foi desenvolvida por Marx, teve uma grande inspiração nos casos de conflitos de classe desencadeados por ocasião da Reforma Protestante. Cf. LÖWY, M., *A teoria da revolução no jovem Marx*, p. 47. O próprio Friedrich Engels apresentou admiração por Thomas Münzer, que rivalizou contra Lutero no século XVI, admiração que será ainda maior em Ernst Bloch. Cf. LÖWY, M., *A guerra dos deuses*, p. 19-20. Bloch aprofundou as concepções marxistas em marcha no século XX realizando uma releitura da vida de Münzer, o que está claro em: BLOCH, E., *Thomas Münzer, teólogo da revolução*, Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário, 1973. O filósofo marxista do “princípio esperança” destacou a exigência radical de Münzer: “omnia sint communia”. Cf. BLOCH, E., *Experimentum Mundi*, p. 183.

⁴⁸⁴ Cf. RAMOS, L.; FREIRE, L. G., Neocalvinismo, política e Estado: Contextualizando a abordagem de Herman Dooyeweerd, In: DOOYEWEERD, H., *Estado e Soberania*, p. 11.

⁴⁸⁵ RAMOS, L.; FREIRE, L. G., Neocalvinismo, política e Estado: Contextualizando a abordagem de Herman Dooyeweerd, In: DOOYEWEERD, H., *Estado e Soberania*, p. 11.

⁴⁸⁶ Cf. SINER, R., Teologia pública no Brasil: Um primeiro balanço, In: JACOBSEN, E.; SINER, R.; ZWETSCH, R. (Orgs.), *Teologia pública: Desafios éticos e teológicos*, p. 23.

João Calvino⁴⁸⁷, por sua vez, manteve certa continuidade com essa concepção, mas também houve descontinuidade com o pensamento de Lutero, uma vez que Calvino mais explicitamente admitia exceções quanto à submissão às autoridades civis. Se estas se excedem no exercício de seus cargos, é lícito resistir. Tal resistência deverá acontecer de uma forma organizada e legítima, sob a liderança de magistrados locais⁴⁸⁸.

O legado da tradição calvinista alcançou então alguns pensadores que refletiram as questões políticas na Holanda⁴⁸⁹ a partir do século XVII. Um dos pensadores eminentes dessa tradição chamava-se *Johannes Althusius* (1557-1638), que deixou um legado relevante para o pensamento político ocidental⁴⁹⁰. Escreveu uma obra consagrada, intitulada originalmente “Política metodicamente exposta e ilustrada como exemplos sacros e seculares”⁴⁹¹. Na tradição reformada, desenvolveram-se conceitos e práticas que buscavam assim articular teologicamente uma “simbiose”, a vida em comunidade.

Para Althusius, quando o governo civil ultrapassa seu limite de tão somente exercer a justiça pública, tal excesso desequilibra a “simbiose”. Assim sendo:

Sem interação simbiótica, a política degenera em mera existência em bando. Em outras palavras, para Althusius, a política é normativamente o dever de promover a interação social respeitando a estrutura interna de cada associação. Somente dessa forma é que a sociedade comunicará adequadamente os benefícios da vida simbiótica para uma plenitude de vida⁴⁹².

Como consequência, tem-se a necessidade de respeito às associações humanas que compõem a sociedade civil, cada qual com seu pacto ou contrato interno de autoridade⁴⁹³.

⁴⁸⁷ Para uma compreensão básica do pensamento político de Calvino, cf. HÖPFL, H., João Calvino: O Estado disciplinado, In: REDHEAD, B. et al., **O pensamento político de Platão à OTAN**, p. 87-97.

⁴⁸⁸ Cf. CALVINO, J., **As Institutas ou Tratado da religião cristã**. Livro IV, Cap. XX. Cf. também: RAMOS, L.; FREIRE, L. G., Neocalvinismo, política e Estado: Contextualizando a abordagem de Herman Dooyeweerd, In: DOOYEWEERD, H., **Estado e Soberania**, p. 12-13.

⁴⁸⁹ Cf. ROTHBARD, M., **Esquerda e direita**. Perspectivas para a liberdade, p. 21. O autor destaca a confederação holandesa no século XVII como um Estado fraco por meio do qual foi possível uma rápida ascensão do capitalismo naquela região.

⁴⁹⁰ Cf. o destaque dado para Althusius em: ROMANO, R. **Razão de Estado e outros estados da razão**, p. 52. Para Althusius, o povo é o *summus magistratus* em questões políticas.

⁴⁹¹ Obra também conhecida em sua versão compacta em língua portuguesa: Cf. ALTHUSIUS, J., **Política**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.

⁴⁹² RAMOS, L.; FREIRE, L. G., Neocalvinismo, política e Estado: Contextualizando a abordagem de Herman Dooyeweerd, In: DOOYEWEERD, H., **Estado e Soberania**, p. 15.

⁴⁹³ Cf. RAMOS, L.; FREIRE, L. G., Neocalvinismo, política e Estado: Contextualizando a abordagem de Herman Dooyeweerd, In: DOOYEWEERD, H., **Estado e Soberania**, p. 16.

No século XIX, Guillaume Groen van Prinsterer (1801-1876), admitindo o enfraquecimento político do cristianismo reformado na sociedade holandesa, rejeitou toda confiança exacerbada no poder terreno, seja pela via revolucionária, seja pela via reacionária⁴⁹⁴. Pondo o acento na única autoridade de Deus, Groen preparou o caminho para o teólogo reformado Abraham Kuyper (1837-1920), que foi primeiro ministro⁴⁹⁵ da Holanda no início do século XX. Segundo Kuyper⁴⁹⁶, o tema da religião está iniludivelmente na base de toda visão ou esquema político, seja para se afirmar ou para negar a religião. Só predominaram no mundo sistemas políticos especificamente religiosos ou antirreligiosos.

Mesmo reconhecendo a importância do Estado, Kuyper admitiu seu potencial degenerativo da liberdade humana, sempre que absolutizado⁴⁹⁷. Assim, a luta pela liberdade não somente é permitida por Deus, mas se torna um dever de toda pessoa em sua própria esfera de ação⁴⁹⁸.

Em consequência, Herman Dooyeweerd (1894-1977), pensador holandês influenciado diretamente pelas ideias de Althusius, Groen e Kuyper, ampliou o pensamento político reformado a uma nova orientação em busca de um vocabulário próprio⁴⁹⁹.

Em seu texto “A ideia cristã do Estado” (1930), Dooyeweerd relembra a figura de um Estado cristão, a partir das reflexões críticas de Emil Brunner. O filósofo holandês, no entanto, fez uma apologia do Estado cristão, de acordo com a perspectiva calvinista.

A ideia genuinamente cristã do Estado está arraigada na visão radical das Escrituras acerca da relação entre o reino de Deus em Cristo Jesus e as estruturas sociais temporais nas quais a graça geral ou comum de Deus enfraquece a decadência moral e espiritual causada pelo pecado⁵⁰⁰.

⁴⁹⁴ Cf. RAMOS, L.; FREIRE, L. G., Neocalvinismo, política e Estado: Contextualizando a abordagem de Herman Dooyeweerd, In: DOOYEWEERD, H., **Estado e Soberania**, p. 18.

⁴⁹⁵ Cf. RAMOS, L.; FREIRE, L. G., Neocalvinismo, política e Estado: Contextualizando a abordagem de Herman Dooyeweerd, In: DOOYEWEERD, H., **Estado e Soberania**, p. 18-19.

⁴⁹⁶ Cf. KUYPER, A., **Lectures on Calvinism**, p. 78.

⁴⁹⁷ RAMOS, L.; FREIRE, L. G., Neocalvinismo, política e Estado: Contextualizando a abordagem de Herman Dooyeweerd, In: DOOYEWEERD, H., **Estado e Soberania**, p. 20.

⁴⁹⁸ RAMOS, L.; FREIRE, L. G., Neocalvinismo, política e Estado: Contextualizando a abordagem de Herman Dooyeweerd, In: DOOYEWEERD, H., **Estado e Soberania**, p. 22.

⁴⁹⁹ Recomendamos para uma compreensão panorâmica sobre Herman Dooyeweerd, o texto de CARVALHO, G. V. R., Sociedade, justiça e política na filosofia de cosmovisão cristã: Uma introdução ao pensamento social de Herman Dooyeweerd, In: LEITE, C. A. C.; CARVALHO, G. V. R.; CUNHA, M. J. S. (Orgs.), **Cosmovisão cristã e transformação**, p. 189-217.

⁵⁰⁰ DOOYEWEERD, H., **Estado e Soberania**, p. 43.

O autor reconhece que o Estado totalitário é uma noção pagã, não cristã, pois pretende abranger todas as áreas da vida, sob seu controle⁵⁰¹. Essa concepção de Estado total parece ter uma mesma lógica omni-abrangente próxima da prática da solidariedade e do amor cristãos, segundo Dooyeweerd⁵⁰². Entretanto, as consequências do Estado totalitário são bem conhecidas na história, um tremendo desastre.

O Estado totalitário é consequência de uma imposição dualista do Uno sobre o múltiplo na cultura política. Buscando o enfrentamento do dualismo por meio de uma possível integração entre os conceitos teológicos de natureza e graça, vistos dualisticamente, Herman criticou o fundamento aristotélico⁵⁰³, que era centrado na ascensão da razão natural, em detrimento da centralidade do coração, conforme as Escrituras⁵⁰⁴. Essa crítica, em última análise, arroga-se sobre a concepção de Estado fundamentada no homem e não em Deus, gerando a ideia de Estado como “forma mais elevada de comunidade”⁵⁰⁵ subordinando-se todas as outras formas.

Para Dooyeweerd⁵⁰⁶, esse raciocínio está equivocado e descambou para uma noção totalitária de Estado, refletido no nacional-socialismo e no fascismo. Em termos históricos, o catolicismo romano é pelo autor responsabilizado por essa construção teológica afastada das Escrituras, e moldada pelo aristotelismo⁵⁰⁷.

Mesmo Lutero é criticado por não ter rompido com o dualismo nominalista natureza x graça, reproduzido sob a polaridade entre a lei e a liberdade do evangelho⁵⁰⁸. Isso repercutiu nas alianças do reformador com os príncipes e sua aversão às revoltas camponesas que ameaçavam a ordem pública. Esse dualismo alcançou a radicalização em teólogos contemporâneos como Brunner e Barth⁵⁰⁹,

⁵⁰¹ Segundo Alain Touraine, o totalitarismo pode ser tipificado em três modelos básicos: nacionalista, religioso e comunista. Cf. TOURAINE, A., **O que é a democracia?**, p. 140-141.

⁵⁰² Cf. DOOYEWEERD, H., **Estado e Soberania**, p. 41.

⁵⁰³ Sobre o aristotelismo medieval, cf. ELIADE, M., **História das crenças e das ideias religiosas**. De Maomé à idade das reformas, p. 186.

⁵⁰⁴ Cf. DOOYEWEERD, H., **Estado e Soberania**, p. 43-48.

⁵⁰⁵ DOOYEWEERD, H., **Estado e Soberania**, p. 47.

⁵⁰⁶ Cf. DOOYEWEERD, H., **Estado e Soberania**, p. 47. Segundo Rothbard, “Fascismo e Nazismo foram a culminância lógica da tendência moderna para o coletivismo de direita nas questões nacionais”. Cf. ROTHBARD, M., **Esquerda e direita**. Perspectivas para a liberdade, p. 43.

⁵⁰⁷ Cf. DOOYEWEERD, H., **Estado e Soberania**, p. 51.

⁵⁰⁸ Cf. DOOYEWEERD, H., **Estado e Soberania**, p. 57. Segundo Francis Schaeffer, o Renascimento desenvolveu notoriamente a passagem da ênfase na graça para o domínio da natureza, nesse âmbito dual natureza x graça. Cf. SCHAEFFER, F., **A morte da razão**, p. 21-30.

⁵⁰⁹ Sobre o engajamento de Barth no âmbito sociopolítico, cf. MELO, J. R. B., **Uma questão de santidade**. O engajamento político-social na vida e na teologia de Karl Barth, Petrópolis: Ed. do autor, 2014.

que rejeitaram veementemente ideias como cultura cristã, educação cristã, Estado cristão, etc. Até mesmo quando esses teólogos admitiram a necessidade de luta dos cristãos quando o espaço para o amor ao próximo fosse vetado, fizeram-no por via racionalista e não pela via da fé, acusa Dooyeweerd⁵¹⁰. O autor, em contrapartida, desenvolveu, a partir de Calvino e Kuyper, a ideia de autonomia das esferas ou soberania das esferas⁵¹¹, que, como já indicamos, perpassa seu pensamento político.

O calvinismo toma como seu ponto de partida a mensagem bíblica da solidariedade da comunidade radical religiosa da humanidade na Criação, Queda e redenção. A partir desse complexo estrutural religioso supratemporal, contemplamos o panorama ricamente diversificado das estruturas sociais temporais. Neste, a vontade soberana de Deus sustenta a todos. Dessa forma, a soberania de Deus é válida para todas as pessoas. Portanto, essas estruturas não podem ser construídas após um esquema de um todo e suas partes ou de um contrato social individualista relativizado: elas podem ser entendidas em sua relação mútua apenas mediante o princípio da soberania das esferas⁵¹².

O autor conclui seu raciocínio, com uma afirmação eclesiológica: “A ideia genuína de Estado cristão parte da ideia-base de uma igreja cristã supratemporal, que se revela no tempo em todas as estruturas sociais do mesmo modo”⁵¹³.

Em nosso ver, é necessária uma avaliação crítica das proposições acima. Dooyeweerd estabelece de forma interessante sua noção filosófica de autonomia das esferas como vontade divina, e pressuposto para a rejeição dos totalitarismos e para que estes não sejam confundidos com o ideal cristão. O problema reside em duas outras questões: é razoável pensar-se em “estruturas sociais” como formas temporais de uma “igreja supratemporal”? Por conseguinte, o que se deve entender por estruturas sociais, além de construções históricas, concretas, que nunca são “puras”, nem meras reproduções de um arquétipo ideal?

Assim como o Vaticano II é acusado de não ter historicizado o mundo e suas dimensões com as quais a Igreja deve dialogar, a tradição reformada sob a

⁵¹⁰ Cf. DOOYEWEERD, H., **Estado e Soberania**, p. 58-59.

⁵¹¹ A partir de uma reflexão crítica sobre o reducionismo científico moderno, Dooyeweerd construiu o que ele chamava de escala modal, contando com 15 esferas que perpassam o pensamento humano, concernem à sua existência no mundo e estão interligadas nessa existência. Tais esferas são aqui elencadas: numérica, espacial, cinemática, física, biótica, psíquica, lógica, histórica/ formativa, linguística/semiótica, social, econômica, estética, jurídica, ética, pística (da fé). Cf. CARVALHO, G. V. R., Sociedade, justiça e política na filosofia de cosmovisão cristã: Uma introdução ao pensamento social de Herman Dooyeweerd, In: LEITE, C. A. C.; CARVALHO, G. V. R.; CUNHA, M. J. S. (Orgs.), **Cosmovisão cristã e transformação**, p. 196.

⁵¹² Cf. DOOYEWEERD, H., **Estado e Soberania**, p. 69-70.

⁵¹³ DOOYEWEERD, H., **Estado e Soberania**, p. 70.

forma de neocalvinismo apresentou também a mesma falta de historicização ao retomar uma espécie de idealismo com a ênfase em uma Igreja supratemporal como base das estruturas sociais. Essas iniciativas, ao criticarem os dualismos (Igreja x mundo; natureza x graça; Deus x homem; supratemporal x temporal), acabaram por acentuar ainda tais polarizações em suas abordagens.

Poderíamos acrescentar às deficiências acima, que Dooyeweerd, ao reivindicar a soberania de Deus em suas reflexões básicas, poderia ter aprofundado mais o dado básico da fé cristã em uma imagem específica de Deus, o Deus trinitário, base das relações eclesiais e possibilidade de modelo social.

Nesse último aspecto, vale lembrar a contribuição de Jürgen Moltmann. Para ele⁵¹⁴, existe uma equivalência entre monoteísmo e monarquismo, que deve ser superada pela recuperação da imagem de um Deus trinitário. Assim, superam-se também a dependência, impotência e servidão, legitimadas por regimes monárquicos.

Moltmann⁵¹⁵ não duvidou que há diversos interesses em jogo nas alianças entre concepções religiosas e opções políticas, convergindo ao menos parcialmente com a teologia de Kuyper. Consequentemente, exemplos de abuso de poder não faltam, com evidentes referenciais históricos no cristianismo ocidental⁵¹⁶. Quando a dimensão trinitária da fé cristã suplantar o *monadismo* entendido de modo monoteísta, a consciência política dos cristãos terá condições de dialogar com a sociedade civil e de desconstruir os arquétipos autoritários e totalitários na política, essa é proposta de Moltmann⁵¹⁷. Com isso, podemos declarar que a Trindade de pessoas divinas questiona qualquer organização social na qual uns dominam sobre outros, assim a política poderá culminar no que Jesús Espeja chamou de “mística em versão política”⁵¹⁸. Consequentemente, a percepção de fé trinitária possibilita e garante um novo ordenamento social⁵¹⁹, com base na compreensão e na vivência do Reino de Deus o qual transfigura o

⁵¹⁴ Cf. MOLTSMANN, J., **Trindade e Reino de Deus**, p. 197.

⁵¹⁵ Cf. MOLTSMANN, J., **Trindade e Reino de Deus**, p. 199.

⁵¹⁶ Cf. TODOROV, T., **A conquista da América**. A questão do outro, São Paulo: Martins Fontes, 1983; DUSSEL, E., **1492: O encobrimento do outro**. A origem do mito da modernidade, Petrópolis: Vozes, 1993.

⁵¹⁷ Cf. MOLTSMANN, J., **Trindade e Reino de Deus**, p. 202-203.

⁵¹⁸ ESPEJA, J., **La espiritualidad cristiana**, p. 173-174. Tradução nossa. Retornaremos à relação entre mística e política no capítulo final da tese.

⁵¹⁹ Cf. GRESHAKE, G., **Il Dio Unitrino**, p. 543.

mundo. O Reino estabelece ao menos três modelos de união no novo mundo de Deus: união com o Deus Triúno, com todas as criaturas e com todo o cosmo⁵²⁰.

Além dessa breve anotação em que convergem fé trinitária e ordem sociopolítica⁵²¹, apresentam-se ainda outras questões. Convém lembrar que, para grande parte dos teólogos protestantes na história, a opinião corrente é de que “Estado e nações não têm *status* supremo e sua autoridade é limitada”⁵²². Daí aparecerá com bastante força a relação entre as construções no campo político-ideológico e a noção teológica de idolatria.

No início dos anos 2000, o filósofo e professor de ciência política no Canadá, David Koyzis, seguindo de perto as propostas da tradição calvinista, realizou uma análise das concepções políticas com enfoque nas ideologias contemporâneas. O autor estabeleceu uma explicação sobre ideologias tendo como apoio a categoria bíblica de *idolatria*⁵²³. É necessário um breve apontamento histórico sobre o conceito de ideologia.

De acordo com o sociólogo Michael Löwy, o conceito de ideologia surgiu como criação de um quase desconhecido enciclopedista do século XVIII, Destutt de Tracy, que apresentou a ideologia no contexto da zoologia, definindo-a como “estudo científico das ideias”⁵²⁴. Desde então, o conceito de ideologia encaminhou-se de formas diversificadas nas ciências humanas⁵²⁵.

Já em Marx e Engels, no século XIX, em *A ideologia alemã*, “o conceito de ideologia aparece como equivalente a uma ilusão, falsa consciência”⁵²⁶, idealismo infrutífero, um conceito que assumiu um entendimento pejorativo⁵²⁷. Somente com Lenin, esse termo passou a designar as doutrinas sobre a realidade social, vinculadas à posição de classe⁵²⁸.

⁵²⁰ Cf. FUELLENBACH, J., *Igreja: Comunidade para o Reino*, p. 235.

⁵²¹ Cf. CAMBÓN, E., *Assim na terra como na Trindade*, p. 177.

⁵²² WRIGHT, G. E., *A doutrina bíblica do homem na sociedade*, p. 170.

⁵²³ Cf. KOYZIS, D., *Visões e ilusões políticas*, p. 27.

⁵²⁴ Cf. LÖWY, M., *Ideologias e ciência social*, p. 17-18. Cf. também, para um histórico mais amplo do termo quando de seu surgimento na França do século XIX: CHAUI, M., *O que é ideologia*, p. 22-31.

⁵²⁵ Cf. BARROS, J. D., *Os conceitos*, p. 160.

⁵²⁶ LÖWY, M., *Ideologias e ciência social*, p. 19.

⁵²⁷ O que se aproxima da seguinte afirmação de Marx e Engels, entre outras: “As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante”. Cf. MARX, K.; ENGELS, F., *A ideologia alemã*, p. 47.

⁵²⁸ Cf. LÖWY, M., *Ideologias e ciência social*, p. 19. Em Gramsci, a noção de ideologia não é unívoca, mas complexa, sendo possível que a ideologia torne-se instrumento de dominação ou de

Por conseguinte, o sociólogo Karl Mannheim postulou a ideologia como conjunto de concepções e representações que contribuem para a “estabilização, ou legitimação ou reprodução da ordem estabelecida”⁵²⁹. Para Mannheim, a utopia, em contrapartida, tem caráter subversivo ou mesmo revolucionário; a ideologia tende à conservação dos interesses de classe⁵³⁰.

Koyzis, por sua vez, interpretou as ideologias da seguinte forma: “são inevitavelmente religiosas”⁵³¹, pois “a ideologia provém do comprometimento religioso (idólatra) de uma pessoa ou comunidade”⁵³². Nesse sentido dado pelo autor, a ideologia é compreendida como tentativa de solução dos problemas da comunidade humana, que exige comprometimentos que transformam a criação num deus. As ideologias estudadas pelo autor são identificadas como ações que não passam de religião antropocêntrica, humanismo e secularismo⁵³³. Em síntese, Koyzis apresentou o caráter religioso das ideologias com os dois parágrafos em destaque:

De um jeito ou de outro, cada uma delas [as ideologias] transforma a humanidade num deus, e por isso todas têm muito em comum. No entanto, elas divergem no tocante a qual manifestação da humanidade elas preferem adorar. (...) O liberalismo idolatra o indivíduo; o socialismo, a classe econômica; o nacionalismo, o Estado-nação ou a comunidade étnica⁵³⁴.

Nelas [as ideologias], um elemento extraído da criação divina é transformado em uma espécie de deus capaz de nos salvar. Em seu apogeu, a ideologia parece invencível e oferece certa ilusão de veracidade abrangente baseada em pontos que de fato são verdadeiros, sendo aceita por milhões de pessoas. Com o tempo, no entanto, a ideologia perde sua vitalidade e passa a ter menos adeptos, em certa medida por não ter conseguido cumprir suas promessas, mas também porque suas contradições se manifestaram, tornando-a inviável⁵³⁵.

promoção de grupos subalternos. Cf. SEMERARO, G., **Gramsci e os novos embates da filosofia da práxis**, p. 30-31. Para Boudon, as ideologias são capazes de simplificar e mobilizar as participações nas lutas populares, com grande apelo às emoções. Cf. BOUDON, R., **Crer e saber**, p. 31. Esse sociólogo francês tem sua tese apoiada em um comentário de Geertz sobre a “ideologia como um sistema cultural”. Cf. GEERTZ, C., Ideology as a cultural system, In: GEERTZ, C., **The interpretation of cultures**, p. 193-233. Keller compreendeu ideologia como pretensão de universalização de interesses a ser criticada cientificamente. Cf. KELLER, A., **Teoría general del conocimiento**, p. 96.

⁵²⁹ LÖWY, M., **Ideologias e ciência social**, p. 20. Cf. KOYZIS, D., **Visões e ilusões políticas**, p. 22-23.

⁵³⁰ Cf. RICOEUR, P., **Interpretação e ideologias**, p. 88.

⁵³¹ KOYZIS, D., **Visões e ilusões políticas**, p. 32.

⁵³² KOYZIS, D., **Visões e ilusões políticas**, p. 33. Sua posição coaduna-se com a de Kuyper nesse aspecto.

⁵³³ Cf. KOYZIS, D., **Visões e ilusões políticas**, p. 39.

⁵³⁴ KOYZIS, D., **Visões e ilusões políticas**, p. 45.

⁵³⁵ KOYZIS, D., **Visões e ilusões políticas**, p. 50-51.

O filósofo David Koyzis em parte assumiu a mesma direção de Hannah Arendt, ao expor as armadilhas das ideologias no seu sentido negativo que pode redundar em totalitarismos, sobre os quais realisticamente Hannah afirmou:

O que as massas se recusam a compreender é a fortuidade de que a realidade é feita. Predispõem-se a todas as ideologias porque estas explicam os fatos como simples exemplos de leis e ignoram as coincidências, inventando uma onipotência que a tudo atinge e que supostamente está na origem de todo acaso. A propaganda totalitária prospera nesse clima de fuga da realidade para a ficção, da coincidência para a coerência⁵³⁶.

O filósofo reformado em questão segue a orientação de Mannheim e outros pensadores contemporâneos, refletindo e supondo noções bem negativas das ideologias, como grande ameaça à vida política. Ao seguir também um estudo de Eric Voeglin (1901-1985), sobre ideologia e gnosticismo, Koyzis não hesitou em relacionar as ideologias modernas com questões sobre queda e redenção da humanidade⁵³⁷. Assim, no caso de ideologias como o liberalismo e o socialismo, bem ao modo gnóstico, tende-se ontologicamente tanto a deificar uma dimensão da história e da natureza quanto identificar com forças do mal outras dimensões, sem uma verdadeira dialética. Segundo Touraine⁵³⁸, quando não mais conectada com os agentes sociais, a ideologia implode a si mesma através de uma postura unilateralmente crítica de seus articuladores no governo e na sociedade civil.

Em contraponto à problemática apresentada, Koyzis percebeu apenas duas alternativas que se destacam como respostas teológicas construtivas ao problema das ideologias nas visões políticas modernas, sendo uma ainda assim preferível à outra: a Doutrina social católica com seu princípio de subsidiariedade⁵³⁹ e a tese neocalvinista da responsabilidade diferenciada.

Na primeira alternativa, a sociedade é percebida de maneira hierárquica. Partindo do pensamento de Tomás de Aquino, que se respaldava em Aristóteles,

⁵³⁶ ARENDT, H., **Origens do totalitarismo**, p. 485-486.

⁵³⁷ KOYZIS, D., **Visões e ilusões políticas**, p. 35-37.

⁵³⁸ Cf. TOURAINE, A., **O pós-socialismo**, p. 63.

⁵³⁹ *Subsidiariedade* é uma concepção teológica e filosófica do ensino social da Igreja Católica Romana, segundo a qual, remontando desde a encíclica *Rerum Novarum* de Leão XIII, “todas as sociedades de ordem superior devem pôr-se em atitude de ajuda (“subsídium”) – e portanto de apoio, promoção e incremento – em relação às menores”. Esse princípio impõe ao Estado “abster-se de tudo o que, de fato, venha a restringir o espaço vital das células menores e essenciais da sociedade”. Cf. PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”, **Compêndio de Doutrina social da Igreja**, n. 186, p. 112. Essa afirmação implica uma clara hierarquização da conjuntura social que distingue entre sociedades de ordem superior e outras de ordem inferior.

entende-se a organização sociopolítica da comunidade humana no limiar da distinção entre natureza e graça, da qual o ser humano participa diretamente⁵⁴⁰.

A segunda alternativa proposta por Koyzis tem como base a tradição calvinista holandesa⁵⁴¹ que mencionamos anteriormente. Essa alternativa da teologia de Calvino, Althusius e von Prinsterer, a qual teve sua culminância em Kuyper e Dooyeweerd, é vista por Koyzis como a mais segura reposta cristã ao problema das ideologias, por meio da abordagem da soberania das esferas ou “responsabilidade diferenciada”⁵⁴². Nesse sentido, o autor posiciona-se em favor dessa proposta e a considera “uma afirmação não hierárquica da sociedade civil”⁵⁴³, em contraposição com a noção católica da *subsidiariedade*, que mantém uma perspectiva hierarquizada da sociedade, e esta é rejeitada pelo autor em foco.

Ao buscarmos a compreensão de nosso objeto de estudo, que é a *relação* entre culto e política, pode-se perceber que a articulação de David Koyzis interpretou o pensamento político-ideológico em chave de leitura cültica. Isto é, segundo o filósofo, as ideologias são “religiosas”, devido ao seu potencial de culto ou de divinização de dimensões ou aspectos pontuais da existência humana, em detrimento do todo e do mais além, entrevisto na genuína fé cristã. No Brasil, semelhante articulação entre questões sociopolíticas e o conceito bíblico de idolatria foi buscado pelo pastor presbiteriano Franklin Ferreira.

Em nossa análise, a obra de Franklin *Contra a idolatria do Estado*, não expôs de modo satisfatório o debate cristão da política. Em nosso ver, bem aquém do estudo de Koyzis e dos outros protestantes mencionados até aqui, o pastor Franklin manteve-se muito restrito a uma apologia que deixa transparecer a campanha *antipetista* à época da publicação do livro⁵⁴⁴. Franklin defende que o Brasil é dominado por partidos de esquerda que tendem a exigir uma lealdade idolátrica⁵⁴⁵. Assim, o autor identifica o marxismo como uma religião secular incapaz de se autocriticar.

Para realizar seu estudo, o autor buscou valer-se de textos bíblicos para comprovar seus pressupostos, contudo, sequer aprofundou as noções em torno da

⁵⁴⁰ Cf. KOYZIS, D., *Visões e ilusões políticas*, p. 268.

⁵⁴¹ Cf. KOYZIS, D., *Visões e ilusões políticas*, p. 269-293.

⁵⁴² KOYZIS, D., *Visões e ilusões políticas*, p. 304.

⁵⁴³ KOYZIS, D., *Visões e ilusões políticas*, p. 277.

⁵⁴⁴ Publicado em 2016.

⁵⁴⁵ Cf. FERREIRA, F., *Contra a idolatria do Estado*, p. 143-144.

ideia básica de idolatria⁵⁴⁶, que consta no título *Contra a idolatria do Estado*. Trata-se de mais uma versão da crítica aos regimes totalitários, como tantos outros realizados por H. Arendt ou E. Voeglin, por exemplo, mas essa obra transparece clara dependência do conservadorismo ao estilo de formadores de opinião como Olavo de Carvalho, com suas teses sobre uma conspiração esquerdista⁵⁴⁷. Franklin Ferreira, em sua linha de pensamento reformado, posicionou-se em favor da abordagem política de tradição calvinista⁵⁴⁸, especialmente a ideia de *soberania das esferas*⁵⁴⁹, defendida também por David Koyzis.

Mais interessante ou no mínimo mais cauteloso foi o pensamento político do teólogo, professor universitário e líder anglicano Dom Robinson Cavalcanti, já citado anteriormente⁵⁵⁰. Sua principal obra sobre política chama-se *Cristianismo e política*, publicada originalmente em 1983.

A proposta de Dom Robinson consistiu em apresentar um breve (porém esclarecido) panorama histórico das ideias políticas no cristianismo ocidental. O mérito desse trabalho encontra-se em ser uma importante síntese teológica e política realizada em língua portuguesa. O autor optou por uma posição política que intitulou “centrismo social cristão”⁵⁵¹.

Partindo dos conceitos de monismo e pluralismo, Cavalcanti afirma que o cristianismo é monista quanto ao divino e revelado e é pluralista quanto ao humano⁵⁵². Esse pensamento chama a nossa atenção, pois de certa forma deseja superar o dualismo entre uno e múltiplo, articulando essas realidades na fé cristã, mas ainda assim não chega a situar a relação da política com uma dimensão litúrgica que lhe seja concernente na fé. Cavalcanti remete-nos à articulação entre fé e suas expressões (vida), mas não desenvolveu o específico dessa expressão no culto cristão, dado que não encontramos a não ser em breves apontamentos em outra obra do autor, bem mais recente.

⁵⁴⁶ Explicações teológicas em torno do termo idolatria são fornecidas em: RICHARD, P. et al., **A luta dos deuses**. Os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador, São Paulo: Paulinas, 1982.

⁵⁴⁷ Olavo Luiz Pimentel de Carvalho, escritor e astrólogo conhecido por publicações em jornais, programas de televisão e mais recentemente nas redes sociais da internet, defensor de ideias atreladas ao conservadorismo brasileiro, crítico do marxismo e do comunismo.

⁵⁴⁸ Cf. FERREIRA, F., **Contra a idolatria do Estado**, p. 201-211.

⁵⁴⁹ Cf. FERREIRA, F., **Contra a idolatria do Estado**, p. 236.

⁵⁵⁰ Ver a referência a Robinson Cavalcanti no item 3.3.2.

⁵⁵¹ CAVALCANTI, R., **Cristianismo e política**, p. 234-236.

⁵⁵² Cf. CAVALCANTI, R., **Cristianismo e política**, p. 222.

Percebemos aqui uma antiga insatisfação de Cavalcanti, uma crítica às utopias modernas:

A escatologia cristã não conduz ao otimismo da crença na possibilidade humana de realizar a plenitude do reino por seus próprios esforços, pois o que a move é a esperança da Parousia e não da Utopia. A escatologia cristã não conduz ao pessimismo, à apatia, à alienação, ao alegrar-se com o caos do mundo, pois tal postura seria indigna para com o modelo da Encarnação. A Sociedade perfeita somente poderá ser vista na Nova Jerusalém, na consumação dos séculos, após o retorno triunfal do Senhor da História e das Nações. Antes, o máximo que os cristãos conseguirão realizar apenas atesta o amor de Deus e o aponta para a plenitude que há de vir. Mas, o aguardar ansioso o “ainda não” do Reino se faz pela máxima obediência ao “já” do mesmo Reino⁵⁵³.

Concernente à crise das utopias, em *A Igreja, o país e o mundo*, obra ulterior, Robinson Cavalcanti tocou em um ponto crucial que está no coração de nossa investigação, que não remete a uma questão *escatológica* como na citação logo acima, mas que agora remete a uma problemática *antropológica*: “Não teria sido justamente aí – pela não compreensão da natureza humana – que teriam falhado as utopias? Para buscar novas saídas não teremos de ir além do *homo economicus* ou do *antropos politikon*?”⁵⁵⁴.

O autor, que se autocompreendeu um socialista, buscou pistas na antropologia bíblica para estabelecer a complexidade da natureza humana e para além dos reducionismos presentes nas ideologias não atualizadas. Porém, ao recorrer ao Pacto de Lausanne, do Congresso Internacional para a Evangelização Mundial, Cavalcanti criou um problema para sua busca pela antropologia integrada, por pelo menos duas razões.

Primeiro, um pessimismo antropológico em Lausanne, através da expressão de um caráter negativo irremediável da humanidade caída, em pecado, que é indicado pelo menos no que o documento afirma sobre o âmbito cultural⁵⁵⁵. Mesmo dizendo que a cultura humana possa ter traços positivos, ela foi manchada pelo pecado, dado que foi enfatizado no décimo parágrafo do documento. No entanto, o mesmo texto não oferece uma definição de cultura, também não oferece critérios razoáveis para algum discernimento da produção cultural humana, conceito que, levado a termo, inclui também a dimensão sociopolítica e a religiosa

⁵⁵³ CAVALCANTI, R., *Cristianismo e política*, p. 231-232.

⁵⁵⁴ CAVALCANTI, R., *A Igreja, o país e o mundo*, p. 81.

⁵⁵⁵ Cf. ALENCAR, G., *Protestantismo tupiniquim*, p. 71.

(cultura/culto)⁵⁵⁶. Nesse sentido, em contrapartida, a fé cristã deve recuperar o humano como *bem cultural* supremo, pelo simples fato de ele existir, sendo em vão o investimento em uma “cultura cristã”⁵⁵⁷, o que não foi pretendido em Lausanne, acertadamente.

Em segundo lugar, recorrer a Lausanne, como Cavalcanti fez ao citar seu quinto parágrafo⁵⁵⁸, trouxe-lhe também alguma imprecisão como na frase do documento: “afirmamos que a evangelização e o envolvimento sociopolítico são *ambos* parte do nosso dever cristão”⁵⁵⁹. Compreendemos que essa afirmação tencionou estabelecer distinções entre o plano transcendente e o terreno da missão cristã no mundo. O problema é a *justaposição*⁵⁶⁰ em esquema de pensamento dualista que pode ser depreendida em tal declaração. Isto é, uma afirmação ambígua em um texto dogmático para o protestantismo mundial, que não propôs com clareza uma antropologia integrada, mesmo situando sua necessidade e urgência.

Dessas considerações problemáticas a partir do pensamento de Cavalcanti, ainda assim percebemos que o autor contribuiu para o entendimento da relação política-culto tendo colocado o acento na antropologia em sua reflexão política mais recente. Poderíamos acrescentar ainda a categoria teológica de *profetismo*, também presente nas reflexões de Cavalcanti⁵⁶¹. Como aspecto bíblico ímpar na relação entre política e culto, o profetismo não será um tema desenvolvido aqui, mas vale lembrar que o profeta ou profetisa é, conforme a tradição judeu-cristã, alguém chamado a denunciar a injustiça, questionar em função do Reino de Deus⁵⁶², o que implica em potencializar e estimular a capacidade crítica da Igreja.

⁵⁵⁶ Segundo o já mencionado Meslin, “não existe fé tão privada que não exerça qualquer influência sobre a sociedade. Além disso, sabemos todos que a religião não pode atingir o homem a não ser através das mediações culturais de seu tempo. Todo discurso sobre Deus e sobre o homem, isto é, toda teologia, é sempre um todo cultural elaborado pela história. Não existe religião que não se encarne em fiéis imersos em culturas particulares. Os laços que regem as relações entre religião e cultura são tão complexos quanto inevitáveis...”. Cf. MESLIN, M., **Fundamentos de antropologia religiosa**, p. 67. Sobre a relação etimológica entre cultura e culto religioso, cf.: EAGLETON, T., **A ideia de cultura**, p. 10. Uma orientação teológico-pastoral católica para a valorização das culturas pode ser encontrada em: CONSELHO PONTIFÍCIO DA CULTURA, **Para uma pastoral da cultura**, São Paulo: Paulinas, 1999. Nesta última obra, as questões sobre evangelização da cultura são abordadas logo na primeira parte do documento.

⁵⁵⁷ Cf. RUIZ DE LA PEÑA, J. L., **Una fe que crea cultura**, p. 32.

⁵⁵⁸ Cf. CAVALCANTI, R., **Cristianismo e política**, p. 232.

⁵⁵⁹ Grifo nosso.

⁵⁶⁰ Cf. RUBIO, A. G., **Unidade na pluralidade**, p. 105-106.

⁵⁶¹ Cf. CAVALCANTI, R., **A Igreja, o país e o mundo**, p. 89-94.

⁵⁶² Cf. CAVALCANTI, R., **A Igreja, o país e o mundo**, p. 90.

Isso se aplica tanto no momento específico da celebração comunitária, quanto no momento da militância política dos cristãos. Convém que isso se realize de modo constante e em contínua articulação entre os dois momentos no ser e no agir do cristão, cotidianamente.

Até aqui temos analisado no presente item a contribuição teológica dos protestantes no campo da política, a partir da qual tentamos perceber elementos de relação com a liturgia cristã. A tradição calvinista tem predominado especialmente nesta secção sobre política, mas é necessário fazer referência à teologia luterana. Temos a impressão de que, mesmo com nossas ressalvas, as teologias reformadas/calvinistas têm se destacado no diálogo com a sociedade civil e suas demandas mais imediatas. Possivelmente, no Brasil, a tradição luterana, por sua vez, não tenha assumido abordagens teológico-políticas incisivas no mesmo nível de outros países como na Europa. No entanto, não podemos deixar de explicitar um ou outro exemplo dessa rica tradição protestante, a partir do século XX.

Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), partindo de seu luteranismo na Alemanha, expôs em sua obra *Ética* a questão da não interferência do Estado em termos de decisões religiosas e de culto das Igrejas e religiões. Um governo conduzido por um cristão deve zelar pela ordem pública garantindo a pluralidade de cultos dentro da nação e esse respeito, segundo o autor, está no próprio cerne da missão cristã.

O ofício da autoridade como tal permanece neutro em matéria de religião e só pergunta pela sua própria tarefa. Por isso, jamais poderá promover a criação de uma nova religião sem dissolver-se a si mesmo. Protege todo culto que não solape o ofício da autoridade. Cuida que a pluralidade de cultos não provoque uma confrontação que coloque em risco a ordem do país. Conseguirá isso não pela proibição de um ou outro, e sim pela clara observância de sua própria tarefa governamental. Há de se mostrar então que o verdadeiro culto cristão não coloca em risco essa tarefa, antes lhe dá sempre de novo sua fundamentação⁵⁶³.

O autor ampliou essas considerações no campo mais amplo próprio da política, refletindo alguma passividade quando o assunto é a relação com a autoridade estabelecida na sociedade civil. Ele afirmou a *responsabilidade* do cristão perante Deus e perante o governo secular:

Onde esta responsabilidade for assumida na fé, ela terá força para o todo da polis. De acordo com a Escritura, não há um direito à revolução, mas há uma responsabilidade de cada um no sentido de não macular seu ministério e sua tarefa

⁵⁶³ BONHOEFFER, D., *Ética*, p. 193.

na *polis*. Desta forma, o indivíduo serve à autoridade, no melhor sentido, com sua responsabilidade⁵⁶⁴.

O sentido da postura de submissão à autoridade que Bonhoeffer defendeu nesta segunda citação está certamente atrelado à influência da opinião de Lutero em termos de governo e do que hoje chamamos de Estado, e o mesmo Lutero por sua vez buscava o fundamento disso no texto bíblico de Romanos 13,1ss. Segundo explica Paul Tillich⁵⁶⁵, tornou-se própria do estilo luterano uma histórica *não disposição* a qualquer tipo de revolução na Alemanha, levando alguns a até mesmo associarem o legado teológico de Lutero com a possibilidade e concretização do nazismo.

Ainda, sobre governo e os cultos, é importante ressaltar a pluralidade que o governante deve garantir em termos de culto e ainda mais se esse governante tem ligação com a fé cristã ou entendimento de um cristão. Relembre-se que o “verdadeiro culto cristão” deve apontar para a genuína tarefa do governo, que consiste justamente em oferecer e salvaguardar as liberdades para cultivar a Deus. Interessante notarmos uma dialética entre ação governamental/ política e ação litúrgica, isto é, como há uma relação intrínseca entre elas, desde que não caia numa “quebra” da ordem da nação.

Já na sua tese de doutorado sobre a comunhão dos santos na Igreja, Bonhoeffer⁵⁶⁶ deixava claro que uma das atribuições da comunidade que se reúne em torno da palavra na liturgia é justamente ser uma comunidade política. Mas é o chamado à palavra que reúne a comunidade⁵⁶⁷, não é a política que tem a força determinante do congregar. O autor ainda acrescentou que “a reunião é vontade de Deus e ação da comunidade não só entre comunidade e Deus, mas também entre comunidade e mundo”⁵⁶⁸. Portanto, Bonhoeffer também sustentou uma relação profunda entre culto e política, ainda que no mais das vezes de modo velado em suas afirmações. Disso compreendemos que, para o autor, a comunidade de fé expressa sua realidade política através do culto e não o inverso. Não existe política como culto a Deus que prescindia da celebração como ato de fé e como ato político da comunidade, esta que da liturgia e das Escrituras deve extrair suas

⁵⁶⁴ BONHOEFFER, D., *Ética*, p. 194.

⁵⁶⁵ Cf. TILLICH, P., *História do pensamento cristão*, p. 252-253.

⁵⁶⁶ Cf. BONHOEFFER, D., *A comunhão dos santos*, p. 180.

⁵⁶⁷ Cf. BONHOEFFER, D., *A comunhão dos santos*, p. 181.

⁵⁶⁸ BONHOEFFER, D., *A comunhão dos santos*, p. 184.

inspirações e diretrizes para uma participação na evangelização da política em seu contexto mais amplo.

3.5. Síntese conclusiva

Este capítulo buscou examinar, enunciar e explicar brevemente os caminhos das teologias cristãs ocidentais no embate contra o dualismo estabelecido entre dimensão cültica e dimensão sociopolítica da fé cristã, a partir da abordagem de alguns pensadores que apresentam credibilidade na pesquisa acadêmica.

Ao chegarmos a uma descrição do dualismo antropológico, percebemos que a mentalidade dualista concebe a realidade em sua pluralidade dimensional, mas com chave hermenêutica de exclusão e oposição, que *ontologizam* os aspectos da vida humana como se estes fossem *substâncias* contrapostas, como no caso da relação entre o sagrado e o profano. Dessa forma, o culto sagrado fica sem integração efetiva com as lutas no campo profano social e político, ou vice-versa.

O escopo de discussão da teologia litúrgica católica pós-conciliar reúne autores que certamente demonstraram sua preocupação em denunciar a prática litúrgica que não faz além do que empobrecer o verdadeiro sentido da liturgia cristã, ao acentuar discursos e práticas que ressaltam as injustiças sem estimular o enfrentamento dessa situação. Também na Igreja Católica, a reflexão de uma teologia política tem servido para amadurecer a discussão sobre ação política da Igreja para além das questões ideológicas e partidárias. Revela-se assim a face sagrada e cültica da vida política, ainda que, em última instância, a política não seja a primeira função do culto cristão e não tenha o poder de substituí-lo e, inversamente, seja a primeira função da política e da vida como um todo o *glorificar* a Deus e o *anunciar* o Evangelho de Cristo, imperativos básicos da fé cristã.

Também nas teologias protestantes, o dualismo antropológico entre culto e política tem sido enfrentado. Assim como alguns católicos, teólogos protestantes buscaram aprofundar uma *antropologia litúrgica*, a fim de integrar de modo vivo e fecundo a prática do culto com a realização da vida como um todo. As teologias protestantes que abordam o tema da política também estimulam a novos

horizontes de reflexão, como a tentativa de superação da ideia católica de *subsidiariedade*, assumindo outras perspectivas, como a tese de Dooyeweerd, a chamada *soberania das esferas*, apesar de algumas limitações que esse pensamento possa apresentar. Uma chave de leitura importante, mas nem sempre tão esclarecida pelos teólogos, sobretudo os protestantes, é a noção trinitária da fé cristã em sua incidência prática sobre a construção do pensamento social cristão. Seria importante não perdermos de vista que a celebração da Santíssima Trindade em nossa vida pode alimentar um horizonte de práticas que promovam uma organização social efetivamente justa⁵⁶⁹ conforme o ideal do reinado de Deus na mensagem viva de Jesus Cristo, assim como afirmou Fuellenbach: “participar na vida comunitária do Deus Triúno é o objetivo último da criação”⁵⁷⁰.

Reiteramos que o dualismo antropológico é uma estrutura de pensamento que sem dúvida tem sido enfrentada ao longo de boa parte da história cristã, mas perguntamos, sobre o momento atual de nossa pesquisa: o enfrentamento do dualismo representa em si uma real superação do mesmo, ou somente indica um rumo ainda distante da superação? Seria realizável tal superação do dualismo, quando nos defrontamos novamente com a realidade da relação culto e política nas Assembleias de Deus brasileiras? Que problematização poderá ser feita, que hipóteses poderão ser levantadas e que soluções concretas poderão ser propostas sobre a relação entre culto e política no assembleianismo brasileiro, à luz do enfrentamento do dualismo antropológico?

⁵⁶⁹ Para um aprofundamento das consequências sociais do reconhecimento trinitário na vida cristã, recomendamos: BOFF, L., **A Trindade e a sociedade**, Petrópolis: Vozes, 1986; CAMBÓN, E., **Assim na terra como na Trindade**, São Paulo: Cidade Nova, 2000.

⁵⁷⁰ FUELLENBACH, J., **Igreja: Comunidade para o Reino**, p. 21.

4

Superação do dualismo entre culto e política

Se no capítulo anterior, falávamos em *enfrentamento* do dualismo por parte dos teólogos cristãos, com o intuito de estabelecer uma antropologia integrada da articulação entre a celebração da fé e sua consequente prática sociopolítica, agora, neste capítulo, queremos propor um passo que transcenda a leitura estritamente teórica da teologia. Partimos do pressuposto de que o enfrentamento, para que se torne superação, não deve ser simplesmente teórico e conceitual, não obstante a importância desse horizonte para as reflexões acadêmicas e pastorais. Por si só, uma concepção dessas não é suficiente, a não ser por meio de um exercício prático que esteja internalizado na teoria. Entendemos que essa superação concretiza-se como exercício processual, um autêntico caminho a ser assumido, isto é, uma práxis existencial, dialogal, eclesial e relacional. No fundo, todo esse processo reflete também uma questão escatológica que será exposta no final do capítulo.

Dizemos isso sobre teoria e prática porque, por muitas vezes, a relação entre essas expressões do conhecimento também acaba sendo desfigurada por causa do influxo do dualismo. Se a própria teoria que pretende enfrentar o dualismo não conseguir ser articulada de forma epistemologicamente satisfatória e integrada com sua respectiva práxis e com suas categorias locais de pensamento, essa teoria terminará por reforçar a práxis dualista. Assim, essa práxis, inversamente, reduzirá a teoria a mero discurso elucubrador dos dilemas antropológicos, o que faria não mais do que acentuar tais dilemas reduzindo-os ao estado de insolúveis.

Em certo diálogo realizado em 1972, Michel Foucault e Gilles Deleuze apresentaram uma discussão sobre a articulação entre teoria e prática para a transformação da realidade, sobretudo das relações de poder nas sociedades capitalistas. As inter-relações entre teoria e prática são complexas, fragmentárias. Portanto, já não cabe mais polarizar essas inter-relações por meio de ideias segundo as quais se perceberia a prática como simples aplicação da teoria ou a prática como mera inspiração da teoria⁵⁷¹. Segundo esses filósofos, a prática é um

⁵⁷¹ Cf. FOUCAULT, M.; DELEUZE, G., Os intelectuais e o poder, In: FOUCAULT, M., *Microfísica do poder*, p. 129.

conjunto de revezamentos de uma teoria à outra, e a teoria um conjunto de revezamentos de uma prática à outra⁵⁷².

Consequentemente, o intelectual torna-se alguém que, nessa perspectiva, será mais do que simples representante de determinada escola de pensamento. Por outro lado, ele cada vez mais precisará redescobrir-se como alguém de quem as massas não tanto necessitarão para se tornarem *conhecedoras* da realidade. O intelectual, que articula entre teorias e práticas, deverá saber-se como alguém capaz de perceber os bloqueios impostos pelo sistema de poder e assim pronunciar a verdade que não é exclusivamente dele, mas de todos os que a sabem, mas não possuem posição para falar. Precisamente nesse sentido, *a teoria é uma prática*, quer dizer, a coragem da reflexão em certos contextos será revelada como prática de luta contra poderes e dominações que subjugam os mais fracos e tiram-lhes suas condições de expressarem a verdade⁵⁷³.

A questão que levantamos em nossa pesquisa diz respeito a um problema cuja solução não será estabelecida com simples alterações conceituais ou com mera revisão teórica de determinadas doutrinas do segmento religioso estudado, ou ainda, com uma simples troca das lideranças eclesiais do momento por outros líderes com pensamento mais integrado. O dualismo antropológico, enquanto estrutura mental e de práticas, deve ser enfrentado continuamente, por meio de uma práxis concreta que exercite de modo diário determinada experiência de Deus. O horizonte dessa práxis é essencialmente *escatológico*, como já afirmado antes.

No âmbito do pentecostalismo assembleiano, o dualismo precisa ser superado a partir do enfrentamento contra determinadas lógicas e práticas de poder e de mercado que esse grupo foi assumindo nos campos institucional, litúrgico e político. Nossa tese defende que a superação do dualismo é um longo caminho, que deve ser percorrido contínua e ininterruptamente pelos cristãos, à luz das experiências do Evangelho e na força do Espírito Santo. Nossa pesquisa oferece uma contribuição no sentido de esclarecer uma possível descrição desse caminho desde a realidade concreta e histórica das Assembleias; não só pela

⁵⁷² Cf. FOUCAULT, M.; DELEUZE, G., In: FOUCAULT, M., **Microfísica do poder**, p. 130.

⁵⁷³ Cf. FOUCAULT, M.; DELEUZE, G., In: FOUCAULT, M., **Microfísica do poder**, p. 131-132.

revelação de um *ideal*, como também pela denúncia e exposição de situações do contexto *real* as quais têm impedido o crescimento saudável das Igrejas.

Considerando as questões levantadas, lembramos o filósofo Jean-Marie Guyau, quando afirmou que “o dualismo, a separação entre os espíritos e os corpos, afirmando-se sempre mais, torna-se uma separação dos poderes”⁵⁷⁴. Levando essa afirmação às suas consequências práticas, pode-se dizer que a vida cristã assumida em uma relação dualista entre a liturgia e a esfera sociopolítica acarreta, em primeiro lugar, uma excessiva espiritualização das questões sociais, inclusive no âmbito do Estado, por outro lado, uma excessiva politização das questões espirituais no campo da celebração. Os interesses humanos, nem sempre empenhados em uma causa justa, podem perverter, por conseguinte, as funções da participação política e do culto cristão⁵⁷⁵.

A celebração cristã, quando vivenciada de modo dualista em relação às realidades sociais, perde sua força de transmissão integral da fé e sua coerência com o Evangelho. Diante disso, surge a questão: como poderão as Assembleias de Deus brasileiras, tendo em vista seu itinerário histórico, encontrar um caminho de superação do dualismo antropológico entre culto e dimensão sociopolítica?

Habermas questionou certa vez: “Os grupos que possivelmente colocam em questão de modo *passivo* o cumprimento de funções importantes do sistema são idênticos àqueles que podem *agir* de modo politicamente consciente em situações de crise?”⁵⁷⁶. Ações politicamente conscientes delineiam um ideal para o Reino de Deus. Ações liturgicamente integradas com a totalidade da vida delineiam, igualmente, um horizonte notável para o anúncio do Evangelho. Por isso, é importante indagar: qual o potencial de grupos pentecostais como as Assembleias de Deus em face de uma concepção ampla de política⁵⁷⁷? O culto, tal como vivenciado pelo assembleianismo brasileiro, apresenta condições de ser um diferencial no processo de transformação social?

⁵⁷⁴ GUYAU, J.-M., **A irreligião do futuro**, p. 140.

⁵⁷⁵ Como temos observado, o altar da Igreja pode servir como cenário para negociações que envolvem indicações eleitorais, assim como a participação da Igreja na política partidária pode servir como suporte para a defesa de pautas do interesse de grupos majoritários da sociedade, em detrimento de outros interesses em jogo.

⁵⁷⁶ HABERMAS, J., **Teoria e práxis**, p. 33. Grifos nossos.

⁵⁷⁷ O que a instituição assembleiana alega ser participação política, como vimos, transparece uma concepção muito reduzida de política, isto é, um corporativismo com roupagem política.

Já temos compreendido o problema do dualismo antropológico que, com seus modos, dissocia teoria e práxis, os sentidos do espiritual e do material, uno e múltiplo, sagrado e profano, Igreja e sociedade civil, liturgia e política, e assim por diante. Mais do que simples distinção, o dualismo fragmenta a realidade, desintegra as práticas sociais, religiosas, profissionais e técnicas, como também desarticula as relações entre as pessoas, inclusive no âmbito eclesial, por meio de olhares pautados na lógica de separação e de exclusão dos diferentes.

A visão acerca da humanidade fica distorcida pela compreensão dualista do mundo o qual se desfigura em mera mundanidade, mundanismo, profanidade, como sinais negativos e dimensões consideradas inferiores da vida. Enquanto o dualismo *desfigura* a realidade, por sua vez a integração *transfigura* e ilumina de maneira global o mundo e o humano, a sociedade, o cosmos e a religiosidade.

Em nosso itinerário de busca por superação do dualismo, será importante estabelecer certos elementos que constituam uma reflexão integrada de teoria e prática em horizonte teológico. Faremos duas breves reflexões iniciais, a primeira sobre a *liturgia da Igreja* e a segunda sobre a *liturgia do mundo*, sendo essas reflexões, no seu conjunto, uma recapitulação, síntese e reintegração de alguns elementos teóricos apresentado no capítulo anterior.

Após essas considerações ainda introdutórias e preambulares, vamos expor o que chamaríamos de *lógicas* do assembleianismo brasileiro. Nesse item, pretendemos identificar com mais propriedade, com um proveitoso diálogo entre as ciências humanas, alguns apontamentos dos problemas e potencialidades gerais que perpassam o segmento religioso em foco. Faremos, assim, uma análise dos condicionantes gerados pelo dualismo na antropologia assembleiana, no que diz respeito à relação entre culto e dimensão sociopolítica.

Os dois últimos itens do capítulo pretendem elencar uma perspectiva cristã articulada de culto e política, começando por alguns conceitos relevantes como a mistagogia, o dom e o acontecimento. E assim, destacaremos, ao fim da pesquisa, alguns critérios teológicos para uma perspectiva ou experiência pentecostal integrada.

4.1.

Liturgia da Igreja: O sagrado contém o profano

A liturgia cristã, como já vimos, recapitula e atualiza a história dos eventos salvíficos. Na e pela liturgia, a história é transfigurada em história da salvação. Segundo Balthasar, a própria noção de tempo é transfigurada para quem acolheu a graça e a salvação de Jesus Cristo.

O tempo, ou é tempo real, em que o homem encontra a Deus e recebe dele a sua vontade, ou é tempo irreal, perdido e decrépito, tempo como contradição da finitude consigo mesma, como promessa que não se cumpre, como âmbito que não se satisfaz com nada, como transcurso que não flui diante de nada. É o tempo do pecado e dos pecadores, o tempo em que não se pode encontrar a Deus, porque o homem foge de seu encontro; o tempo que se converte para o homem em penalidade⁵⁷⁸.

O tempo é percepção e categorização humanas, pela via dos sentidos naturais e da racionalidade, mas não se esgota nisso.

O ser humano possui, por sua vez, seu tempo específico; pode-se dizer que, de certo modo, o batimento de seu coração é o ritmo interior de seu tempo, no qual mais uma vez o orgânico e o psíquico e espiritual chegam a uma misteriosa síntese que, por sua vez, se coloca dentro da grandeza do universo, e também no patrimônio comum da história. A via da humanidade, que chamamos história, é uma modalidade particular do tempo. Tudo isso está presente na liturgia e na específica modalidade com a qual ela se relaciona com o tempo⁵⁷⁹.

Se tudo isso está presente na liturgia, o tempo litúrgico não opõe diametralmente o sagrado ao profano, como na visão dualista. A experiência litúrgica é totalizante, integrando tempo e espaço⁵⁸⁰, pois “o mundo está presente no culto”⁵⁸¹. A fé celebra a vida e a vida celebra a fé⁵⁸².

O tempo litúrgico também se expressa pela transfiguração do tempo presente através da experiência de *anamnese*, em que fazemos memória viva da pessoa e da obra de Cristo. O conceito de *anamnese* é assim descrito por Meslin:

Ela é também ação ritual de um memorial célebre num tempo litúrgico durante o qual o homem se lembra das ações divinas de que ele se beneficiou. Quer se trate de ações míticas ou de benefícios “históricos” concedidos pela divindade, a lembrança deles é reativada pelo memorial que manifesta profundamente o desejo

⁵⁷⁸ BALTHASAR, H. U., **Teologia da história**, p. 34.

⁵⁷⁹ RATZINGER, J., **Introdução ao espírito da liturgia**, p. 82.

⁵⁸⁰ Cf. RATZINGER, J., **Introdução ao espírito da liturgia**, p. 82.

⁵⁸¹ ALLMEN, J.-J., **O culto cristão**, p. 44.

⁵⁸² Como no exemplo de uma festa de quinze anos, conhecida celebração que, quando realizada por uma família cristã, os participantes compreendem que se celebra a Deus pela vida da aniversariante, como também se celebra a vida da aniversariante como dádiva de Deus aos presentes.

do ser humano de vencer o tempo que foge inexoravelmente para unir sua existência a um tempo no qual Deus intervém⁵⁸³.

A anamnese litúrgica liga o passado e o presente, lembrança e realização, de forma harmoniosa, integral, una⁵⁸⁴. Não se trata de apenas cumprir um preceito ou de seguir um exemplo. Trata-se de uma dinâmica proporcionada pela ação do Espírito de Deus na atividade litúrgica da Igreja, e em cada fiel individualmente. Na anamnese litúrgica, “a memória age então como um fermento de libertação dos limites espaçotemporais e como um fator de retorno à unidade, ajudando o homem a superar a multiplicidade das escravidões pessoais”⁵⁸⁵.

Não podemos esquecer a dimensão escatológica, lembrando que a celebração cristã também “é o lugar e o momento por excelência de manifestação do futuro no presente”⁵⁸⁶. Ela deve expressar e atualizar “o significado da história sagrada enquanto meta futura”⁵⁸⁷.

Consequentemente, o culto cristão apresenta uma dialética entre o *passado* no presente e o *futuro* no presente. Essa dialética densa e totalizante não significa uma visão hegeliana de história associada a uma espécie de “totalidade homogênea”⁵⁸⁸ das realidades. A dialética de que falamos aqui representa um processo que, no todo da vida cristã, torna o tempo presente alimentado pela fé que atualiza e realiza a ação salvífica novamente na liturgia. Por outro lado, pela mesma liturgia, antecipa-se a glória vindoura, enriquecendo o agir no presente, conforme a imagem de Cristo.

Embora não seja sua função fundamental, a autêntica experiência cristã de culto pode conduzir a Igreja a uma leitura mais abrangente do que seja sagrado e agraciado por Deus em todos os aspectos da vida, religiosos ou seculares, com um movimento que podemos caracterizar como liturgia do mundo. Nossa proposta articula liturgia da Igreja e liturgia do mundo para o enriquecimento das experiências dos cristãos no caminho da superação do dualismo antropológico⁵⁸⁹.

⁵⁸³ MESLIN, M., **Fundamentos de antropologia religiosa**, p. 385.

⁵⁸⁴ Cf. MESLIN, M., **Fundamentos de antropologia religiosa**, p. 392-393.

⁵⁸⁵ MESLIN, M., **Fundamentos de antropologia religiosa**, p. 413.

⁵⁸⁶ ALLMEN, J.-J., **O culto cristão**, p. 95.

⁵⁸⁷ MALDONADO, L., **A ação litúrgica**, p. 238.

⁵⁸⁸ Cf. LAZARUS, S., **Antropologia do nome**, p. 108.

⁵⁸⁹ O que temos enfatizado no presente item parece aplicar-se com muito mais precisão em religiões tipicamente sacramentais como o catolicismo romano. Pode-se dizer que a noção de sacramentalidade não possui o mesmo espaço nos protestantismos e pentecostalismos, se bem que nestes últimos o aspecto sacramental seja identificável ao menos no nível de pentecostalismo

4.2.

Liturgia do mundo: O profano contém o sagrado

São muito tênues as linhas divisórias entre os conceitos de sagrado e profano. Segundo Kolakowsky, “as realidades do mundo possuem a dimensão do sagrado. Experimentá-las significa viver o cristianismo”⁵⁹⁰. O autor questiona: se ela assumisse uma concepção de sagrado que exclui o profano, a Igreja não cometeria “suicídio”⁵⁹¹? Uma resposta coerente com a fé apresenta-se como, já temos indicado, no pensamento de Maldonado:

Se é certa a doutrina católica da deificação agraciante de nossas ações livres pela “moção divina”, então não haverá nenhuma esfera ou âmbito profano coexistindo com a esfera ou âmbito sagrado – o litúrgico-sacramental –, como com algo separado, distinto e paralelo. A esfera do litúrgico-sacramental pode ser entendida como uma forma particular dentro da esfera mais ampla constituída por essa graça sempre oferecida e sempre ativa⁵⁹².

Cada ação litúrgica é uma ação pontual que incide sobre todas as demandas vitais do cristão celebrante, e também é manifestação local e específica de uma realidade imensurável, presente em todas as partes do mundo: a graça de Deus. Essa realidade mais ampla é o que Karl Rahner chamaria de “liturgia do mundo”⁵⁹³.

O que chamamos de Igreja, que chamamos de história oficial e explícita da revelação e, portanto, o que chamamos de sacramentos não passam de eventos particularmente marcantes, eventos que se manifestam de forma clara e tangível, que integram uma história da salvação que se identifica com a vida do homem em sua totalidade⁵⁹⁴.

Independente do local ou de circunstâncias, as ações que refletem a bondade, a liberdade, a gratuidade, a recepção humilde de uma dádiva, constituem sempre manifestações da liturgia do mundo. A profanidade nunca o é em sentido absoluto, pois carrega a presença difusa e misteriosa de seu Senhor e Criador.

popular. Nos credos oficiais de Igrejas pentecostais, geralmente não há menção de elementos efetivamente sacramentais, conforme o entendimento tradicional da questão.

⁵⁹⁰ KOLAKOWSKY, L., **Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas**, p. 84. (Tradução nossa).

⁵⁹¹ Cf. KOLAKOWSKY, L., **Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas**, p. 86. (Tradução nossa).

⁵⁹² MALDONADO, L., **A ação litúrgica**, p. 16.

⁵⁹³ Cf. MALDONADO, L., **A ação litúrgica**, p. 16-20.

⁵⁹⁴ RAHNER, K., **Curso fundamental da fé**, p. 476.

Se o Deus de Jesus Cristo não é pura transcendência no sentido gnóstico nem pura imanência no sentido panteísta, mas é Deus transcendente-imanente, então a vida cristã permeada pela graça divina buscará irradiar em cada experiência e em cada relação uma síntese entre liturgia cristã e liturgia do mundo, sem o dualismo natureza x graça.

Mesmo assim, nenhum indivíduo está plenamente isento de se fechar à gratuidade divina. Essa tentação ocorre de fato com todos, inclusive com os interlocutores e representantes diretos das instituições religiosas, como os líderes de denominações cristãs enquanto grupos sociais histórica e culturalmente constituídos.

Apresenta-se diante das Igrejas um permanente desafio: a tentação da hegemonia⁵⁹⁵ e da manutenção de determinado *status quo* para benefício exclusivista da instituição religiosa. Algumas considerações relacionam a hegemonia com o dualismo antropológico.

Temos constatado que a pretensão de hegemonia presente nas religiões alimenta-se do dualismo antropológico. No âmbito do culto, a pretensão de hegemonia manifesta-se no empenho por um culto *puro*, ou seja, desvinculado das questões cotidianas, principalmente as questões políticas. No âmbito da política, o dualismo manifesta-se nas relações mantidas especialmente pelos líderes religiosos com os poderes políticos constituídos, em vista de benefícios para suas denominações, benefícios esses os mais variados.

Como se vê, a pretensão de hegemonia e o dualismo antropológico alimentam-se mutuamente, não permitindo, ao final, que as dimensões cültica e política expressem de modo pleno as dinâmicas da fé. Só uma efetiva superação do dualismo com a correspondente superação da lógica da hegemonia, numa linha de diálogo ecumênico e inter-religioso, permitirá que se rompa, tanto na prática (hegemonia) quanto na teoria (dualismo), com as lógicas de exclusão.

⁵⁹⁵ Cf. a discussão sobre hegemonia cristã no Brasil, tomando como exemplo o âmbito do ensino religioso: ALBUQUERQUE, B. S.; SOUZA, M. A. S., Um “evangelho” sob suspeita: A intolerância religiosa como antievangelho, In: CABRAL, B. M.; ALBUQUERQUE, B. S.; BRITO, G. F. L. (Orgs.), **Religião não se discute?**, p. 313-315. O conceito de hegemonia foi criado dentro da tradição marxista para pensar as configurações sociais em contextos históricos distintos, desde Gramsci, passando por diversas nuanças e notáveis transformações que até o momento de nossa pesquisa têm sido discutidas em torno do pensamento de Chantal Mouffe e Ernesto Laclau. Cf. ALVES, A. R. C., **O conceito de hegemonia: De Gramsci a Laclau e Mouffe**, In: Lua Nova, n. 80, São Paulo: CEDEC, 2010, p. 71-96.

Nesse âmbito, para Gramsci, que foi o primeiro articulador do conceito de hegemonia, é real a possibilidade de a Igreja tornar-se Estado em conflito com uma sociedade civil laica ou de tendência laicizante.

A divisão dos poderes e toda a discussão havida para sua efetivação e a dogmática jurídica derivada de seu advento constituem o resultado da luta entre a sociedade civil e a sociedade política de um determinado período histórico, com certo equilíbrio instável entre as classes, determinado pelo fato de que certas categorias de intelectuais (a serviço direto do Estado, especialmente a burocracia civil e militar) ainda estão muito ligadas às velhas classes dominantes. Verifica-se assim, no interior da sociedade, aquilo que Croce define como o “conflito perpétuo entre Igreja e Estado”, no qual a Igreja é tomada como representante da sociedade civil em seu conjunto (embora dela seja apenas um elemento cada vez menos importante) e o Estado como representante de toda tentativa de cristalizar permanentemente um determinado estágio de desenvolvimento, uma determinada situação. Nesse sentido, a própria Igreja pode se tornar Estado e o conflito pode se manifestar entre sociedade civil laica e laicizante e Estado-Igreja (quando a Igreja se torna uma parte integrante do Estado, da sociedade política monopolizada por um determinado grupo privilegiado, que incorpora a Igreja para melhor defender seu monopólio com o apoio daquela área da sociedade civil representada pela Igreja)⁵⁹⁶.

As Igrejas, diante de situações de injustiça social e de dominação, são convidadas a repensarem suas posturas perante a realidade social e política. O chamado de Cristo é também para a transformação de estruturas sociais perversas, que negam a alteridade e que em grande medida manifestam-se no pensamento que defende uma contraditória “apologia da ordem das coisas”⁵⁹⁷.

Para que encontremos definitivamente o caminho para a superação do pensamento dualista, temos proposto em nossa pesquisa a identificação de algumas lógicas ressaltadas no assembleianismo brasileiro. Assim, com essa identificação, denunciaremos os problemas que não permitem que esse segmento religioso avance para a concepção integrada de humanidade, problemas tais que fazem reproduzir e alimentar o dualismo antropológico.

4.3. As lógicas do assembleianismo brasileiro

No caso das Assembleias de Deus no Brasil, desde sua crescente polarização entre Missão e Madureira, sobretudo na segunda metade do século

⁵⁹⁶ GRAMSCI, A., *Cadernos do cárcere*. Volume três, p. 238.

⁵⁹⁷ LUKÁCS, G., A consciência de classe, In: LUKÁCS, G., et al., *Estrutura de classes e estratificação social*, p. 17.

vinte, os diversos grupos de Igrejas, ministérios, campos regionais ou convenções de pastores ou de Igrejas foram assumindo pautas e práticas na política partidária. Em meio a essa trajetória, temos diversos processos concomitantes, a saber: algumas polarizações, tanto que, enquanto realizávamos a presente pesquisa, esse processo interno da instituição produziu mais um polo desde seus conflitos históricos, uma nova convenção nacional estabelecida pela Assembleia de Deus em Belém do Pará⁵⁹⁸; a fundamentação de um discurso predominantemente reacionário e conservador dos políticos e líderes que representam a instituição na esfera secular, nos meios de comunicação; a influência de ações e discursos de natureza neopentecostal e neoliberal sobre a liturgia e a consciência dos assembleianos no Brasil, embora estes geralmente não se identifiquem como neopentecostais; burocratização e profissionalização do exercício de funções importantes no corpo eclesial, tanto em termos de liturgia quanto de gestão.

Nesse contexto, sem dúvida, algumas lógicas, racionalidades, irracionalidades e vícios perpassam de modo *sui generis* a história do assembleianismo brasileiro. O chamado *ethos sueco-nordestino*⁵⁹⁹ contribuiu de forma privilegiada para formatar práticas e posturas teológico-pastorais características de um campo de batalha onde se disputam tanto “almas perdidas” sem salvação quanto os cristãos batizados em busca de uma *carreira* ministerial. Essa formação foi ocorrendo embebida na influência de um autoritarismo patrimonialista e machista, embora o protagonismo feminino tenha sido imprescindível para a trajetória das Assembleias de Deus brasileiras.

As primeiras questões que levantaremos como lógicas do assembleianismo brasileiro referem-se ao problema do *poder* na instituição religiosa. Outras questões serão abordadas em um segundo eixo temático, a saber, os problemas de *mercado*. Compreendemos que, no segmento estudado, os conflitos e confrontos são reais e patentes, apesar de que muitas vezes não sejam explicitados. Embora as questões referentes ao poder e ao mercado sejam temas vastamente desenvolvidos em outras pesquisas, nossa contribuição aqui tem sido perceber essas situações no contexto da articulação antropológica da realidade do culto com

⁵⁹⁸ Cf. a introdução do capítulo 2 de nossa pesquisa.

⁵⁹⁹ Aqui, a expressão de um *ethos sueco-nordestino* está relacionada com uma noção eclesiológica de autonomia das congregações, descentralização do poder e busca por avivamento espiritual. Esses elementos entraram em tensão com outros processos internos, de centralização, caudilhismo e disputa por campos de Igrejas, por exemplo.

as exigências sociopolíticas do Evangelho. De início, vale observar que as relações no interior do campo religioso não são simples de examinar, pois estão repletas de ambiguidades e paradoxos. Segundo Marina Correa, por exemplo, os “laços fraternos”, que supostamente unem uma tão fragmentada denominação evangélica, podem por certo ocultar ou mesmo “disfarçar os conflitos internos pelo monopólio político, do poder religioso entre os ministérios”⁶⁰⁰.

Conforme nossa análise, o discurso de instituições assembleianas converge com o propósito de estabelecer e fazer crescer a quantidade de parlamentares que as representem no debate político e no exercício do poder público. Dessa maneira, a chamada bancada evangélica no Congresso Nacional pode ser compreendida como a tentativa de ser uma finalidade em si mesma⁶⁰¹.

Parlamentares são reconhecidos pelos membros das Igrejas, e depois são eleitos com grande ajuda das comunidades assembleianas a partir do próprio ambiente do culto, inclusive por meio de manifestações extáticas e carismáticas. Alegam-se revelações do Espírito Santo, expressando nesse contexto os desejos subjetivos dos líderes, isto é, os pastores-presidentes⁶⁰².

As questões que se desenvolvem a partir de um culto que promove experiências carismáticas, algumas delas com consequências eleitoreiras, são muito interessantes. Por outro lado, o exercício do poder por parte dos que se dizem chamados por Deus para representar as Assembleias apresenta-se não raro como um caminho difuso e, por vezes, distante de propostas cristãs dignas da liturgia do mundo.

Seria, portanto, coerente afirmar que o poder de Deus buscado e interpretado na liturgia da Igreja é também transfigurável em poder humano para reivindicar os direitos da sociedade civil, em vista da “justiça política”⁶⁰³?

Sem dúvida, a oração cultual ou litúrgica, que implora a recuperação da saúde dos enfermos, tem sido uma experiência recorrente em toda a tradição cristã. Assim, expectativas de milagres e sinais prodigiosos são geradas na comunidade de fé⁶⁰⁴. Por que essas orações nem sempre se convertem em práticas cidadãs conscientes da responsabilidade social do cristão, para buscar melhorias

⁶⁰⁰ CORREA, M., *Assembleia de Deus*, p. 247.

⁶⁰¹ Cf. CORREA, M., *Assembleia de Deus*, p. 268.

⁶⁰² Cf. CORREA, M., *Assembleia de Deus*, p. 268.

⁶⁰³ Para melhor compreensão do termo, indicamos: HÖFFE, O., *Justiça política*, p. 37-53.

⁶⁰⁴ Cf. BOROBIO, D., *Sacramentos e cura*, p. 82.

nos hospitais públicos, não se buscando a cura *apenas* pela imposição de mãos do sacerdote? Por outra parte, por que certas participações das Igrejas no campo político não glorificam a Deus nem correspondem àquilo que se celebra?

É possível que, apesar do dualismo, as orações e cultos em busca de cura e libertação dos males da vida sejam também denúncias e protestos contra a ausência do Estado e de políticas públicas eficientes para a sociedade civil, sobretudo entre as camadas mais pobres. Dessa forma, também é possível que o dualismo antropológico e a insatisfação cotidiana das classes populares alimentem-se mutuamente e estejam em constante relação nos âmbitos cúltico e político das Igrejas. A inflação do número de pentecostais e neopentecostais eleitos na política partidária brasileira desde a década de 1980 também pode estar implicada, isto é, tal crescimento numérico pode ser analisado como fruto da relação entre mentalidade dualista e insatisfações populares.

Se essas possibilidades confirmarem-se, ficará evidente que a busca dos cultos pentecostais e neopentecostais e suas consequências eleitorais formam uma espécie de enfrentamento popular contra certas situações de injustiça social. No entanto, isso não representa, por si, que se tenha chegado a uma antropologia integrada, pois a visão dualista não é superada dessa maneira. Assim sendo, importa observarmos mais atentamente as lógicas do assembleianismo, e então prosseguiremos em nosso caminho de superação do dualismo antropológico.

Voltando à questão da cura divina, de acordo com Borobio⁶⁰⁵, o primeiro elemento implicado na dimensão curativa do culto cristão é a abertura à graça de Deus. Embora essa afirmação seja teologicamente acertada, ela carece de um desdobramento prático fundamental. A graça de Deus não é restrita exclusivamente à Igreja nem a sua liturgia específica. Esse favor divino deve ser transbordado também nas relações interpessoais, no desenvolvimento individual e social, na luta pelo direito dos pobres, como indicam as Escrituras e a grande tradição cristã.

Uma lógica do assembleianismo brasileiro, do ponto de vista de seu desenvolvimento histórico, consiste na vivência de um culto aberto à participação comunitária de mulheres e homens diversos, ligados a alguns estratos sociais, especialmente os mais pobres. Todavia, o culto assembleiano não se concretizou

⁶⁰⁵ Cf. BOROBIO, D., **Sacramentos e cura**, p. 125.

plenamente como “guardião da pluralidade”⁶⁰⁶. Com o crescimento da burocratização e da profissionalização da liturgia, as formas de *empoderamento*, outrora direcionadas em chave de inclusão dos diferentes na assembleia litúrgica⁶⁰⁷, a partir de determinado período passam ao *status* de pertença a determinada Igreja (matriz, catedral) e/ ou grupo político-partidário, por vezes de modo explicitamente excludente ou exclusivista. Isso quer dizer que houve uma transição no modo como acontecem os processos e potenciais de empoderamento das classes populares nas Assembleias de Deus.

Nesse horizonte de inclusão-exclusão, cremos que não há o político sem o religioso *strictu sensu*, isto é, existe relação política sempre que se estabelece algum tipo de “religação” ou ligação entre as pessoas ou grupos que partilham de uma causa ou de pressupostos comuns⁶⁰⁸. Essa compreensão pode ainda se desenrolar, inversamente, na afirmação de que o sagrado ou o religioso ocupa um lugar não rejeitável na estrutura política⁶⁰⁹.

Na origem do poder político, o qual é sempre uma relação⁶¹⁰, existe a necessidade de se assegurar a proteção de certos valores⁶¹¹, sendo garantida tal proteção ao corpo social por meio do chefe ao qual se submete o grupo. Para evitar um falso entendimento desse assunto, é bom lembrar que a política essencial é aquela que permite, oportuniza ou possibilita a saída de si mesmo para os outros. Um discernimento evocado por Charles de Péguy afirmou que “tudo começa no místico e tudo acaba no político”⁶¹². Logo, o encontro místico com Deus mediado no encontro com outras pessoas revela-se como direção política da mística. E, também, a prática política que reconhece o outro no seu valor de sujeito certamente pode ser avaliada contendo alguma dose de mística em perspectiva cristã.

Nessa mesma direção, Maffesoli faz-nos pensar a nossa relação entre culto e política com as seguintes palavras: “simultaneamente, a perda no outro cria o

⁶⁰⁶ MAFFESOLI, M., **A transfiguração do político**, p. 45.

⁶⁰⁷ Apesar das polêmicas em relação à oportunidade de participação litúrgica e ao reconhecimento ministerial de mulheres e jovens e em relação à recepção de membros de outras Igrejas quando já possuem cargo eclesial elevado (presbíteros, evangelistas e pastores).

⁶⁰⁸ Cf. MAFFESOLI, M., **A transfiguração do político**, p. 39.

⁶⁰⁹ Cf. MAFFESOLI, M., **A transfiguração do político**, p. 40.

⁶¹⁰ Cf. BOFF, L., **Homem: Satã ou anjo bom?**, p. 68.

⁶¹¹ Cf. MAFFESOLI, M., **A transfiguração do político**, p. 39.

⁶¹² PÉGUY, C., apud MAFFESOLI, M., **A transfiguração do político**, p. 44. Cf. também MAFFESOLI, M., **O tempo retorna**, p. 31.

Outro e a renúncia a este Outro cria ‘o outro’ que é a sociedade”⁶¹³. Partindo dessa reflexão, acrescentamos que, quando se busca a cura das enfermidades na Igreja, com uma mentalidade dualista, provavelmente o fiel *perde-se* na figura do curador carismático, enxergando o Outro divino apenas nesse curador. Esse fato gera também a perda de capacidade de se perceber o outro enquanto sociedade, pois a religião tem esse potencial catalisador e transfigurador da realidade secular, isto é, a religião pesa sobre as decisões dos indivíduos e sobre sua forma de percepção do mundo⁶¹⁴. A renúncia ao aprisionamento do Outro divino à religião particular, então, seria fundamental para a revelação do outro social, com todas as suas demandas e necessidades. Urge assim a interessante indicação segundo a qual “o outro é o vestígio do Outro”⁶¹⁵.

Verificamos, portanto, que se torna muito tênue a linha divisória entre o simples reconhecimento de uma autoridade e a sacralização da mesma. Sem dúvida, a cristalização da mentalidade dualista acentua e corrobora essa dificuldade. Considerando tal estrutura psíquica, podemos inferir que dela podem provir diversas formas de abusos de poder e autoritarismos, inclusive perpassando a articulação entre a fé celebrada e a vida cotidiana.

As configurações do poder e do mercado expressas na interface entre liturgia e prática sociopolítica decorrem da maneira como cada cristão aprende a enxergar o outro, como cada Igreja percebe os outros, como cada discurso (institucional ou não) vai discernindo a proximidade dos outros. O outro representa uma ameaça? Conseguiremos evocar a dignidade do “outro como outro”⁶¹⁶? O outro deve ser compreendido como um mal a ser eliminado ou um deus a ser obedecido acriticamente?

Não basta para a fé cristã que a política seja *religiosa*, no sentido de estar aberta para fazer ligação apenas entre os que partilhem dos mesmos ideais do cristianismo, portanto, quando os outros concordam conosco. O grande desafio das Igrejas tem sido a difícil abertura ao mundo, com coragem e discernimento. A experiência de Deus possui caráter totalizante, mas não totalitário.

⁶¹³ MAFFESOLI, M., *A transfiguração do político*, p. 43.

⁶¹⁴ Cf. RÉMOND, R., *O século XIX*, p. 164.

⁶¹⁵ LÉVINAS, E., apud FORTE, B., *A teologia como companhia, memória e profecia*, p. 23.

⁶¹⁶ RUBIO, A. G., *Elementos de antropologia teológica*, p. 153.

No caso específico assembleiano, descobrir-se como a mais numerosa denominação evangélica na primeira década do século XXI pode estabelecer possibilidades tanto de serviço ao povo, quanto, em contrapartida, de superioridade arrogante com uma roupagem aparentemente piedosa e evangelizadora. Além dessa ambiguidade, o mais problemático é perceber que as Assembleias não conseguiram evoluir em um horizonte antropológico integrado.

É fácil olvidar-se da autocrítica, exatamente no momento em que o mau uso do poder é denunciado apenas no outro, visto como adversário⁶¹⁷ ou inimigo, como um concorrente a ser vencido na disputa e, se possível, eliminado de cena. Essa tendência nos assembleianismos será examinada a seguir.

4.3.1.

Poderes em disputa, democracia e valorização de pessoas

De fato, não se deveria caracterizar o poder apenas com categorias de coerção e de repressão, embora estas sejam pertinentes inclusive com inspiração nas relações religiosas entre pastor e rebanho⁶¹⁸. Acertadamente, Foucault demonstrou que o poder só é reconhecido pelo corpo social porque parece *razoável* obedecê-lo, em uma complexa escala de relações com o prazer, o saber e o discurso⁶¹⁹. Além disso, dentro das relações de poder, é gestada a formulação da verdade. Não existe verdade fora do poder ou verdade sem poder⁶²⁰.

Convém apontar, conforme Foucault e Deleuze, que o poder é exercido onde ele existe, e embora não se saiba exatamente sobre todos os que o detém, sabe-se quem, no momento, não o possui⁶²¹. É provável que um dos atributos do poder seja o fato de que o mesmo não é neutralizado jamais, existe uma circulação do poder, ele se exerce em rede, nunca por indivíduos absolutamente isolados⁶²².

⁶¹⁷ Cf. FOUCAULT, M., **Microfísica do poder**, p. 42.

⁶¹⁸ A analogia da relação entre pastor e rebanho serviu de inspiração para Michel Foucault desenvolver diversas questões sobre repressão e a figura do policial. Cf. AYUB, J. P., **Introdução à analítica do poder de Michel Foucault**, p. 87.

⁶¹⁹ Cf. FOUCAULT, M., **Microfísica do poder**, p. 44-45.

⁶²⁰ Cf. FOUCAULT, M., **Microfísica do poder**, p. 51. Em contrapartida, a teoria, uma vez elaborada, é contra o poder, a teoria questiona o poder e sua verdade instituída. Cf. FOUCAULT, M.; DELEUZE, G., In: FOUCAULT, M., **Microfísica do poder**, p. 132-133.

⁶²¹ Cf. FOUCAULT, M.; DELEUZE, G., In: FOUCAULT, M., **Microfísica do poder**, p. 138.

⁶²² Cf. FOUCAULT, M., **Microfísica do poder**, p. 284-285. Cf. BOFF, L., **Homem: Satã ou anjo bom?**, p. 68. Cf. ARENDT, H., **Crises da República**, p. 123.

Sendo o poder relação, sempre encontraremos alguém mendigando por parte dele⁶²³.

Segundo Bourdieu⁶²⁴, uma Igreja tem basicamente duas contribuições na utilização de seu poder para manutenção ou o reforço das divisões na ordem política: pela disseminação diversificada de esquemas de pensamento e de percepção, naturalizando certas condições da realidade; ou pela mera imposição autoritária no intuito específico de combater as tentativas de subversão da ordem. Alguns ensinamentos difundidos pelas Igrejas, inclusive no campo específico da liturgia, corroboram com o recrudescimento da ordem social estabelecida⁶²⁵, sem direção crítica. Sabemos, em contrapartida, que as condições sociais dos contextos chamados pós-modernos apontam para direções diversas, questão indicada como o caminho “da ordem política à ordem da fusão”⁶²⁶, em que as associações contratuais modernas, racionalizadas e burocratizadas cedem lugar às associações baseadas nos afetos e sensibilidades.

A relação de poder possibilita a produção de discursos capazes de revelar e de guardar segredos⁶²⁷ simultaneamente. Por exemplo, quando certa edição do Mensageiro da Paz⁶²⁸ enfatiza a unidade entre os ministérios assembleianos, na verdade, pode-se presumir a tentativa de mitigar concorrências, confrontos ou a típica desunião entre eles. Trata-se de um segredo *abortado* antes de vir a ser. Um discurso que se propõe ser coerente, fantasiando alguma incoerência interna. Para Foucault, “o novo não está no que é dito, mas no *acontecimento* de sua volta”⁶²⁹. Citamos como exemplo disso a manchete em destaque na edição 1173/A do *Mensageiro*, do ano de 1985, que apresenta a importância das reuniões de convenções das Assembleias de Deus:

As Convenções se destinam a unificar a Igreja e a lembrar os ensinamentos apostólicos como regra de fé, além de ajustar a vida da Igreja à realidade atual. A chamada Primeira Convenção, narrada em Atos 15, resultou de uma urgência de esclarecimento aos irmãos gentios sobre a necessidade ou não de serem introduzidos entre eles alguns costumes judaicos. Dos atos e regulamentos gerados

⁶²³ Cf. FOUCAULT, M., *Microfísica do poder*, p. 139.

⁶²⁴ Cf. BOURDIEU, P., *A economia das trocas simbólicas*, p. 70.

⁶²⁵ Cf. BOURDIEU, P., *A economia das trocas simbólicas*, p. 71.

⁶²⁶ MAFFESOLI, M., *O tempo das tribos*, p. 130.

⁶²⁷ Cf. FOUCAULT, M., *A ordem do discurso*, p. 38-39.

⁶²⁸ Cf. MENSAGEIRO DA PAZ, n. 1173/A, ano 55, Rio de Janeiro: 1985. Cf. também: MENSAGEIRO DA PAZ, n. 1176, ano 55, Rio de Janeiro: 1985, p. 3.

⁶²⁹ FOUCAULT, M., *A ordem do discurso*, p. 25. Grifamos o termo *acontecimento*, pois é um termo filosófico que constitui chave para nossa leitura de culto cristão neste capítulo.

pelas reuniões convencionais, através dos anos, não se depreende qualquer modificação nas observâncias prescritas pelas Escrituras ao povo de Deus⁶³⁰.

A citação acima revelou justamente o que se desejava encobrir. Os apelos à unidade interna das Assembleias, com menção à Bíblia para legitimar iniciativas institucionais, em um contexto de mudança na presidência da CGADB, em meio ao processo de democratização brasileira à época, demonstram que a instituição assembleiana passava por crises internas. Tanto que, três anos após a publicação em foco, ocorreu a principal cisão na Convenção Geral até então, com o desligamento do Ministério de Madureira. Também, foi nessa mesma época que as Assembleias de Deus e outras Igrejas efetivamente ascenderam nas disputas eleitorais brasileiras.

Portanto, urge expor a ambiguidade dos discursos, especialmente aqueles realizados em nome de uma instituição constituída com e para exercícios e relações tensas de poder. Foi nesse sentido que Maffesoli⁶³¹ analisou a declaração da infalibilidade pontifical do Concílio Vaticano I (1870) como verdadeiro misto de saber e poder, parafraseando Pascal. As Assembleias de Deus, enquanto corporação e instituição, também apresentaram traços mais recentes da relação entre saber e poder, nas relações públicas da política partidária no Brasil e em algumas administrações de culto.

No âmbito eclesial, Alessandro Rocha⁶³² defendeu que existe um potencial relativizador das estruturas eclesiásticas em movimentos pentecostais, por meio da subjetividade, o que poderia quebrar as lógicas institucionais. No entanto, David Mesquiati de Oliveira⁶³³ afirmou que a abertura política dos pentecostalismos no Brasil não se deu pelo caminho profético⁶³⁴ ou desestabilizador da ordem social, mas através da disputa pelo poder. Entendemos que tal modo de abertura reflete

⁶³⁰ MENSAGEIRO DA PAZ, n. 1173/A, ano 55, Rio de Janeiro: 1985, p. 1. Mantida a grafia original. Nota-se a palavra Igreja em maiúscula, o que não é comum entre autores assembleianos. Percebe-se também a descrição da reunião dos apóstolos em Atos 15 descrita com um termo institucional (Primeira Convenção).

⁶³¹ Cf. MAFFESOLI, M., **A ordem das coisas**, p. 13.

⁶³² Cf. ROCHA, A. R., A dimensão carismático-libertadora da pneumatologia protestante. Uma perspectiva marginal, In: TEPEDINO, A. M. (Org.), **Amor e discernimento**, p. 159.

⁶³³ Cf. OLIVEIRA, D. M., In: OLIVEIRA, D. M. (Org.), **Pentecostalismos e transformação social**, p. 56.

⁶³⁴ Segundo Fuellenbach, o elemento profético é geralmente perturbador da ordem estabelecida, abala preconceitos, desafia os arranjos injustos da pretensa uniformidade e da estabilidade da Igreja institucional. Cf. FUELLENBACH, J., **Igreja: Comunidade para o Reino**, p. 199.

como os cultos pentecostais estimulam ou desencorajam uma consciência libertadora de condições sociais injustas. O êxtase de um culto pentecostal não deveria ter qualquer impressão alienante⁶³⁵ e em si mesmo não parece ser assim. Mas, a experiência carismática, adequadamente interpretada em um horizonte não dualista, seria uma verdadeira saída de si para o encontro com os outros⁶³⁶, o que nem sempre podemos notar nos movimentos pentecostais no Brasil.

O aparente avanço da postura das Assembleias nos aspectos políticos e a crescente infiltração do discurso partidário em sua liturgia, bem como as aberturas e enrijecimentos litúrgicos seriam, então, sinais teologicamente pertinentes para a vivência e a transmissão da fé pentecostal? Esse itinerário, em nossa avaliação, aproxima-se do simples progressismo enquanto ideia de linearidade do desenvolvimento e do progresso ilimitado, tal como proposto pela modernidade. Por outro lado, a partir das constatações de nossa pesquisa, poderíamos avaliar a caminhada assembleiana como sendo também uma *progressividade*⁶³⁷, a qual apresenta um percurso ancorado em raízes de uma tradição.

Para Maffesoli⁶³⁸, progressividade indica um movimento de relações sociais típico da chamada pós-modernidade, segundo o qual os supostos avanços, sejam tecnológicos, econômicos, políticos, dos direitos, etc. não se pretendem lineares como em certos raciocínios característicos da primeira modernidade. Assim, o que os modernos pensaram ter deixado para trás, como alguns conceitos de povo, território, natureza, sentimentos e humores, tudo é reconfigurado no período ulterior, desconstruindo o mito moderno do progresso ou progressismo. A história e o progresso nunca são lineares.

Portanto, se Maffesoli estiver correto em sua análise da progressividade pós-moderna, é preciso perceber a necessidade de mudar certos quadros de referência, rompendo com algumas posturas e mantendo, ou melhor, reinterpretando outras. Importa considerarmos que o humilde reconhecimento do outro liberta da

⁶³⁵ Cf. OLIVEIRA, D. M., In: OLIVEIRA, D. M. (Org.), **Pentecostalismo e transformação social**, p. 61. O sentido que empregamos aqui para *alienante* aproxima-se da interpretação de Alain Touraine, segundo a qual “a alienação resulta da contradição entre as condutas próprias de um ator de classe popular e as condutas que lhe são impostas pela dominação social, entre a participação conflituosa e a participação dependente”. Cf. TOURAINE, A., **Pour la sociologie**, p. 81. (Tradução nossa).

⁶³⁶ Cf. MIRANDA, M. F., **Libertados para a práxis da justiça**, p. 134.

⁶³⁷ Cf. MAFFESOLI, M., **A ordem das coisas**, p. 121.

⁶³⁸ Cf. MAFFESOLI, M., **Saturação**, p. 59-66.

“obstinação teológica”⁶³⁹ que tem legitimado tantas carnificinas religiosas ao longo da história. Dessa forma, o exercício do poder abre espaço para o sentido da alteridade, em que a razão pode ceder lugar à paixão⁶⁴⁰ e a (ir)racionalidade de um progresso ou o desenvolvimentismo unilateral cede lugar ao verdadeiro crescimento na fé comunitária.

Em se tratando do exercício do poder no espaço público, consideramos também que, em uma democracia, divide-se o espaço, compartilha-se, participa-se da mesma construção social. Para Touraine⁶⁴¹, o conflito de classes não define a mecânica interna de uma sociedade, embora estabeleça o debate contínuo entre a vontade de desenvolvimento e a exigência de democracia social. Essa democracia, mais do que uma exigência ética da sociedade secular, é uma manifestação elementar da coerência entre o discurso cristão e sua respectiva práxis.

De modo sugestivo, Castoriadis⁶⁴² interpretou a democracia como regime da autolimitação, da autonomia e da auto-instituição. Consequentemente, democracia é o poder da coletividade, poder que carrega em si seus limites⁶⁴³, por meio da participação popular no exercício desse poder. Acrescenta-se a isso, conforme está claro para Chantal Mouffe⁶⁴⁴, que a democracia não consiste na eliminação dos antagonismos sociais, mas é justamente a plena oportunidade de expressão dos mesmos e a garantia de que se possa escolher entre projetos políticos alternativos legítimos.

Os usos do poder pelos pastores e atores sociais assembleianos, sobretudo os pastores-presidente, teriam algum fundamento na democracia? Se essa direção foi uma realidade expressiva algum dia, em 1930 já era reprimida⁶⁴⁵. As participações das Assembleias na política partidária e suas práticas litúrgicas para esse fim têm apresentado dissonâncias em relação ao ideal democrático de Estado. Se alguém ocupa um cargo no governo apenas para servir e defender interesses de uma instituição, de maneira exclusivista ou impositiva, perde-se de vista o

⁶³⁹ MAFFESOLI, M., **A ordem das coisas**, p. 239.

⁶⁴⁰ Cf. MAFFESOLI, M., **A ordem das coisas**, p. 239. *Pathos* muitas vezes indica os afetos de violência e antagonismos, nem sempre o *pathos* é harmonizador das relações.

⁶⁴¹ Cf. TOURAINE, A., **La société post-industrielle**, p. 111.

⁶⁴² Cf. CASTORIADIS, C., **Figuras do pensável**, p. 206.

⁶⁴³ Cf. CASTORIADIS, C., **Figuras do pensável**, p. 205.

⁶⁴⁴ Cf. MOUFFE, C., **Democracia, cidadania e a questão do pluralismo**, In: *Política & Sociedade*, n. 3, Florianópolis: UFSC, 2003, p. 11.

⁶⁴⁵ Cf. item 2.2.1, acima.

horizonte democrático, pois o espaço de tantos outros grupos sociais fica suprimido e de certa forma ameaçado. Segundo Châtelet, aproximando-se do pensamento de Hobbes, “o Estado nunca pode exigir de alguém que não seja quem é”⁶⁴⁶. Essa mesma lógica que se distancia de um horizonte democrático de certo modo denuncia ou está denunciada no mundo assembleiano.

Em se tratando de democracia, vale acrescentar que o conceito grego *demos* está muito mais ligado a um território do que ao povo que propriamente o ocupa. Com o desenvolvimento do termo democracia, temos uma clara designação do governo *do* povo e não *sobre* o povo⁶⁴⁷.

Olhando para um horizonte moderno de povo, o individualismo constitui de modo ambíguo a força e ao mesmo tempo a deficiência da democracia. O remédio para a ambiguidade pode ser encontrado na concepção de humano como *pessoa*, e não uma mera coletividade⁶⁴⁸. Ainda assim, esse enunciado fica sem sentido se não houver certo nível de confiança no humano⁶⁴⁹. Segundo Congar⁶⁵⁰, a grande riqueza do mundo se dá através das pessoas, com suas inúmeras variedades e possibilidades relacionais.

O conceito de pessoa sugere, sobretudo no personalismo de Mounier, a unidade da humanidade e certamente pode ampliar a ideia de democracia para além da simples territorialidade sugerida no significado de *demos*⁶⁵¹. Para o filósofo francês, ser pessoa equivale a uma sucessiva afirmação e negação de si mesmo⁶⁵². Não é sem razão que, para Pedro Serrano⁶⁵³, o conceito de pessoa humana apresenta-se como o principal contributo da cristandade para a evolução de nossa sociabilidade.

Voltando à nossa discussão principal, convém perguntar: a lógica pautada no dualismo entre culto e política seria capaz de fomentar essa experiência do ser pessoa? É certo que não, visto que o dualismo antropológico não discerne bem a

⁶⁴⁶ CHÂTELET, F., **Uma história da razão**, p. 96.

⁶⁴⁷ Cf. PANIKKAR, R., **I fondamenti della democrazia**, p. 15-18.

⁶⁴⁸ Cf. PANIKKAR, R., **I fondamenti della democrazia**, p. 28-29.

⁶⁴⁹ Cf. PANIKKAR, R., **I fondamenti della democrazia**, p. 52.

⁶⁵⁰ Cf. CONGAR, Y., “Ele é o Senhor e dá a vida”, p. 31.

⁶⁵¹ Cf. MOUNIER, E., **O personalismo**, p. 55.

⁶⁵² Cf. MOUNIER, E., **O personalismo**, p. 62.

⁶⁵³ Cf. SERRANO, P. E., **Autoritarismo e golpes na América Latina**, p. 164.

articulação do uno com o múltiplo na realidade⁶⁵⁴, seja esta social, política, cultural, religiosa. Na perspectiva dualista, dificilmente aqueles que se consideram espirituais ou religiosos produzirão interpelações que pressionem o poder do Estado quando “a representação trai a sua missão”⁶⁵⁵, ou seja, quando os governos não cumprem seu papel em um contexto democrático. Uma situação dessas, para Peter Berger⁶⁵⁶, seria exemplar para demonstrar que o *homo religiosus* formado pela tradição judaico-cristã nutre uma esperança escatológica voltada para Deus e nunca para as ações políticas dos seres humanos. No entanto, sabemos que uma afirmação como essa, mesmo correta em algumas realidades historicamente pontuais, não corresponde ao potencial integrador presente na antropologia cristã.

É nesse quadro problemático que os cultos pentecostais ainda reproduzem uma mentalidade na maior parte das vezes incapaz de alimentar ou inspirar significativamente ações incisivas sobre os problemas da sociedade civil, sem condições explícitas de compreensão ampla e de transformação social. Nessa situação, as inserções de pentecostais nos elencos partidários, por sua vez, ficam fortemente empobrecidas, desconexas com sua realidade litúrgica e se tornam, inclusive, um preocupante desafio ou mesmo uma ameaça para a *laicidade* do Estado brasileiro⁶⁵⁷.

Não se deve cair em uma concepção de Estado que imponha julgamento sobre crenças morais ou religiosas⁶⁵⁸. Dito isso, pode ser considerado antidemocrático o projeto de domínio presente na relação entre culto e política de alguns pentecostais no Brasil, que instrumentalizam as esferas privada e pública para o mau exercício do poder.

A esfera privada da liturgia eclesial e a esfera pública da participação sociopolítica dos cristãos, bem como a relação entre tais esferas, estão duramente contagiadas pelas patologias do poder e por suas consequências nefastas. Não

⁶⁵⁴ Segundo Lazarus, “a multiplicidade não é a fragmentação do Uno”. Cf. LAZARUS, S., **Antropologia do nome**, p. 62.

⁶⁵⁵ MOUNIER, E., **O personalismo**, p. 131.

⁶⁵⁶ Cf. BERGER, P., **A revolução capitalista**, p. 219.

⁶⁵⁷ Percebe-se que grande parcela das pautas defendidas pela bancada evangélica na Câmara Federal desde a década de 1990 mantêm-se em constante conflito com os interesses de movimentos sociais populares e camadas sociais de base, devido ao cunho moralizante dessas pautas. Ao mesmo tempo, ainda assim, é uma bancada flutuante em alguns outros temas.

⁶⁵⁸ Cf. TOURAINE, A., **O que é a democracia?**, p. 22.

seria caso de pensarmos na distinção entre *potência* e *poder*, proposta por Maffesoli⁶⁵⁹?

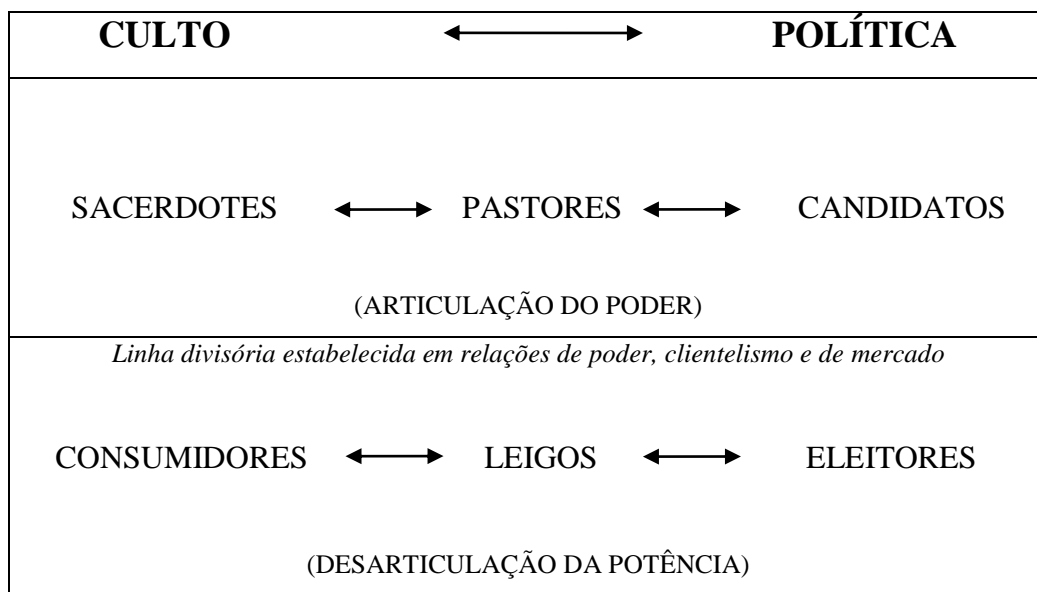
Quando se valoriza mais a potência nas relações e grupos sociais, a dimensão de poder vai se tornando cada vez mais questionável e criticável. O poder, enraizado em práticas e relações burocráticas, geralmente com forte apelo socioeconômico e de mercado, consegue afirmar-se e se robustecer ao empreender minar as consciências e a percepção crítica da grande parcela da sociedade que não se vê como potência no seu sentido mais pleno. Em grande medida, as Assembleias de Deus estão inseridas em um problema que trata de incapacidades historicamente adquiridas pelo povo no campo da participação política e da reivindicação de direitos constitucionais.

Como veremos no próximo item, convém nos defrontarmos com a questão da consciência a ser desenvolvida nos indivíduos, em vista da articulação entre liturgia e práxis na sociedade. A Igreja não deixa de ser, ao mesmo tempo, uma assembleia litúrgica e uma comunidade política. Ela necessita de certo nível de consciência nos processos históricos de transformação social, para que se concretize seu testemunho no mundo. Como observaremos mais adiante, a questão da consciência histórica estabelece uma discussão provocativa entre a teologia e as outras ciências.

Assim, as Assembleias, em determinado momento histórico, perceberam sua potência já expandida e em expansão, e assim abraçaram, enquanto instituição religiosa, a lógica do poder que não busca valorizar as potências, embora elas permaneçam aí, latentes, no coração das pessoas. Como dizia Bastide, “a sociedade e a religião concorrem igualmente, portanto, com vistas a transformar o espontâneo em institucional”⁶⁶⁰. Em síntese, poderíamos afirmar que boa parte dos assembleianismos no Brasil acentua uma lógica de poder que tentamos descrever através do gráfico abaixo:

⁶⁵⁹ Cf. MAFFESOLI, M., **O tempo das tribos**, p. 6, 87. Para o autor, existe uma tensa dualidade entre potência e poder nas relações sociais. Potência indica basicamente os *potenciais* da sociedade, no campo das reivindicações, lutas políticas, busca por direitos, elementos de consciência com certo nível de cidadania. Poder, nesse contexto explicativo, indica a concentração das atribuições de *dominação* e exploração de indivíduos e instituições sobre grupos vistos como subalternos, numa perspectiva hierarquizada das relações.

⁶⁶⁰ BASTIDE, R., **O sagrado selvagem e outros ensaios**, p. 257.



Com uma ótica do poder absolutizado, os pastores/ sacerdotes concebem os fiéis como *consumidores* dos bens simbólicos mediados pelo culto litúrgico. Consequentemente, esses consumidores são também vistos na condição de *eleitores* cujo valor enquanto grupo consiste na capacidade de eleger candidatos para atender os interesses da instituição religiosa. Os candidatos, por sua vez, independente de sua pertença a essa ou aquela comunidade local, mantêm uma relação com os sacerdotes, a fim de se beneficiarem politicamente de algum modo e, sendo possível, elegerem-se ao cargo pretendido.

Nessas condições, temos a parte superior do gráfico acima, a qual compreende a *relação* entre pastores e candidatos, considerando que, às vezes, o pastor da Igreja e o candidato são a mesma pessoa. Existe uma troca de favorecimentos e benefícios nessa situação relacional de uma espécie de poder cooperativo e interesseiro entre os dominantes da situação, e de influência que exercem tanto o pastor quanto o candidato político distinto dele.

O grupo compreendido na parte inferior do gráfico, então, é o dos membros da Igreja local, que não têm poder de determinação para definir ou opinar sobre o candidato que “representa oficialmente” os interesses da instituição à qual esse povo pertence. No fim, sabemos que em um processo social conduzido dessa forma, os maiores prejudicados são os membros das Igrejas os quais, em grande parte de seu tempo, não estão presentes em uma Igreja. Eles estão imersos na

realidade sociopolítica e econômica, que afeta suas vidas diuturnamente, e que sofrem de modo mais direto as consequências das crises diversas geradas nos poderes do Estado e em uma sociedade civil omissa e com dificuldades de percepção da realidade política. Habitamos uma sociedade para a qual a potência precisa estabelecer confronto contra as formas de poder (injustas), ao mesmo tempo em que celebre o fato de ser potência, sempre a caminho de seus alvos profundos.

Sabemos que as instituições, sejam religiosas ou seculares, possuem um poder limitado sobre os cultos locais, que são espontâneos na origem e possuem vitalismo próprio⁶⁶¹. O mesmo poderíamos dizer também acerca do próprio uso do culto religioso para fins eleitoreiros. Consideramos pelo menos duas justificativas, uma em tom de *constatação* e outra como *contestação*.

Primeiro, considera-se que nenhuma instituição é teológica ou politicamente homogênea, ainda mais no contexto pós-moderno. Portanto, sempre haverá o paradoxo da convivência de conservadores com progressistas dentro dos mesmos grupos e instituições⁶⁶², os quais fornecem os próprios critérios que definem o que é um conservador e um progressista.

Em segundo lugar, não é difícil contestar qualquer certeza da obediência dos fiéis em relação aos seus pastores. O que assegura ou garante, na atualidade de nossa pesquisa, que os fiéis obedecerão cegamente às *recomendações* políticas dos seus pastores na Igreja? É muito provável que boa parte dos fracassos de candidaturas oficiais das Assembleias⁶⁶³, tanto para cargos no legislativo quanto para o executivo, esteja ligada a tal desobediência e, acrescentamos também, que

⁶⁶¹ Cf. MAFFESOLI, M., **O tempo das tribos**, p. 236. Vitalismo é um termo comum em discussões filosóficas e sociológicas. Essa expressão busca designar um contraponto às visões materialistas e mecanicistas das ciências. O vitalismo representa um conjunto de conceitos e discussões filosóficas que buscam perceber a dinâmica das diversas formas e manifestações da vida, em sua complexidade inerente.

⁶⁶² Cf. MAFFESOLI, M., **O tempo das tribos**, p. 228.

⁶⁶³ Veja, por exemplo, os fracassos das candidaturas de Marina Silva, Pastor Everaldo, Cabo Daciolo, e outros, nas eleições gerais de 2018. No entanto, as Assembleias de Deus, assim como outras tantas Igrejas, tiveram sua parcela de contribuição para a eleição do candidato Jair Bolsonaro à presidência da República. Claro que esse resultado eleitoral, de fato, é fruto da vitória do conservadorismo, do coronelismo, presentes na cultura do brasileiro médio. Essas são características que se refletem em muitas Igrejas. O importante aqui é percebermos que as Assembleias de Deus, assim como o contexto maior e mais genérico dos evangélicos no Brasil, embora não consiga grandes resultados com candidatos *protagonistas diretos* da fé pentecostal, possui uma força *articuladora* para apoiar determinados projetos políticos e para apoiar candidatos que atendam determinadas agendas.

isso se deve à pluralidade de candidaturas oficiais em choque na mesma denominação. O amém que no culto se devolve ao pastor como resposta à sua recomendação política, no mais das vezes é falso.

Portanto, o determinante nesse aspecto não é necessariamente a orientação pastoral, mas muito mais o substrato cultural misógino, coronelista, reacionário e conservador da população brasileira, que chega a idealizar um candidato como se este fosse um *mito*, um *messias* ou enviado de Deus. Assim, no interior das Assembleias, predomina muito do que é comum aos brasileiros, tanto em seus potenciais bons quanto em suas deficiências no campo sociopolítico. O assembleiano e o brasileiro correspondem-se mutuamente⁶⁶⁴.

Diante de nossa breve argumentação sobre o exercício de poder e tendo em vista a famosa frase de Lord Acton, “o poder tende a corromper e o poder absoluto corrompe absolutamente”⁶⁶⁵, o que resta para a condição humana integrada, a não ser uma *ressignificação* do poder como amor e serviço, isto é, a busca do poder de servir e amar cada pessoa de maneira digna e solidária?

4.3.2. Comunidade política e consciência histórica

Quando nos propomos a traçar um panorama histórico da instituição assembleiana, no que concerne à articulação do aspecto cútico com o aspecto prático-social da fé, não podemos esquecer daquilo que asseverou Marc Bloch⁶⁶⁶: o objeto da história é sempre o humano, na sua complexidade, pluralidade, diversidade, realidade que escapa sempre à exatidão da objetivação.

A instituição religiosa deve ser assimilada como um tipo de sociedade humana e comunidade política. Uma comunidade política é constituída por pessoas comuns e interesses individuais. Para lembrar uma análise do polêmico Carl Schmitt, essas pessoas coexistem de maneira tensa, e assim a relação de amigo e inimigo formou a ideia de política para esse autor⁶⁶⁷. Em contrapartida,

⁶⁶⁴ Segundo Alencar, “nada mais brasileiro do que um assembleiano: omissos e felizes”. Cf. ALENCAR, G., *Assembleias de Deus*, p. 150.

⁶⁶⁵ ACTON, L., apud ARENDT, H., *The promise of politics*, p. 99. (Tradução nossa).

⁶⁶⁶ Cf. BLOCH, M., *Apologia da história*, p. 54.

⁶⁶⁷ Cf. HAN, B.-C., *Topologia da violência*, p. 86.

Han⁶⁶⁸ compreendeu que a verdadeira política é uma vivência de amizade. Assim, o que realmente politiza a existência humana não é a vontade de poder, mas a decisão da convivência. Não perdemos de vista o horizonte que temos adotado aqui, segundo o qual a experiência do outro é o que precisamente fundamenta a comunidade, mesmo que essa comunidade seja conflituosa⁶⁶⁹.

Chantal Mouffe⁶⁷⁰ percebeu uma tendência equivocada em grande parte das discussões de teoria política após o fim da polarização leste x oeste no cenário geopolítico do século vinte. Algumas posições corroboram com uma falsa concepção de democracia, que mitiga a dimensão conflitiva da realidade social em nome de um suposto consenso entre os pensamentos então divergentes. A democracia, segundo a autora, não é uma mera eliminação, superação ou delimitação de conflitos, mas a garantia de que os mesmos sejam manifestos e deliberados continuamente pela sociedade civil, a fim de que seja escolhida a melhor opção legítima em um contexto sociopolítico plural.

De fato, a fé cristã tem a contribuir na construção democrática da sociedade civil pluralista. O teólogo Miroslav Volf⁶⁷¹ problematizou a vocação do cristão na esfera pública defendendo que se deve evitar tanto o *totalitarismo* de cunho religioso quanto a *supressão* de todas as vozes religiosas. Deve ser rejeitada tanto a proibição das manifestações religiosas diversas no campo sociopolítico como deve ser evitada a saturação da pluralidade em nome de uma única visão teológico-política de mundo social.

Mesmo não cabendo aqui discutir amplamente o raciocínio de Volf, vale ressaltar que a leitura do autor critica as confusões conceituais e políticas em torno da laicidade no mundo pós-moderno. Além disso, criticam-se os riscos constantes de se voltar a um Estado teocrático opressor. De acordo com o autor⁶⁷², igualmente arriscada é a supressão de qualquer religião no espaço público ou na discussão política. Esses riscos seriam evitados desde que todas as comunidades

⁶⁶⁸ Cf. HAN, B.-C., **Topologia da violência**, p. 124-125.

⁶⁶⁹ Cf. MAFFESOLI, M., **O tempo das tribos**, p. 131.

⁶⁷⁰ Cf. MOUFFE, C., **Sobre o político**, p. 1-6.

⁶⁷¹ Cf. VOLF, M., **Uma fé pública**, p. 10.

⁶⁷² Cf. VOLF, M., **Uma fé pública**, p. 17. Seria interessante que outras pesquisas de caráter teológico explorassem essa tese de Volf, para verificar sua plausibilidade em um contexto como o Brasil, em que os problemas de racismo e preconceito religioso ainda estão distantes de qualquer superação.

religiosas, cristãs e não cristãs, tivessem as mesmas liberdades políticas e religiosas no espaço público.

Problematizando um pouco mais: seria possível a uma pessoa religiosa abrir mão de suas convicções quando se trata de participação política? Convém voltarmos a defender a neutralidade do sujeito diante dos impasses que o cercam todos os dias? Devemos lembrar que qualquer pessoa que professa uma religião carrega consigo valores éticos e espirituais de modo que não abrirá mão tão facilmente deles diante das diversidades e das tensões com outras visões de mundo. O grande problema em um contexto social democrático, como bem lembrou Mouffe, é o seguinte:

Hoje em dia o político é jogado para a esfera moral. Em outras palavras, ele ainda consiste numa dicotomia nós/eles, porém, em vez de ser definido por meio de categorias políticas, o nós/eles agora é estabelecido em termos morais. No lugar do conflito entre “direita e esquerda”, vemo-nos diante do conflito entre “certo e errado”⁶⁷³.

O sufocamento das categorias políticas pelas categorias morais na discussão político-partidária é um fator que certamente gera muitas dificuldades e animosidades, sobretudo entre aqueles que professam a fé cristã ou foram por ela influenciados de modo incisivo. Levando qualquer discussão a uma conotação ética ou moral, a mentalidade religiosa entrará no debate, e a dificuldade de se perceber as coisas *politicamente* torna-se maior. Para Mouffe⁶⁷⁴, há uma diferença entre *a política* e *o político*, sendo aquela o conjunto das manifestações históricas e práticas políticas convencionais na vida da população, enquanto o último deseja designar a essência ou fundamento da formação de uma sociedade. Mesmo com as práticas conciliatórias da política, o político tem sua base no antagonismo, segundo a pensadora⁶⁷⁵.

Antropologicamente, o fato central é que há uma conjuntura, uma tessitura de valores religiosos e morais no conjunto da vida do indivíduo que são difíceis de dissociar ou até mesmo distinguir conceitualmente. No caso dos cristãos, suas experiências de base conferem unidade entre crer, agir, sentir, e pensar, como também entre crer, celebrar, relacionar, acolher e decidir.

⁶⁷³ MOUFFE, C., **Sobre o político**, p. 5.

⁶⁷⁴ Cf. MOUFFE, C., **Sobre o político**, p. 7-8.

⁶⁷⁵ Cf. MOUFFE, C., **Sobre o político**, p. 9-13.

É na realidade social onde, em meio às contradições da vida, o cristão e a cristã irão perceber-se como tais e expressarão sua identidade de fé, mesmo que se sintam instados a não pregar sua fé abertamente. É no ambiente de culto onde, em meio ao esforço da unidade em torno da mesa comum, esses mesmos cristãos refletirão, internalizarão, avaliarão e buscarão explicações e interpretações de sua práxis na sociedade secular.

Conforme temos aprendido com a tradição católica, o culto cristão é a fonte e o cume de toda a vida cristã, assim ele alimentará a comunidade política dos fiéis para formarem um povo que saiba lidar com os confrontos forjados à moda do binômio amigo/ inimigo. Provavelmente, em nosso contexto brasileiro, essa afirmação católica parece mais um ideal do que uma realidade prática das Igrejas. A comunidade cristã será de fato comunidade política quando fizer a experiência da amizade e da convivência no amor, experiência esta que o cristão deve direcionar a partir da assembleia litúrgica, sem necessariamente esquivar-se das divergências que se fazem presentes na realidade social, interior e exterior à própria Igreja local. Devemos, em face disso, considerar de forma objetiva que tanto os cultos litúrgicos quanto as consequentes ações sociais devem possuir uma visão de mundo coerente com uma lógica de integração e de não exclusão.

No lance imprevisto dos jogos de poder dos pastores assembleianos, acirram-se os confrontos diretos, em busca de ampliar as condições socioeconômicas de suas respectivas Igrejas, convenções e de suas influências no Estado e na sociedade civil. Se nossa suspeita não estiver equivocada, instaura-se um distanciamento em relação à política como ideal o qual se processaria na autonomia e realização, entre a coletividade, comunicação e reconhecimento do outro⁶⁷⁶. São essas as características que diferenciam entre a política e a guerra. A política deveria ser o exercício da razão na esfera pública ou mesmo um exercício da liberdade⁶⁷⁷.

Para as Assembleias de Deus enquanto comunidades políticas em tensões institucionais internas e em conflito com outros grupos distintos, uma consciência política tem se feito presente, durante sua história no Brasil. Contudo, como lembrou Lazarus em certa tensão com o pensamento de Mouffe, uma consciência

⁶⁷⁶ Cf. MBEMBE, A., **Necropolítica**, p. 9.

⁶⁷⁷ Cf. MBEMBE, A., **Necropolítica**, p. 10.

não é determinada pelos antagonismos e condições objetivas da realidade social, consciência é um “espaço político e prescritivo”⁶⁷⁸, não um espaço histórico em si, conquanto possamos falar também em consciência histórica. Além disso, a política pode ser vista como uma prática que envolve “mistura”, segundo Lazarus⁶⁷⁹, é uma realidade irreduzível a binômios, pois transcende os binômios dualistas ou integrados.

Antes, porém, a política deve ser considerada como pensamento, ela é pensável, e não redutível ou refém das categorias de Estado ou economia⁶⁸⁰, elencadas na práxis. Toda política é, enquanto pensamento, singular, nunca *geral*, pois se dá em modos históricos, cambiáveis periodicamente⁶⁸¹.

O culto assembleiano, como também todo culto cristão, é interpelado pelo Senhor a proporcionar inspiração à consciência e às ações dos fiéis, não a partir do conflito entre os que se julgam mais espirituais e carismáticos do que outros, nem a partir das tensões entre os pastores ou entre clero e leigos na Igreja. É a partir de uma vivência de inclusão e integração das pessoas, vistas como tais em sua dignidade, que a celebração da Igreja será capaz de estimular a vida política. Isso será possível de tal modo que os seus membros possam se enxergar como verdadeira comunidade política, apta para traçar e alcançar objetivos dignos do Evangelho de Cristo, no interior da sociedade civil, sem negar a pluralidade desta e seus antagonismos insolúveis, sem fantasiar a realidade concreta.

A experiência de Deus mediada pelo culto pentecostal deve se abrir, não somente ao Outro que é o Espírito Santo, mas ao outro que é a comunidade humana. Abrindo-se à realidade dos outros, não necessariamente estaremos renunciando a Deus, isso seria dualismo. Abrir-se à experiência de Deus é, sem dúvida, fazer a experiência da convivência e do amor ao próximo, tanto na esfera privada da liturgia da Igreja, quanto na esfera público-privada da liturgia do mundo e, sobretudo, na articulação que emerge entre ambas as liturgias.

A Igreja não é apenas assembleia litúrgica destinada à atividade política, proclamando o Reino de Deus no tempo litúrgico e no tempo presente. É também uma comunidade política direcionada pelo Espírito a celebrar sua fé em todos os

⁶⁷⁸ LAZARUS, S., *Antropologia do nome*, p. 52.

⁶⁷⁹ Cf. LAZARUS, S., *Antropologia do nome*, p. 53-54.

⁶⁸⁰ Cf. LAZARUS, S., *Antropologia do nome*, p. 56.

⁶⁸¹ Cf. LAZARUS, S., *Antropologia do nome*, p. 87.

contextos sociais em que está inserida, seja de modo ritual no espaço dos seus templos, seja nas formas de atuação críticas sobre o Estado nos espaços públicos.

Maffesoli⁶⁸² certa vez considerou do ponto de vista sociológico, que a tendência da pós-modernidade é a valorização sempre crescente das manifestações populares ligadas aos regionalismos, territorialidades e espacialidades, contrapondo-se a uma valorização unilateral do tempo desligada do espaço. Para o autor, a categoria *espacial* é considerada como aspecto privilegiado para o crescimento humano em perspectiva pós-moderna. Na concepção descrita, os espaços são vistos como preferíveis para demarcar e constituir a convivência e a comunhão humana como experiências de vida saudáveis. Nessa leitura sociológica, lugares criam laços⁶⁸³.

Na leitura teológica, entretanto, acrescenta-se que todas as realidades cósmicas e antropológicas, temporais e espaciais, foram assumidas por Cristo na encarnação, e dessa forma foram transfiguradas e redimidas pela graça divina. Ele subsumiu, sintetizou, recapitulou em si mesmo todas as coisas⁶⁸⁴. Nosso culto a Deus, celebrado com Cristo, no Espírito, é manifestação do desejo cristão de reconhecer que todas as realidades criadas subsistem no Cristo.

Assim, a fé cristã vai compreendendo que todos os absolutos deste mundo passam à condição de relativizados, sob o horizonte litúrgico e sob o sentido escatológico estabelecido em Jesus Cristo. Integram-se, assim, tempo e espaço, fé e vida, oração e ação, interioridade e expressão, limitação e transcendência, ainda que cada época, sendo relida sociologicamente, apresente suas características próprias, privilegiando um ou outro desses aspectos.

Em face dessas considerações, devemos ainda refletir que todo sujeito que se lança no mundo é um ser histórico, toda instituição humana é histórica, toda comunidade política é histórica. Pessoas e grupos humanos estão inseridos continuamente em relações históricas, portanto, são capazes de desenvolver algum nível daquilo que chamaremos de *consciência histórica*. Esta não exclui o que acima dizíamos da consciência política na sociedade, mas de certa forma a

⁶⁸² Cf. MAFFESOLI, M., **O tempo retorna**, p. 7.

⁶⁸³ Cf. MAFFESOLI, M., **O tempo retorna**, p. 24.

⁶⁸⁴ Cf. Colossenses 1,15-20.

ratifica, alimenta ou a desnutre⁶⁸⁵. Entendemos que uma determinada consciência histórica pode ser assimilada a partir de, pelo menos, três pontos de vista⁶⁸⁶: instrumental, normativo e como manifestação.

Em seu aspecto *instrumental*, a consciência histórica é vista como possibilidade de o ser humano pensar sua própria situação diante do mundo ao seu redor. Poderíamos resumir esse aspecto sob a questão “como interpretar a realidade?”.

A dimensão *normativa* diz respeito ao estabelecimento consciente das exigências práticas em vista de uma plena realização humana, no âmbito da autoafirmação de si, da transformação do mundo⁶⁸⁷ e da relação com as outras pessoas, isto é, “o que fazer?”.

O aspecto da consciência histórica enquanto *manifestação*, por sua vez, enfatiza-se como possibilidade de narrar história e dar-lhe ou devolver-lhe sentido, ou seja, trata-se aqui da questão “o que há na história?”.

Observando as trajetórias discursivas e as tessituras do poder no interior das Assembleias de Deus brasileiras, é possível traçar a hipótese de que sua consciência histórica, nos níveis de instrumento e de manifestação, provavelmente desenvolveu-se de maneira mais clara do que no nível da norma.

No âmbito *instrumental*, a consciência histórica do assembleiano apresenta-se mais explicitamente no quadro de referência da experiência do Espírito Santo a partir de que se desenvolvem determinadas leituras da Bíblia, ampliadas sem necessariamente contradizer a Escritura⁶⁸⁸. Nesse sentido, o assembleiano consegue ler sua realidade, sua própria história e sua condição no mundo, não tanto com chave racionalista, mas iluminado pela experiência carismática no Espírito de Deus, a qual tem sua racionalidade própria⁶⁸⁹, trazendo para a realidade presente um novo significado na interpretação bíblica, significado esse que não era compreensível em momento anterior⁶⁹⁰.

⁶⁸⁵ Embora Foucault tivesse admitido que a luta da instauração de uma nova teoria não é para uma tomada de consciência, que já ela está estabelecida tanto para classes populares quanto para a burguesia. Cf. FOUCAULT, M.; DELEUZE, G., In: FOUCAULT, M., **Microfísica do poder**, p. 132.

⁶⁸⁶ Cf. VAZ, H. C. L., **Ontologia e história**, p. 266-268.

⁶⁸⁷ Tanto no sentido de natureza e cosmos quanto no sentido de sociedade e cultura.

⁶⁸⁸ Cf. OLIVEIRA, D. M.; TERRA, K. R. C., **Experiência e hermenêutica pentecostal**, p. 42.

⁶⁸⁹ Cf. CAMPOS, B., **Hermenêutica do Espírito**, p. 35-38.

⁶⁹⁰ Cf. CAMPOS, B., **Hermenêutica do Espírito**, p. 34-35.

Em termos de *manifestação*, segundo a concepção aqui anotada, a consciência histórica de um assembleiano faz jus a sua história e memória, percebendo no seu momento presente a mesma força iniciada no Pentecostes da Igreja dos apóstolos, a qual inaugurou um novo tempo, um renovado sentido de história e uma escatologia em que se concebe o retorno de Cristo como evento iminente. A história como um todo, nesse horizonte, é absorvida em um processo escatológico que culminará nos eventos do fim⁶⁹¹, de característica essencialmente milenarista. No ínterim entre a descida do Espírito Santo sobre os apóstolos e a segunda vinda de Cristo, compreende-se que vivemos um tempo em que a Igreja é chamada a evangelizar o mundo contando sempre com os dons do Espírito para alcançar esse objetivo. No entanto, o lema do anúncio assembleiano consiste na seguinte afirmação clássica, que não é pneumatológica e sim cristológica: Jesus salva, cura, batiza no Espírito Santo e em breve voltará⁶⁹².

Para Congar⁶⁹³, precisamos sempre de um critério cristológico para a pneumatologia, de modo que o Espírito impulsiona a vivência do Evangelho, mas a Igreja continua sendo corpo de Cristo e não corpo do Espírito. Por outro lado, uma visão que poderia inspirar as experiências dos pentecostanismos seria a teologia segundo a qual se depreende uma *kénosis* (esvaziamento ou despojamento) não apenas do Filho, mas do Espírito⁶⁹⁴, o qual opera na Igreja e no mundo, na convergência e na intimidade com o Pai e com Filho. Além disso, de acordo com Enrique Cambón⁶⁹⁵, a *kénosis* estabelece a verdadeira chave da vida trinitária. E a específica experiência do Espírito Santo, por sua vez, indica sempre um culto trinitário e um autêntico *êxtase* que leva ao encontro dos outros de maneira transformadora.

⁶⁹¹ A escatologia assembleiana está sintetizada em dois capítulos de sua Declaração de fé. Cf. SOARES, E. (Org.), **Declaração de fé das Assembleias de Deus**, p. 185-202.

⁶⁹² Cf. SOARES, E. (Org.), **Declaração de fé das Assembleias de Deus**, p.123. Destacamos o importante estudo de Donald Dayton, que articulou a dimensão cristológica dos pentecostanismos e não considerando o Espírito Santo isoladamente, como em geral fazem os estudiosos do movimento pentecostal. Cf. DAYTON, D., **Raíces teológicas del pentecostalismo**, Buenos Aires: Nueva Creación, 1991.

⁶⁹³ Cf. CONGAR, Y., “Ele é o Senhor e dá a vida”, p. 277.

⁶⁹⁴ Cf. CONGAR, Y., “Ele é o Senhor e dá a vida”, p. 295. Cf. MOLTSMANN, J., **O caminho de Jesus Cristo**, p. 135. Cf. MORAES, E. A. R., A experiência do Espírito Santo vivida pelo Concílio Vaticano II e por Yves Congar, In: TEPEDINO, A. M. (Org.), **Amor e discernimento**, p. 202-203.

⁶⁹⁵ Cf. CAMBÓN, E., **Assim na terra como na Trindade**, p. 28-31.

O culto assembleiano e sua respectiva experiência de êxtase⁶⁹⁶ no Espírito sem dúvida podem favorecer a consciência histórica de cada membro da Igreja, mais expressivamente no que diz respeito ao que chamamos de dimensão instrumental e ao aspecto de manifestação dessa consciência. O mesmo já não se pode dizer do fator normativo⁶⁹⁷ da consciência histórica. Embora o Espírito Santo e o que dele aprendemos na Bíblia produzam o entendimento do nosso dever enquanto cristão na sociedade civil, não se tem percebido as condições de explicitar a articulação normativa de consciência histórica no nível de atividade sociopolítica.

É provável que, para as Assembleias, não seja impossível obter *instrumental* e capacidade de autorreflexão e autocrítica à luz de sua fé e de sua história. Se essa trajetória assembleiana tem sido marcada por posições políticas oficialmente à direita, seria demais pedir que assumam um caminho inverso, para migrarem mais à esquerda? Infelizmente, relações entre pastores, classes políticas e algumas classes econômicas podem sugerir uma grande dificuldade de assumir uma consciência autocrítica, que abra mão dos interesses institucionais da lógica corporativista.

Assim também, com alguma certeza, pode-se propor que o assembleianismo brasileiro tem presente em sua consciência institucional, litúrgica e comunitária um *sentido* para a história humana e para sua história particular, com bases manifestamente escatológicas. Suspeitamos que na dimensão de norma, concernente às *exigências* de ações concretas sobre a sociedade e o mundo em tempos de pecado e retrocessos com faces diversas, estejamos diante de uma encruzilhada, tendo em vista as confusões já percebidas na relação entre culto e política no assembleianismo brasileiro.

Considerando que a autêntica consciência histórica está necessariamente apoiada no limiar de uma antropologia *integral* e vice-versa⁶⁹⁸, ficam desarticulados os três aspectos da consciência histórica de uma Igreja ou de um

⁶⁹⁶ A partir da leitura da socioantropologia de um clássico de Ioan Lewis, afirma-se que, enquanto algum tipo de alienação pode ser produzido a partir do indivíduo em um transe religioso, o êxtase, por sua vez, implica uma consciência ativa. Cf. LEWIS, I. N., **O êxtase religioso**, São Paulo: Perspectiva, 1977.

⁶⁹⁷ Apesar disso, é identificável uma normatividade do Pentecostes na teologia da pentecostalidade, como veremos em Bernardo Campos, abaixo.

⁶⁹⁸ Cf. VAZ, H. C. L., **Ontologia e história**, p. 270.

cristão que não tem enfrentado o dualismo antropológico entre culto e política. A experiência do culto cristão, se vivenciada de modo integrado, leva necessariamente a uma autêntica experiência política e, por fim, à formação da consciência histórica coletiva e individual realizada plenamente nos três aspectos apresentados. Assim, a Igreja poderá se autocompreender como verdadeira comunidade política, consciente histórica e politicamente, sem estar presa a categorias que se contraponham à sua vivência do Evangelho. Faz-se necessário prosseguir no caminho da consciência histórica bem articulada com uma lógica de integração humana, que seja, ao mesmo tempo, capaz de criticar corajosamente toda opressão do “inconsciente histórico excluído”⁶⁹⁹.

Não obstante o que temos refletido até aqui, ainda se considere que, no campo da coletividade, toda denominação cristã conserva uma identidade e suas peculiaridades, não existe nenhuma Igreja *em geral*, a não ser única e exclusivamente do ponto de vista da fé e da teologia. Assim como fizemos no primeiro capítulo de desenvolvimento de nossa pesquisa, precisamos mais uma vez observar, agora com mais atenção, a formação das identidades assembleianas no Brasil para concluirmos esse breve exame crítico de suas lógicas internas.

4.3.3. Memória e identidade

Discutiremos um pouco sobre memória e a formação da identidade. De acordo com Le Goff⁷⁰⁰, a memória é um elemento fundamental para a formação de uma identidade individual ou coletiva e no caso da memória coletiva, esta é ao mesmo tempo conquista e objeto de poder. A história humana cresce no horizonte da memória e esta se alimenta da história a qual salva o passado, servindo ao presente e ao futuro⁷⁰¹. O melhor potencial de uma memória coletiva é ser útil para a libertação das pessoas, embora também seja possível que as memórias sejam utilizadas para a manutenção da escravidão.

⁶⁹⁹ DUSSEL, E., **Paulo de Tarso na filosofia política atual e outros ensaios**, p. 171.

⁷⁰⁰ Cf. LE GOFF, J., **História e memória**, p. 435.

⁷⁰¹ Cf. LE GOFF, J., **História e memória**, p. 437.

A teologia tem seu papel de diálogo com a questão da memória humana. Segundo Bruno Forte⁷⁰², a memória do povo pode abrir a uma possível forma de teologia presente e futura.

A memória é um fator capaz de efetivar a coesão de um grupo⁷⁰³. Também se pode dizer que a memória coletiva nem sempre é construída *coletivamente*, mas sempre com a participação ativa de indivíduos. A memória não é somente o fruto de uma socialização, mas também subjetividade e criação⁷⁰⁴. Por fim, ressaltamos que a memória coletiva é capaz de criar “círculos de segurança”, através dos quais o membro de um grupo domina conhecimentos e códigos comuns a seus pares⁷⁰⁵. No entanto, não podemos deixar de lado o fato de que as memórias significam e redimensionam o conflito entre o que se pretende lembrar e o que se pretende esquecer⁷⁰⁶.

Conforme Marc Bloch⁷⁰⁷, a incompreensão do passado está intimamente ligada à incompreensão do presente, e assim tal incompreensão dupla prejudica não apenas a percepção da realidade, mas inclusive a própria práxis histórica, sem os necessários referenciais que possibilitariam identificação e continuidade com gerações anteriores que fundaram as instituições a que pertencemos hoje.

Como as Assembleias de Deus construíram uma memória coletiva? Sem dúvida, essa Igreja compartilha de algumas raízes comuns em relação a outras denominações e pentecostalismos. A forma de compreensão da Bíblia é um fator determinante para os pentecostais. Segundo Robert Menzies⁷⁰⁸, preferencialmente as histórias do livro de Atos dos Apóstolos são ao mesmo tempo as histórias de cada crente pentecostal, lidas numa relação direta com a existência concreta e com a história pessoal do indivíduo. Trata-se de uma leitura mais simples, o que não exclui a complexidade das interpretações⁷⁰⁹. Tal leitura pode estabelecer identificação do leitor com o texto bíblico, sobretudo, nas referências à ação do Espírito Santo de modo mais explícito.

⁷⁰² Cf. FORTE, B., **A teologia como companhia, memória e profecia**, p. 72-73.

⁷⁰³ Cf. ASSIS, J. M. F., **Igreja Católica**, p. 33.

⁷⁰⁴ Cf. ASSIS, J. M. F., **Igreja Católica**, p. 34.

⁷⁰⁵ Cf. ASSIS, J. M. F., **Igreja Católica**, p. 35.

⁷⁰⁶ Cf. JÚNIOR, C. Z. S., Mito, memória e história: a historiografia anticomunista no Brasil e no mundo, In: MELO, D. B. (Org.), **A miséria da historiografia**, p. 103.

⁷⁰⁷ Cf. BLOCH, M., **Apologia da história**, p. 63, 65.

⁷⁰⁸ Cf. MENZIES, R. P., **Pentecostes**, p. 23.

⁷⁰⁹ Caberiam as teorias narrativas, análises de discurso, semiótica, teorias linguísticas, entre outras abordagens que auxiliam na interpretação dos textos, sendo cada texto uma realidade complexa.

Assim sendo, para os pentecostais, as mesmas experiências espirituais da Igreja dos apóstolos devem ser lidas e buscadas pelos crentes de hoje, pois ainda estão disponíveis⁷¹⁰. Tendo em vista essa maneira de ler os textos inspiradores da fé pentecostal, o Espírito é percebido como aquele que atualiza e impulsiona a hermenêutica da Bíblia e da vida. De acordo com Nelson Celio de Mesquita, “o Espírito redimensiona e leva o cristão ao exercício da memória, não apenas como lembrança, mas como uma recapitulação em nível sacramental”⁷¹¹. Esse aspecto deve levar-nos ao referencial básico da glossolalia.

Marcadamente, a manifestação da glossolalia, isto é, a oração em línguas estranhas, pode ser entendida como uma espécie de *sacramento* para os pentecostais na liturgia pentecostal clássica e, além disso, pode ser considerada “uma forma de continuidade em comunhão e missões com os primeiros cristãos”⁷¹². A glossolalia é ponto de ligação central entre a Igreja do presente e a Igreja primitiva, é um aspecto muito relacionado à questão da memória, não no antigo e legítimo sentido de *anamnesis*, mas outro tipo de memória, também sacramental, mas experimentado internamente, desde dentro da pessoa, de modo subjetivo, e não através do comer e beber objetivamente em um ato eucarístico, por exemplo.

Representantes da chamada sociologia compreensiva têm discutido a questão da memória nos contextos de contrato e comunidades políticas, ampliando significativamente o conceito de anamnese: “Da eucaristia aos banquetes políticos, temos anamneses que selam as alianças, atendem as oposições ou restauram as amizades abaladas”⁷¹³. Conquanto as Assembleias de Deus não tenham apresentado uma teologia formal ou sistematizada sobre a questão da memória e da anamnese, essa instituição, assim como tantas outras, compartilha de experiências que ao mesmo tempo reforçam e desgastam seus

⁷¹⁰ Cf. MENZIES, R. P., **Pentecostes**, p. 109.

⁷¹¹ ROCHA, N. C. M., **Criação e salvação**: Um estudo sobre a afirmação teológica criação e salvação sob o dinamis do Espírito segundo Pierre Gisel, In: SIMPÓSIO FAECAD DE TEOLOGIA, **Anais do 1º Simpósio FAECAD de teologia**, Ano 1, n. 1, Rio de Janeiro: FAECAD, 2018, p. 42. Essa questão é melhor identificável nos pentecostanismos populares, não tanto em credos oficiais.

⁷¹² SIQUEIRA, G. F., **Revestidos de poder**, p. 53. Pode-se presumir daí alguma ideia de ancestralidade na experiência pentecostal? Ou normatividade do Pentecostes para a experiência dos pentecostais?

⁷¹³ MAFFESOLI, M., **O tempo das tribos**, p. 158.

laços fraternos. Como em um paradoxo, no entanto, a solidez das relações consiste justamente naquilo que as divide⁷¹⁴.

A formação da identidade assembleiana não foge ao preço que o corpo social deve pagar para se consolidar: em meio aos conflitos e interpretações adversas do mesmo Deus, há uma busca para demonstrar certa integração do outro⁷¹⁵, seja no nível das disputas históricas das convenções, de Igrejas, de pastores, ou na relação com outras denominações evangélicas e protestantes.

Os conflitos e confrontos internos entre Igrejas *da mesma espécie* assembleiana, ou mais precisamente entre suas lideranças, ou mesmo os embates entre as Assembleias e as outras denominações cristãs ao longo da história, contribuíram para formar a identidade pentecostal clássica, isto é, da “matriz pentecostal brasileira”. Existe muito do pós-moderno nessa formação, na qual em vários momentos percebemos uma passagem da política que marcou a modernidade para a noção de *clã* que caracteriza, para alguns estudiosos, a pós-modernidade⁷¹⁶.

Clãs e sistemas tribais que se apresentam como um *novo* paradigma a resgatar antigos elementos sociais pré-modernos identificam-se, por exemplo, com a força dos cultos de possessão de origem afro-brasileira ou hindu. Trata-se da lógica tribal, com suas identidades e memórias. Estaria o pentecostalismo assembleiano inserido também como parte dessa lógica tribal?

Um grupo religioso que iniciou sua história no Brasil através da marginalidade assumida (ou marginalização sofrida) por não ter sido *aceito* de imediato pelas outras Igrejas, foi formando sua identidade de forma gradativa, por meio de uma memória enraizada na Bíblia, preferencialmente nos relatos sobre a Igreja dos apóstolos. No livro de Atos, lemos acerca de uma comunidade que sofre perseguições empreendidas por judeus e não judeus, e assim, paradoxalmente, seus primeiros fiéis se alegravam com os sofrimentos, considerando-se dignos de sofrerem por causa de Cristo e do Evangelho.

⁷¹⁴ Cf. MAFFESOLI, M., **O tempo das tribos**, p. 184.

⁷¹⁵ Cf. MAFFESOLI, M., **O tempo das tribos**, p. 201. O autor chega a afirmar que, nesse sentido conflituoso da história religiosa, o cristianismo poderia ser chamado de politeísmo “strictu sensu”.

⁷¹⁶ Cf. MAFFESOLI, M., **O tempo das tribos**, p. 185.

Nessa perspectiva, as Assembleias de Deus no Brasil assumiram historicamente uma espécie de “síndrome do marginal”⁷¹⁷, estabelecida com uma hermenêutica que privilegiou o sofrimento e fez dele chave de leitura e estímulo para prosseguirem em sua missão, na busca de uma identidade própria. Nas primeiras décadas dessa Igreja no Brasil, ser assembleiano equivalia a estar plenamente disposto a sofrer perseguições; a renunciar às paixões mundanas; a estar disponível para as experiências do Espírito no âmbito cultural ou social; a anunciar em todos os lugares que Jesus Cristo salva, cura, batiza no Espírito Santo e em breve voltará; a manter-se o mais distante possível das lutas político-partidárias e ideológicas; a esperar ansiosamente a segunda vinda de Cristo. Essas e outras características autenticam a identidade da fé assembleiana. Para um assembleiano, essa fé é legítima porque é bíblica.

Os elementos doutrinários que constituem essa identidade assembleiana são basicamente os mesmos desde sua configuração inicial. O que tem mudado, sem dúvida, têm sido a prática religiosa e política dessas comunidades, não obstante os esforços empregados pelas instituições que as representam para que não se perca de vista a identidade doutrinária⁷¹⁸ e as imagens exemplares⁷¹⁹ (tipos ideais e *memórias*) de certas personagens que iniciaram essa história.

As afirmações acima levam à indagação: são os indivíduos ou os grupos que determinam a história⁷²⁰? Não é uma pergunta simples de se responder, mas sem dúvida as coletividades das Assembleias de Deus brasileiras reproduzem em certa medida as características de determinados *sujeitos e indivíduos* que ocuparam cargos importantes no âmbito institucional.

A identidade assembleiana tem uma história que de alguma forma confunde-se com as memórias traçadas em líderes suecos e brasileiros⁷²¹ como

⁷¹⁷ Cf. ALENCAR, G., **Assembleias de Deus**, p. 139.

⁷¹⁸ Citamos de modo exemplar a publicação da Declaração de fé das Assembleias de Deus (CGADB) em 2017, o que indica uma nova fase pós-centenário da denominação no Brasil, que consolida uma cristalização de suas doutrinas básicas, reunidas nesse pequeno compêndio acessível a quem queira conhecer mais sobre as Assembleias.

⁷¹⁹ As historiografias oficiais da denominação, principalmente as primeiras tentativas com Emílio Conde e Abraão de Almeida, já eram um esboço de consolidação de certas figuras imponentes, do mito fundante para surgimento do movimento assembleiano, dos exemplos de resistência e, sobretudo, de seu notável crescimento numérico como sinal de que é uma Igreja cuja existência é legitimada e autorizada pelo Espírito Santo.

⁷²⁰ Cf. MAFFESOLI, M., **O tempo das tribos**, p. 124.

⁷²¹ É claro que sobre as Assembleias de Deus brasileiras houve também certa influência de líderes pentecostais norte-americanos, como Lawrence Olson, por exemplo, sobretudo em termos de

Gunnar Vingren, Daniel Berg (?), Samuel Nystrom, Cícero Canuto, Paulo Macalão, Túlio Barros, Manoel Ferreira ou José Wellington Costa. Outras figuras emblemáticas na história assembleiana como Frida Strandberg, Antônio Torres Galvão e até mesmo o reconhecido e influente pastor sueco Lewis Pethrus, em nossa avaliação, não foram tão determinantes como ideais para a identidade assembleiana no Brasil, para sua autoconsciência, para a formação de suas zonas de influência no campo político ou mesmo para sua mediação cultural.

A memória das Assembleias de Deus é uma memória *seletiva*. Algo se quer lembrar, algo se quer esquecer, lembra-se esquecendo, esquece-se lembrando. Não se trata de uma afirmação que não se aplique também a outras Igrejas e instituições, mas, pelo menos desde seu cinquentenário em 1961, as Assembleias têm cultivado uma identidade voltada para a memória e uma memória forjada conforme aquilo que se crê como identidade, padrão ou modelo a ser seguido. As concorrências internas, algo nunca superado na identidade institucional assembleiana, são muitas vezes omitidas nos relatos e memórias oficiais, o que não nos permite olvidar um último aspecto específico das lógicas assembleianas: a questão do mercado, sobretudo a partir das últimas décadas do século XX.

4.3.4. Traços do mercado

Não há como falar sobre movimentos religiosos ocidentais no século vinte sem que se percorra, ao menos de forma pontual, o problema da relação entre mercado e religião. Essa relação, como veremos, está sustentada em diversas afinidades e algumas tensões às quais geralmente se acomodam as práticas religiosas no contexto socioeconômico capitalista. Trata-se, provavelmente, no caso específico das Assembleias, de uma relação pautada no clientelismo à moda brasileira, como já temos considerado acima⁷²².

É reconhecido que há uma “racionalidade do mercado”⁷²³ no contexto da modernidade/ pós-modernidade capitalista. Além disso, há quem especule sobre

publicações teológicas traduzidas no Brasil e no uso das mídias. Mas, em nossa visão, consideramos que essa é uma influência aquém dos suecos e dos brasileiros que lideraram a Convenção Geral e se destacaram como pastores-presidente no primeiro século da denominação.

⁷²² Cf. item 4.3.1, em que tratamos das relações entre pastores, leigos e candidatos políticos.

⁷²³ CASTORIADIS, C., **Figuras do pensável**, p. 228.

uma racionalidade econômica. Se esta realmente tiver razão de ser no contexto das relações políticas pós-modernas, ela nada mais é do que uma racionalidade dos meios, em vista de fins como a dimensão do consumo. Esses fins, segundo Castoriadis⁷²⁴, devem ser analisados também em sua racionalidade própria.

Das dialéticas das racionalidades dos meios e dos fins em uma lógica de mercado, resulta que os indivíduos tornam-se ao mesmo tempo produto e reproduzidor de determinado contexto social, situação ainda mais acentuada no sistema capitalista⁷²⁵. As pessoas e suas práticas, com suas realidades diversas, são simultaneamente a causa e o efeito das práticas nos grupos em que estão inseridas.

A burocratização, o sistema de troca e a tendência para o consumo estabelecem algumas marcas para a lógica de mercado. Nesse contexto, gera-se o determinismo e uma liberdade ilusória nos indivíduos que estão inseridos nessas condições e dependentes de tal lógica. Assim sendo, os consumidores têm suas escolhas predeterminadas pelos responsáveis em estabelecer os bens e serviços⁷²⁶.

Ao problematizarmos uma lógica de mercado em horizonte teológico, percebemos que a relação entre economia e teologia não é uma via de mão única que começa apenas com a teologia. Podemos encontrar questões teológicas nas realidades e nas “racionalidades econômicas”. Teologia e economia englobam-se mutuamente⁷²⁷.

De acordo com Jung Mo Sung⁷²⁸, as leis (ou lógicas) do mercado são capazes de transformar o líder religioso em um mero burocrata, cumpridor cego do conjunto dessas leis. Dessa forma, o não cumprimento de tais regras é caracterizado então como irracionalidade e insensatez⁷²⁹. Para Julio de Santa Ana, há uma articulação tal entre religião e mercado que se considera que a religião pode assumir a lógica do mercado e o mercado também é entendido como

⁷²⁴ Cf. CASTORIADIS, C., **Figuras do pensável** p. 235.

⁷²⁵ Cf. CASTORIADIS, C., **Figuras do pensável**, p. 236.

⁷²⁶ Cf. PEDRÃO, F., **Raízes do capitalismo contemporâneo**, p. 22.

⁷²⁷ Cf. SUNG, J. M., **Desejo, mercado e religião**, p. 20.

⁷²⁸ Cf. SUNG, J. M., **Desejo, mercado e religião**, p. 28. Segundo Marina Correa, os membros das Assembleias de Deus são comparáveis a súditos que necessitam obedecer cegamente ao sistema burocrático de regras impostas pela associação de poder à qual fazem parte. Cf. CORREA, M. A. O. S., Os donos do poder: A construção da nomenclatura de pastores-presidente nas Assembleias de Deus, In: OLIVEIRA, D. M.; FERREIRA, I. V.; FAJARDO, M. P., (Orgs.), **Pentecostalismos em perspectiva**, p. 67.

⁷²⁹ Cf. SANTA ANA, J., **La práctica económica como religión**, p. 21.

“religião prática”⁷³⁰. Em consequência, tanto a religião quanto o poder político têm sido escravizados pelo poder econômico⁷³¹.

Inserindo-se na dialética entre mercado e religião a relação entre culto e política nas Assembleias de Deus brasileiras, entendemos que os assembleianismos em grande parte, assim como tantas outras Igrejas, têm demonstrado traços da lógica do mercado. Essa é uma constatação válida, sobretudo, para o assembleianismo urbano⁷³², embora não seja o específico ou exclusivo desse grupo.

Embora não tenha especificado as Assembleias de Deus, o sociólogo Alexandre Carneiro de Souza identificou que a ideia do *espetacular* habitava as experiências do pentecostalismo clássico antes mesmo de integrar a evolução ulterior do mercado⁷³³. Aquilo que o autor chamou de encontro da magia do mercado com a magia pentecostal, a despeito do conflito inicial, revelou uma busca social por transcendência, seja pela via material (mercado), seja pela via espiritual (cultos religiosos)⁷³⁴.

Provavelmente, o elo mais expressivo entre religião e mercado nos pentecostalismos veio através da teologia da prosperidade⁷³⁵, que tem influenciado o discurso e a experiência de diversas Igrejas, incluindo as Assembleias de Deus. Embora inicialmente as Assembleias brasileiras não estimulassem o consumo de bens materiais, decorrência do dualismo que desprestigia e reprime a corporeidade⁷³⁶, a partir de certo momento histórico, então, passaram a desenvolver ênfases diversas no âmbito material e corpóreo, sob um horizonte utilitarista da religião, que *coisifica* as relações. Essas ênfases incluem o corpo como objeto de disputa das forças malignas, o corpo como

⁷³⁰ SANTA ANA, J., **La práctica económica como religión**, p. 21-22.

⁷³¹ Cf. SANTA ANA, J., **La práctica económica como religión**, p. 93.

⁷³² Segundo Joel Portella Amado, o espaço urbano é repleto de ambiguidades que desafiam a antropologia teológica, sobretudo, em relação à lógica do mercado. Cf. AMADO, J. P., *Leituras urbanas da criação*, In: MÜLLER, I. (Org.), **Perspectivas para uma nova Teologia da Criação**, p. 230-231.

⁷³³ Cf. SOUZA, A. C., **Pentecostalismo: De onde vem, para onde vai?**, p. 75. O autor baseia esse aspecto de sua análise dos pentecostalismos no teórico Guy Debord.

⁷³⁴ Cf. SOUZA, A. C., **Pentecostalismo: De onde vem, para onde vai?**, p. 75.

⁷³⁵ Cf. SOUZA, A. C., **Pentecostalismo: De onde vem, para onde vai?**, p. 77.

⁷³⁶ Cf. SOUZA, A. C., **Pentecostalismo: De onde vem, para onde vai?**, p. 81.

dimensão agregada à cultura social e o corpo como lugar do milagre divino e da prosperidade em vários níveis⁷³⁷.

O dualismo pentecostal, em nossa análise, não parece superado nessas atribuições do corpo, não obstante haver objeções a essa constatação⁷³⁸. O dualismo cósmico, isto é, a luta do bem contra o mal, ainda perpassa a suposta revalorização do corpo nos pentecostalismos. O lugar privilegiado dessa luta é, sem dúvida, o culto litúrgico das Igrejas⁷³⁹, mas permeia simultaneamente a dimensão da participação política na esfera pública.

Para Deleuze e Guattari, nem mesmo o dualismo cósmico ou ontológico entre o bem e o mal escapa da suspeita da influência ou projeção de conflitos humanos incididos sobre tais construções que estruturam a mentalidade ético-religiosa na história⁷⁴⁰. O conflito entre bem e mal, embora seja uma realidade bíblica e teológica, nos pentecostalismos possui interpretações que certamente deixam transparecer lógicas da competição e do mercado, chamando a atenção para o maravilhoso e para o espetacular de seus cultos e pregações.

Lá, nos locais onde se criam e se votam as leis e condições que envolvem a vida do povo das grandes massas e da grande população, trata-se do mesmo lugar em que se imagina a luta do bem contra o mal, no sentido dualista. Por outro lado, para Bourdieu⁷⁴¹, as práticas do âmbito religioso (ou litúrgico) que influenciam o contexto sociopolítico no sentido de estruturar a percepção do mundo social têm como pano de fundo uma grande ruptura estruturante (dualista) entre natural e sobrenatural no cosmos ou, provavelmente também entre Deus e o diabo⁷⁴².

⁷³⁷ Cf. SOUZA, A. C., **Pentecostalismo: De onde vem, para onde vai?**, p. 82.

⁷³⁸ Cheryl Bridges Johns, por exemplo, afirmou que a dimensão de cura nos pentecostalismos seria uma espécie de superação do dualismo. Cf. JONHS, C. B., **Cura e libertação: Perspectiva pentecostal**, In: Concilium, n. 265, Petrópolis: Vozes, 1996, p. 56-60. Na Declaração de fé que temos citado em nosso trabalho, as Assembleias de Deus ratificaram mais uma vez a visão oficial de sua antropologia como tricotômica, em que o humano é dividido em três substâncias: espírito, alma e corpo. Cf. SOARES, E. (Org.), **Declaração de fé das Assembleias de Deus**, p. 78.

⁷³⁹ Muito embora a compreensão de êxtase nos cultos religiosos transcenda o próprio espaço do culto.

⁷⁴⁰ Cf. DELEUZE, G.; GUATTARI, F., **Mil platôs**. Capitalismo e esquizofrenia, p. 18.

⁷⁴¹ Cf. BOURDIEU, P., **A economia das trocas simbólicas**, p. 33-34.

⁷⁴² Segundo o teólogo Bernardo Campos, apesar da acusação de maniqueísmo e dualismo, não se deveria rejeitar precipitadamente a estrutura binária presente nas formas antigas de cosmologia que apresentam a dualidade entre bem e mal. Para o autor, não se deve abrir mão dessas estruturas duais, cuja interpretação teológica deveria ser no sentido de “poder perceber seu significado para nossa cultura, de acolhê-las como o que são, uma forma de linguagem de um âmbito da realidade aos quais não podemos aceder de outro modo, sem o risco de perder sua riqueza simbólica”. Cf. CAMPOS, B., **Hermenêutica do Espírito**, p. 77.

A instrumentalização das relações entre liturgia e dimensão sociopolítica por certo apresenta funções de um mercado capitalista, ensimesmado e voltado para o consumo de bens espirituais e agora também de bens materiais. Trata-se de um contexto de concorrência entre Igrejas que estão em confronto constante por crescimento numérico, expansão de sua influência nos espaços públicos como as mídias sociais e por acúmulo de capital financeiro e de capital simbólico.

Nesse estado de coisas, as Igrejas parecem ter sucumbido a tipos de relação instrumental e virtual incapazes de perceber a humanidade em seu valor intrínseco, se não apenas em termos de retornos e benefícios para determinada elite religiosa sacerdotal e/ou para determinada elite política.

Em tom mais ou menos determinista, Peter Berger afirmou: “é da essência da mente humana separar o que a experiência apresenta como um todo”⁷⁴³. Com uma declaração dessas, pode-se até acreditar que o dualismo antropológico, ontológico ou cósmico está tão enraizado em nossas sociedades que por vezes parece extremamente inútil qualquer esforço em tentar superá-lo. Todavia, temos em nossa pesquisa a clara intenção de busca, de exercício compreensivo e prático, de inserir a noção das experiências humanas em uma proposta antropológica integrada ou integral, enraizada na práxis de Jesus Cristo e de sua mensagem do Reino de Deus. Assim, como enfatizou Brian McLaren⁷⁴⁴, o autêntico sentido do possuir e do estar possuído, no campo da espiritualidade cristã, não consiste na lógica econômica do mercado ou do utilitarismo, mas sim na contemplação *agraciante* e *agraciada* do acolhimento dos outros em nossa vida.

4.3.5. Primeiro limiar

Para facilitar as conexões entre os pontos diversos e complexos abordados no presente capítulo, a partir daqui seguiremos um pouco o método presente em algumas obras de Giorgio Agamben. Esse método de escrita estabelece entre os tópicos centrais o que se chamaria de *limiar*, isto é, uma revisão dos argumentos, para retomar suas bases e iniciar outra seção sem que se perca o raciocínio condutor das discussões e que o encaminham à conclusão da tese.

⁷⁴³ BERGER, P., *A revolução capitalista*, p. 21.

⁷⁴⁴ Cf. MCLAREN, B., *Uma ortodoxia generosa*, p. 198-199.

Examinamos neste item (4.3) algumas questões que em nosso ver constituem lógicas para o assembleianismo brasileiro, especialmente no nível institucional, mas observando também as relações entre a instituição, os pastores, os fiéis da Igreja, os candidatos políticos, relações essas que percorrem a relação *maior* entre culto e política, nosso objeto de estudo.

Temos analisado tais lógicas pentecostais sob a problematização do poder e do mercado nas sociedades contemporâneas. Não devemos fugir dessa questão. Percebemos que o desafio incisivo para a fé cristã, o dualismo antropológico, embora enfrentado nas tradições cristãs e teologias, como vimos no capítulo anterior, ainda assim não tem sido superado por conta também dos cenários construídos pelos poderes em disputa e adaptados em configurações de mercado que transformam pessoas e grupos em meros consumidores ou mesmo em objetos.

A mentalidade dualista reforça os desequilíbrios sociais e estes, uma vez consumados, reforçam a mentalidade dualista. Esse rígido horizonte dialético só poderá ser superado quando houver um esforço prático por parte dos cristãos, considerando que a reflexão teológica teórica já tem avançado bastante no caminho do enfrentamento do problema. A teorização, no entanto, não é suficiente para a fé cristã sem uma prática correspondente.

Ao abordarmos a questão do poder como lógica assembleiana, analisamos também certas interfaces práticas que decorrem daí. Como desdobramentos de uma articulação teológica do poder com a concepção política de democracia, encontra-se o conceito cristão de pessoa, sem o qual não se consegue viabilizar o entendimento cristão da religião e da política ou da própria relação entre fé e vida. Nesse aspecto, reiteramos a base teológico-trinitária em que se pressupõe um paradigma assaz incisivo em todos os níveis da vida. Conforme Cambón:

A unitrinitariedade garante às relações humanas a superação da dualidade, fechada em si mesma ou reduzida a uma dialética conflituosa; é um impulso contínuo a superar tanto o individualismo egoísta quanto comunitarismo massificante e uniformizador. Ao mesmo tempo, essa experiência trinitária feita nas relações primárias interpessoais, oferece luz para a ação em todos os âmbitos da vida social, inclusive para o repensar das estruturas em que ela se cristaliza⁷⁴⁵.

A interpelação do outro em horizonte de alteridade à luz dessa fé trinitária surge como fator decisivo para que se viva a existência de forma integrada. Temos

⁷⁴⁵ CAMBÓN, E., *Assim na terra como na Trindade*, p. 188.

investigado também as noções de comunidade e de consciência políticas, e principalmente da consciência histórica que confere sentido à comunidade política e sinaliza uma visão antropológica integrada. Dessa forma, a Igreja poderá se autocompreender como assembleia litúrgica e comunidade política, simultaneamente e sem confusão.

Também temos discutido de modo introdutório a noção de memória e identidade assembleiana ou identidade pentecostal clássica no Brasil. Vimos que estão intimamente ligadas a memória e a identidade da referida Igreja, revelando em certos momentos o que se deseja lembrar ou esquecer no processamento dessa relação na história. A questão aqui posta é fundamental para que se perceba o papel que certos líderes tiveram ou têm para as Assembleias e como se consolidou uma memória coletiva e seletiva, que se apresenta por suas experiências cúlticas e políticas.

Por fim, temos traçado brevemente no presente item como a lógica do mercado atravessa as práticas do universo assembleiano urbano, o qual reproduz funções características do capitalismo, acentuando a questão das disputas por campo, a racionalidade que instrumentaliza situações e pessoas para determinados fins institucionais, para que seus espaços sociais e políticos não fiquem abaixo da concorrência.

Tendo sido apresentadas algumas lógicas do assembleianismo brasileiro, procuraremos confrontá-las com uma perspectiva cristã articulada da relação entre culto e política, no caminho da real superação do dualismo. Para esse fim, vamos dialogar em certa medida com alguns conceitos emprestados de outros campos do conhecimento como a filosofia e a antropologia cultural.

Antes de apresentar a argumentação seguinte, queremos ressaltar que, nesse caso, não se trata de subjugar a teologia aos enquadramentos das ciências da religião ou de outros conhecimentos científicos. No entanto, a teologia, que é desafiada ao permanente diálogo com outros saberes, será desenvolvida gradualmente em meio a certas interfaces, como em outros momentos de nossa pesquisa.

4.4.

Culto e política: Perspectiva cristã articulada

No presente item, queremos estabelecer alguns apontamentos teológicos, inspirados também em outros campos de conhecimento, em vista de uma perspectiva articulada para a relação que temos estudado em nossa tese. Como já dissemos, não fugiremos do escopo teológico de nossas reflexões, mas buscamos também certos aspectos de interdisciplinaridade.

Destacaremos brevemente três elementos interessantes que encontramos para iluminar a visão cristã da interface entre culto e política: a mistagogia, o dom e o acontecimento. O primeiro elemento destacado é da abordagem teológica, já os outros dois provêm da antropologia e da filosofia, respectivamente. Justificamos nossa opção por esses elementos, pois julgamos haver neles chaves de leitura para uma compreensão cristã legítima e articulada da relação entre fé celebrada e a mesma fé enquanto vivência nas opções políticas.

No âmbito teológico, a mistagogia é uma concepção pastoral e litúrgica que visa oferecer ao fiel uma iniciação ao mistério da fé cristã, e o insere no campo das articulações necessárias da fé com todas as esferas da vida do cristão, desde o horizonte litúrgico. No contexto antropológico-cultural, a noção de *dom* ou *dádiva*, desde uma compreensão de culturas religiosas mais primitivas, favorece uma dimensão política sem estar necessariamente atrelada às nossas configurações de poder modernas e modernizantes. Por outro lado, a interpretação filosófica do culto religioso como um *acontecimento* também poderá aclarar nossa antropologia integrada.

Notamos que, nos três casos exemplares, fica estabelecido o horizonte cultural ou litúrgico como lugar hermenêutico, privilegiado e fontal, que alimenta e discerne o conjunto das relações humanas nos grupos sociais, buscando alguma coerência interna com a fé ou o estilo de vida em curso.

4.4.1.

A mistagogia: Ser conduzido(a) ao mistério da fé

Conquanto seja um termo deveras estranho para os cristãos pentecostais e neopentecostais em geral, a *mistagogia* é uma expressão que aparece com

frequência em algumas abordagens teológicas de outras confissões cristãs. Segundo Rosemary Costa⁷⁴⁶, teóloga católica, a mistagogia surge no contexto do período patrístico da Igreja, embora algumas de suas linhas de pensamento façam referência direta à Bíblia⁷⁴⁷. Alguns padres do início do cristianismo desenvolveram uma teologia que intenta remeter ao mistério da fé celebrado na liturgia, à eclesialidade do povo de Deus, às experiências comunitárias, à revelação divina, de maneira pedagógica. Essa teologia de contornos essencialmente pedagógicos ficou conhecida como mistagogia, termo oriundo do grego que significa conduzir ao mistério.

Ainda de acordo com a mesma autora, a palavra de Deus deve ser percebida na condição de força dinâmica que congrega os fiéis, transfigurando suas vidas através do testemunho missionário, em todos os âmbitos da existência e das relações humanas. Isso equivale a dizer que a Igreja que se assume no reconhecimento de Cristo e busca viver uma identidade *crística* deve então reconhecer-se como Igreja *mistagógica*⁷⁴⁸, que inclui uma integração bem articulada entre fé e vida, entre indivíduo e comunidade, entre comunidade e sociedade.

À luz das tradições teológicas patrísticas mais influentes nesse aspecto, uma Igreja que busca alimentar e praticar sua dimensão mistagógica e como tal se percebe no mundo, terá condições de assumir o caminho da valorização da alteridade, pois a mistagogia é uma pedagogia, ou seja, compreende-se como dimensão processual da fé cristã.

Em sua tese de doutorado, Rosemary Costa, estabeleceu uma caracterização da mistagogia quanto às suas implicações pastorais e antropológicas:

A mistagogia é pedagogia que desencadeia a virtude de acolher o Mistério, reconhecer sua presença e dinamismo dentro de cada pessoa como na comunidade eclesial, na história humana, na Criação. A partir dela, e contando com ela no interior do processo de evangelização, reencontram-se novas formas de estruturar o anúncio, de estar no mundo, de empreender os caminhos que Deus propõe ao ser humano para que responda aos desafios da vida e alcance a sua realização⁷⁴⁹.

⁷⁴⁶ Cf. COSTA, R. F., A centralidade da Palavra de Deus na dinâmica mistagógica, In: DONDICI, G. (Org.), **Fecundados pela palavra**, p. 122.

⁷⁴⁷ É pertinente lembrar que, para o pentecostal, o período bíblico tem mais peso teológico do que qualquer outro período da Igreja, principalmente a respeito das comunidades identificadas na tradição paulina e lucana.

⁷⁴⁸ Cf. COSTA, R. F., In: DONDICI, G. (Org.), **Fecundados pela palavra**, p. 126, 129-130.

⁷⁴⁹ COSTA, R. F., **Mistagogia hoje**, p. 212.

A Igreja estimulada em processo pastoral mistagógico, não ficará desesperada por resultados imediatos de sua evangelização, certamente não cairá tão fácil nos jogos do poder e do mercado da esfera civil e secular. Nesse caminho mistagógico, o culto cristão está posto em sua condição própria de culto. A mistagogia é a ambiência necessária na qual se enquadra a liturgia cristã.

A mistagogia não deve ser entendida como um conjunto de regras pedagógicas, ela não é um mero instrumental de apoio ou mero acessório para a comunidade eclesial. Segundo López Martín, a mistagogia deve ser compreendida como “a própria ação celebrativa enquanto contemplação e representação do mistério a partir da própria ação e por parte de toda a assembleia litúrgica participante”⁷⁵⁰.

A liturgia necessita de uma ação pastoral que seja efetivamente mistagógica⁷⁵¹, para que a Igreja local seja orientada no sentido de unir a horizontalidade e a verticalidade da sua celebração, isto é, ao mesmo tempo em que a Igreja une-se a Deus e a Cristo no Espírito, sinta-se também *responsável* pela transformação das estruturas sociais injustas⁷⁵².

Em tese, quem é, então, o mistagogo por excelência, na celebração cristã? Decerto, não é o pastor, pároco nem a própria comunidade, tampouco a instituição religiosa ou seus discursos, nem qualquer pessoa comum. Para fé cristã, o mistagogo por excelência é o Espírito Santo, e sobre ele pretendemos ainda refletir no próximo item deste capítulo.

O que ressaltamos no presente tópico sobre mistagogia, é que a caminhada cristã é processual, é uma pedagogia e um passo a passo, não necessariamente idêntico aos cultos de iniciação e de mistérios, em outras tradições religiosas. A mistagogia é mais do que um acessório ou uma alternativa para a compreensão cristã de mundo. Entendemos que ela precisamente constitui a natureza da vida cristã e de sua celebração, de suas experiências totalizantes na fé em Jesus Cristo, da esperança eclesial que compreende não apenas a liturgia, a pregação, a eucaristia, mas depreende a vida como um todo em suas mediações políticas e cidadãs. Tudo isso só é possibilitado pela ação de um interlocutor privilegiado

⁷⁵⁰ LÓPEZ MARTÍN, J., **No Espírito e na verdade**. Introdução à antropologia litúrgica, p. 316.

⁷⁵¹ Cf. LÓPEZ MARTÍN, J., **No Espírito e na verdade**. Introdução à antropologia litúrgica, p. 396.

⁷⁵² Cf. LÓPEZ MARTÍN, J., **No Espírito e na verdade**. Introdução à antropologia litúrgica, p. 407.

nesse processo, interlocutor que transcende às limitações cognitivas, práticas e espaço-temporais de cada Igreja local. O agente que conduz o cristão ao mistério de Deus celebrado na liturgia e vivenciado nas relações cotidianas é, sem dúvida, o Espírito Santo. Somente nele permanecendo, as Assembleias de Deus poderão desenvolver a força de sua missão no horizonte que é próprio do Espírito e também de muitos pentecostalismos mundo afora: o horizonte do mistério. Segundo o teólogo pentecostal Kenneth Archer⁷⁵³, a Comunidade, o Espírito e a Escritura formam uma hermenêutica pentecostal que, em nosso ver, podem aclarar o processo de superação do dualismo.

Com o exercício mistagógico permeando a consciência cristã, avaliamos que o dualismo antropológico, assim como foi penetrando nas culturas e mentalidades históricas de maneira processual, da mesma forma, só poderá ser superado processualmente. Por meio do exercício prático de valores fundamentais como a partilha, a bondade, o respeito nas diferenças, a escuta do outro em sua própria alteridade, a empatia, entre outros valores, pode-se então estabelecer um caminho de real superação do dualismo, mais do que seu enfrentamento no campo puramente conceitual e teórico.

4.4.2.

O dom: Uma lógica entre o dar, o receber e o retribuir

Aqui neste item, entraremos em diálogo com um conhecimento científico distinto da teologia, a chamada antropologia cultural. Encontramos no conceito-chave de dom ou dádiva, conforme a interpretação de Marcel Mauss⁷⁵⁴, considerações relevantes que possam conversar com a antropologia teológica no contexto da articulação entre celebração ritual e dimensão sociopolítica da

⁷⁵³ Cf. ARCHER, K. J., **A Pentecostal Hermeneutic: Spirit, Scripture and Community**, Cleveland: CPT Press, 2009.

⁷⁵⁴ Antropólogo francês que publicou em 1924 a obra “Ensaio sobre a dádiva”, um estudo etnográfico de povos não ocidentais que fundamenta, desde o instrumental sociológico de Durkheim, a noção das trocas de dom ou dádivas enquanto objetos de se *presentear*. Sugere-se que as sociedades não deveriam ser analisadas a partir de um prisma unilateralmente institucional, nem pelo reduzido horizonte de interesses subjetivos ou de classes, mas a partir da horizontalidade das trocas, das alianças, dos favores correspondidos entre indivíduos e/ou entre grupos da sociedade. Esse pensamento estimulou o trabalho de diversos outros antropólogos como Claude Lévi-Strauss. Cf. CAILLÉ, A., **Antropologia do dom**, p. 18-20. Cf. também: LANNA, M., **Nota sobre Marcel Mauss e o Ensaio sobre a dádiva**, In: Revista de Sociologia e Política, n. 14, Curitiba, 2000, p. 173-194.

realidade da fé. A discussão antropológica sobre o dom/ dádiva faz-se pertinente, pois, segundo Godelier:

A sociedade laicizou-se e a caridade, se está de volta, não se apresenta mais como uma virtude teologal, gesto de um fiel, de um crente. Ela é vivida pela maioria, crentes e não crentes, como um gesto de solidariedade entre seres humanos. Ela, que tinha recuado na medida em que havia um pouco menos de excluídos e um pouco mais de justiça social, retorna e volta a ser necessária quando, de novo, existem cada vez mais excluídos e o Estado já não é capaz de fazer com que haja menos injustiça, menos solidões abandonadas⁷⁵⁵.

A lógica do dom é basicamente a lógica que compreende os verbos dar, receber e retribuir. Não vamos remeter aos longos estudos etnográficos já realizados para a conceituação de dádiva. Bom será contextualizar a noção de dádiva em uma realidade mais próxima de nós. Por exemplo, um grupo de pessoas que se associa a uma instituição ou organização filantrópica, como uma ONG sem fins lucrativos, deve agir voluntariamente, cada componente individual cedendo seu tempo, esforços e recursos pessoais por aquela causa em comum. Esse é um dos casos em que a lógica de dom está presente também nas sociedades modernas ocidentais. Embora seja uma lógica não explicitada em grande parte dos estudos sobre militância sociopolítica, a realidade do dom está ali, inseparável da política e das iniciativas de livre associação entre os atores sociais⁷⁵⁶.

É nesse contexto que o dom é definível. Sociologicamente, ele pode ser definido como toda prestação de bens e serviços sem expectativa de retribuição material, mas com intuito de estabelecer algum vínculo social. A lógica do dom apresenta-se na tríplice condição de dar, receber e retribuir, como uma espécie de fenômeno total⁷⁵⁷, que, no seu sentido clássico, não é sem interesse, mas não se sujeita ao interesse instrumental e privilegia o interesse em nível de amizade⁷⁵⁸.

A prática do dom entre povos diversos também compreende uma dupla relação: de solidariedade e de superioridade⁷⁵⁹. Relação de solidariedade, porque o fato de uma pessoa ter doado algo a alguém significa que partilhou daquilo que tem, mas, em contrapartida, o indivíduo que *recebe* geralmente sente-se devedor daquele que o concedeu, gerando assim certa visão hierárquica entre devedor e credor, em consequência. Ambigualmente, a prática do dom estabelece uma

⁷⁵⁵ GODELIER, M., **O enigma do dom**, p. 10.

⁷⁵⁶ Cf. CAILLÉ, A., **Antropologia do dom**, p. 142.

⁷⁵⁷ Cf. CAILLÉ, A., **Antropologia do dom**, p. 143.

⁷⁵⁸ Cf. CAILLÉ, A., **Antropologia do dom**, p. 145.

⁷⁵⁹ Cf. GODELIER, M., **O enigma do dom**, p. 23.

relação de aproximação e de afastamento entre as pessoas que entregam ou recebem o presente.

Nos contextos sociais mais primitivos, o dom tinha certa função política de coesão social, mantendo vínculos, identidades, alianças, éticas, conservando ou indicando certas condições de classe, em grupos socialmente fragmentados em castas ou divisões funcionais. Segundo Godelier⁷⁶⁰, nas sociedades ocidentais contemporâneas, a prática do dom não obriga as pessoas a reproduzirem diferenciações de classes sociais, sendo agora uma clara e relevante opção de resistência às lógicas restritas do Estado e do mercado capitalista. Se antes, a prática do dom muitas vezes não mais fazia além de administrar os antagonismos, como apontou Caillé⁷⁶¹, hoje ele pode ser vivenciado na plena condição de caridade e de generosidade.

Percebemos que a prática consciente do dom como partilha solidária não anula ou erradica de modo algum os antagonismos sociais e as disputas entre pessoas. É, sem dúvida, um caminho de transformação da guerra em paz e da inimizade em amizade, não deixa de ser *caminho*, no qual o ciclo do dar, receber, retribuir e pedir estará sempre diante da ameaça do ciclo reverso, do tomar, recusar, guardar⁷⁶² e, acrescenta-se, o calar.

Com as considerações sobre a dádiva ou dom como perspectiva emergente e relevante para as sociedades capitalistas, convém refletir mais uma vez sobre a relação entre culto e política nas Assembleias de Deus. Estamos em busca de uma perspectiva cristã integrada desses aspectos.

A lógica do dom, com base nas teorias de Mauss, Caillé e Godelier, salvaguarda o potencial de assumir uma direção crítica sobre as irracionalidades do Estado e da economia do sistema de mercado capitalista, as quais dejetam milhões de pessoas todos os anos a situações desumanas. A concepção do dom, para além dos interesses egoístas ou institucionais, pode proporcionar outra condição para a experiência e para convivência humanas, no interior da sociedade civil.

Uma antropologia do dom faz-nos pensar a possibilidade de certa perspectiva cristã articulada da relação entre liturgia e ação sociopolítica.

⁷⁶⁰ Cf. GODELIER, M., **O enigma do dom**, p. 314.

⁷⁶¹ Cf. CAILLÉ, A., **Antropologia do dom**, p. 147.

⁷⁶² Cf. CAILLÉ, A., **Antropologia do dom**, p. 305-306.

Pensamos assim considerando a já mencionada crítica às lógicas do poder e do mercado. Consideramos também nesse ponto a prática da caridade no âmbito cristão como algo que sinaliza uma espécie de dom *agápico*⁷⁶³, um dos aspectos de dom, nesse caso com inspiração tipicamente religiosa, e não apenas ética ou política. Não só a caridade que é marcante em situações que se estabelecem enquanto dom, apresentando certa ligação com a fé cristã, assim também acrescentamos o dom *agonístico*, uma iniciativa de presentear aqueles com quem se teve alguma rixa ou conflito mais grave no passado⁷⁶⁴, aplacando parcialmente as animosidades por meio de um presente que pode servir como um pedido de perdão.

É interessante refletir a relação cristã entre culto e política a partir da antropologia do dom. Percebe-se que a *crítica* às ideologias de poder e mercado, a *busca* pela prática da caridade e a iniciativa de *resolução* de antagonismos podem ser lembrados como alguns dos elementos que a análise do dom tem nos oferecido na reflexão. Nesse âmbito, concebemos que as três questões que temos levantado sob a ótica do dom, relacionam-se intimamente com algo que já foi demonstrado em tópicos anteriores. A partir disso, é possível dizer que a fé cristã mediada pela articulação da liturgia com a vida valoriza a caridade em meio ao individualismo; critica as ideologias de exclusão social, sejam quais forem; procura estabelecer o diálogo e a comunhão apesar dos conflitos institucionais que existem.

O culto, cristãmente entendido, experimentado e realizado, se expressa como o momento-chave para que as críticas às ideologias sejam feitas através da celebração da palavra e do sacramento; para, também, estimular à caridade na esfera política e social, sem necessariamente implodir a missão como mero assistencialismo; para que, então, possa a denominação assembleiana seguir seu caminho de superação do dualismo antropológico, com uma lógica de integração-inclusão dos outros, isto é, integração dos múltiplos em sua unidade e coesão internas enquanto corpo eclesial.

Para a fé cristã pentecostal, o dom seria visto de modo especial como um carisma do Espírito, um presente de Deus para mulheres e homens pecadores, ávidos por difundir a mensagem de Cristo mundo afora. O dom não pode ser

⁷⁶³ Cf. CAILLÉ, A., *Antropologia do dom*, p. 146.

⁷⁶⁴ Cf. CAILLÉ, A., *Antropologia do dom*, p. 146.

reduzido ao mero assistencialismo⁷⁶⁵. O dom do Espírito é inegociável, sobre o qual não temos nenhum domínio absoluto. Por outra parte, o Espírito é a realidade pessoal divina que permeia e supervisiona as práticas das Igrejas, transmite e aprofunda a obra de Cristo. O culto pneumático é compreendido, por conseguinte, como um verdadeiro *acontecimento* da Igreja.

4.4.3.

O acontecimento: O mundo é tudo o que acontece

Certa vez, o filósofo Ludwig Wittgenstein afirmou que “o mundo é tudo o que acontece”⁷⁶⁶, não necessariamente tudo o que *existe*. A noção e a reflexão filosófica sobre o acontecimento podem estabelecer condições e conceitos para penetrarmos em um horizonte efetivamente integrado de liturgia e ação sociopolítica, provocando algumas questões teológicas em nossa abordagem.

Um acontecimento, na discussão filosófica, pode ser apreendido como revelação nova do ser, emergência de um mundo novo como horizonte de significado⁷⁶⁷. O cristianismo tem sido percebido, desde Kierkegaard, como a primeira e única religião do acontecimento, pois toda a base da fé cristã circunda e se edifica sobre o fundamento da encarnação do Filho de Deus na história humana, no sentido de que a eternidade tangencia o tempo, e assim, o acontecimento cristão é uma verdadeira “ruptura no curso normal das coisas”⁷⁶⁸.

Acontecimento, segundo Claude Romano⁷⁶⁹, possui ao menos duas concepções fundamentais que estão articuladas nos mesmos fatos: a condição de simples fato intramundano a ser interpretado e a condição que a tradução espanhola do autor denominou *contecedero*. Essa segunda concepção significa o acontecimento como algo que possui certa direção ou destinação que de alguma forma afeta nossa vida e nossa maneira de compreensão da realidade do mundo.

Dito isso, lembramos algumas problematizações que são pertinentes sobre o tema do acontecimento: o termo designa fatos que são capazes de reconfigurar o horizonte hermenêutico, tornando superado certo conjunto de elementos que

⁷⁶⁵ Em diversas Igrejas a lógica do dom é em muitos casos distorcida por ajudas esporádicas na comunidade eclesial, como a *campanha do quilo*.

⁷⁶⁶ Citado em: MAFFESOLI, M., **O tempo retorna**, p. 33.

⁷⁶⁷ Cf. ZIZEK, S., **Acontecimento**, p. 34.

⁷⁶⁸ ZIZEK, S., **Acontecimento**, p. 41.

⁷⁶⁹ Cf. ROMANO, C., **El acontecimiento y el mundo**, p. 49-56.

formavam a compreensão do contexto anterior ao acontecimento⁷⁷⁰. Nessa direção, Romano chama a atenção para o argumento segundo o qual se confere distintivo filosófico de acontecimento a uma situação que se difere do simples fato no mundo, mais um entre milhares. Enquanto no caso de um simples fato intramundano, é possível investigar suas causas racionalmente, na situação de acontecimento “conteceder”, isso se torna improvável, uma vez que o acontecimento é o que abre horizonte de sentido à vida humana, alguma coisa que transtorna a condição humana e faz reconfigurar o conjunto dos possíveis da vida, modificando todos os projetos anteriores da *minha* vida⁷⁷¹ e da *minha* história. A história não é vista aqui como um aglomerado de sucessivos acontecimentos, mas cada acontecimento, por sua vez, é capaz de inaugurar uma história⁷⁷².

Outra problematização, realizada por Žizek, amplia o espectro da discussão sobre a natureza de um acontecimento. O filósofo probabilizou que todo ato humano carrega a dimensão de “acontecimental”, uma vez que todos os nossos atos são fora do tempo exato em que seria ideal, portanto, são sempre atos fora dos seus tempos, simultaneamente cedo demais e tarde demais. Cada ato ocorre cedo demais porque nunca há tempo suficiente para esperar e agir e, além disso, cada ato aparece tarde demais, pois, segundo Žizek, “cada ato é uma reação a circunstâncias que surgem porque demoramos muito para agir”⁷⁷³.

Dessa forma, as problematizações levantadas por Romano e Žizek sobre o conceito de acontecimento no campo da filosofia levam-nos, também, a refletir novamente sobre a possível e necessária articulação entre celebração da fé e experiência política da fé.

No quadro das questões aqui brevemente relacionadas, percebemos o culto cristão e a liturgia cristã como um verdadeiro e autêntico *acontecimento* individual e eclesial, que fazem parte do acontecimento anterior globalizante na vida do cristão que consiste no próprio *ato de crer*. A encarnação do *logos* é o acontecimento cristão fundante para nossa fé, sendo este um ato divino que de certo modo perturba a ordem das coisas, reconfigura a própria natureza, destruindo a estabilidade concebida por um cosmos grego. O culto cristão

⁷⁷⁰ Cf. ROMANO, C., *El acontecimiento y el mundo*, p. 66.

⁷⁷¹ Cf. ROMANO, C., *El acontecimiento y el mundo*, p. 69-71.

⁷⁷² Cf. ROMANO, C., *El acontecimiento y el mundo*, p. 74.

⁷⁷³ ŽIZEK, S., *Acontecimento*, p. 107.

enquanto dimensão celebrativa da fé-acontecimento, por sua vez, buscará reviver a vinda de Deus e a história dos eventos salvíficos de maneira acontecimental. A liturgia cristã realiza, em cada reunião, a memória atualizadora da obra redentora de Deus em Cristo, cujo horizonte de compreensão é ampliado pela ação do Espírito Santo.

A fé cristã celebra, experimenta, revive e anuncia a salvação de Jesus Cristo, e a partir dessa fé reorganizamos a vida em seu conjunto, as decisões, a visão de mundo, o próprio estar no mundo, a relação com os outros, com uma nova perspectiva, dentro da qual não mais se conhece a Cristo “segundo a carne”⁷⁷⁴.

Assim como o acontecimento difere-se de um fato que não é acontecimento, a fé que leva a celebrar o culto litúrgico, para o cristão que dele participa, deveria diferenciar-se de todas as outras experiências, por sua própria natureza. Porém, como já vimos no início deste capítulo⁷⁷⁵, lembramos que a liturgia da Igreja carrega consigo algo do mundo profano, transfigurando-o sem negá-lo ou absorvê-lo de modo dualista.

A celebração cristã, vivenciada enquanto acontecimento plasmado pela *epiclese*, invocação do Espírito, assume uma direção segundo a qual se ampliam e se transfiguram os horizontes de interpretação e de sentido de liberdade, de relações com as pessoas e com o mundo, de responsabilidade social, de participação política, de consciência crítica das situações de injustiça. A cada dia em que celebramos nossa fé na liturgia-acontecimento, vivemos mais uma vez a experiência totalizante do Cristo que nos envia e nos lança no mundo para oferecermos os valores do Reino que estão sendo cultivados em nós.

De forma semelhante, a mesma fé-acontecimento que nos leva a celebrar a Deus, com Cristo, no Espírito, também nos conduz a uma práxis acontecimental, que precisa ser alimentada na liturgia, estimulada em cada pregação, oração ou ação pastoral compartilhada na comunidade eclesial.

No acontecimento que marca a trajetória de alguém, convergem a epifania das possibilidades e limitações da pessoa, as quais estão interligadas entre si, e uma percepção mais ampla da vida, passado, presente e futuro, com seus ideais mais profundos. Por exemplo, se uma enfermidade afeta um indivíduo, não é só a

⁷⁷⁴ Cf. 2 Coríntios 5,16.

⁷⁷⁵ Cf. Item 4.1, neste capítulo.

realidade fisiológica que fica comprometida, mas, pelo menos temporariamente, as condições de trabalho, de relação interpessoal, de percepção do mundo, de desenvolvimento de projetos pessoais, tudo isso fica afetado e alterado em seu transcurso⁷⁷⁶.

Assim também, quem crê em Jesus Cristo realiza-se na fé-acontecimento, potencializando a dimensão celebrativa (liturgia-acontecimento) e, simultaneamente, sua dimensão politizada de prática social (política-acontecimento), isto é, sua capacidade de transformação social à luz dos valores do Evangelho. Além disso, a liturgia-acontecimento deverá ser produzida sempre em conexão com e disposta a estimular a política-acontecimento, de tal modo que esta não seja apenas *mais uma* política. De fato, a liturgia é um lugar privilegiado da fé, jamais em detrimento da política, mas devido à própria posição teológica da liturgia, de ser fonte e cume para toda a vida da Igreja. Isso em nada desmerece a política nem mesmo justifica o dualismo que a opõe ao culto cristão, indicando que uma postura política, embora seja secundária esperando por sua avaliação no nível ideológico e partidário – pois necessita sempre passar pelo crivo da palavra de Deus – é formada no ambiente do culto, este que é considerado tradicionalmente como a *teologia primeira* de toda a Igreja.

A noção de acontecimento constitui, portanto, uma discussão muito pertinente no campo da integração de horizontes de compreensão de mundo aparentemente opostos (sagrado x profano; liturgia x política; templo x sociedade). Essa noção apresenta-se como uma terceira chave de leitura para uma perspectiva cristã articulada da fé, em suas duas experiências básicas em relação: a fé celebrada e a mesma fé na compreensão e na práxis sociopolítica.

4.4.4. Segundo Limiar

Chegamos a outro patamar de nossas reflexões, que se encaminham à proposta decisiva de nossa tese. As noções apresentadas a partir dos conceitos de *mistagogia*, *dom* e *acontecimento* podem oferecer pistas para discernirmos uma

⁷⁷⁶ Cf. ROMANO, C., *El acontecimiento y el mundo*, p. 73.

perspectiva cristã articulada no caminho da integração entre culto e política e da superação real do dualismo antropológico.

A mistagogia, prática teologal e pastoral, compreende um processo de inserção de cada crente em Jesus Cristo na dinâmica de seu mistério celebrado, o que certamente levará o fiel, pedagogicamente, a descobrir, por si e numa visão de comunidade, seus melhores potenciais na obra do Senhor. Sem dúvida, a mistagogia ajuda-nos a perceber que a categoria de mistério de fé não encerra uma realidade espiritualizada a tal ponto de se desarticular das questões sociais e políticas. O mistério de fé celebrado mistagogicamente não parece ser apenas algo de *outro* mundo, mas se trata do outro mundo que perpassa e aprofunda o *nosso* mundo, transfigura nossa compreensão do mesmo.

O dado mistagógico que deixamos para aprofundar no próximo item deste capítulo diz respeito ao *mistagogo* por excelência, que é o Espírito Santo, agente que opera de forma oculta, conduzindo cada fiel ao verdadeiro culto, em espírito e em verdade. Sem embargo, ainda resta responder nas próximas páginas: como a experiência do Espírito Santo na condição de mistagogo poderá ajudar o pentecostalismo assembleiano no caminho de uma antropologia integrada?

Outra inspiração que pontuamos neste item: a antropologia do dom, como um caminho provocativo do exercício da caridade, da crítica às lógicas do mercado e da superação de conflitos por meio do perdão e da autodoação de si. Na realidade, o que a ideia do dom ou dádiva suscita em nossa reflexão é que, além de ser o dom uma emergente exigência às sociedades ocidentais capitalistas reconfiguradas na pós-modernidade, além de ser um paradigma para a antropologia cultural, trata-se, também, de vocação humana que pode produzir e mediar caminhos de integração das relações, sem que se caia numa visão classista de sociedade.

A ideia do dom faz emergir questões assaz provocativas para nossa realidade cristã, tais como os valores da partilha no Reino, da alteridade, da empatia, de uma racionalidade afetiva e espiritual, do perdão, da nossa autoconsciência que remete aos nossos interesses e suas tipologias; de uma política pautada em lógicas mais sintonizadas com o Evangelho, como a lógica da amizade, da inclusão dos outros, da valorização da diversidade, da gratuidade e do serviço.

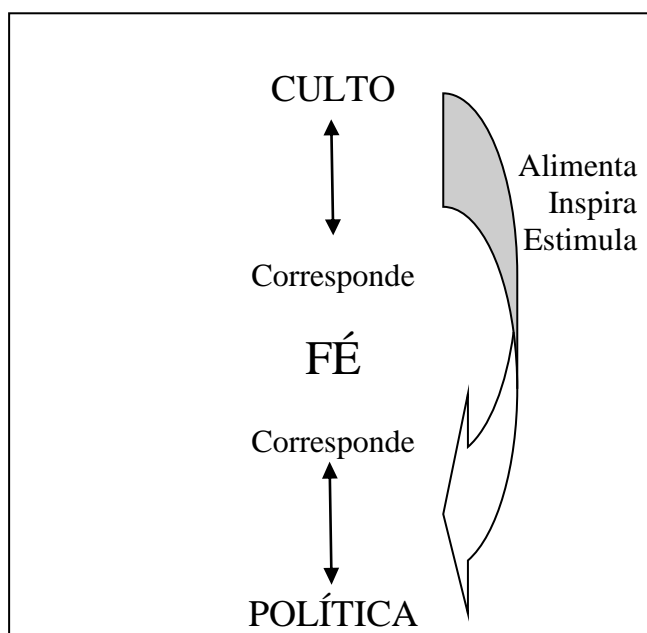
O dom reúne o que há de melhor em nossa liturgia como ideia de sacrifício de si, de renúncia, de entrega pessoal e voluntária às mãos de Deus Pai, de se retribuir em adoração a própria vida que ele nos outorgou por sua graça, que também é dom e favor gratuito de seu amor. Deus está sempre disposto a derramar seus dons, seus carismas, que manifestam o poder de seu Espírito em nós. Ao congregar todos esses elementos virtuosos, que servem tanto para o culto litúrgico quanto para a vida em sociedade, a força do dom mostra-se operante e cada vez mais urgente em nossos tempos de intolerâncias e retrocessos diversos.

Já o terceiro exemplo que utilizamos neste item estabeleceu algumas breves questões sobre a filosofia do acontecimento. Nesse contexto, vimos que o acontecimento é mais do que aquilo que existe, é algo que *acontece*, quer dizer que é um fato capaz de absorver e delinear novas perspectivas na vida de alguém, e uma nova hermenêutica da realidade. A encarnação do logos é o acontecimento que caracteriza e demarca elementos que são próprios dos cristãos, no âmbito teológico.

Compreendemos que a integração entre culto e política pode ser iluminada pelo horizonte dos acontecimentos, ou ter como inspiração a filosofia do acontecimento, que, de um único evento, é capaz de reler e recriar toda a natureza e interesses. A fé cristã pode ser caracterizada como evento de fé-acontecimento, que refaz as práticas de culto e política como liturgia-acontecimento e política-acontecimento, respectivamente. Para a ideia de pentecostalidade que veremos no próximo item, o *Pentecostes* da Igreja primitiva é o acontecimento que fornece a chave de leitura da realidade⁷⁷⁷.

Percebemos que uma perspectiva cristã articulada da relação entre fé e dimensão sociopolítica pode muito bem ser resumida em forma de um gráfico.

⁷⁷⁷ Cf. CAMPOS, B., *O princípio da pentecostalidade*, p. 90.



4.5. Experiência pentecostal integrada: Uma proposta

Nossa proposta final consiste em estabelecer alguns critérios para a justa articulação de uma experiência pentecostal que assuma o caminho de superação do dualismo. Teremos esse enfoque, sem que nossa reflexão fique necessariamente confinada a alguma tradição teológica alheia ou distante das experiências pentecostais típicas das Assembleias de Deus brasileiras. Como, então, ser antropológicamente integrado, sendo, ao mesmo tempo, um pentecostal?

Aproveitando ainda algo do que dizíamos nos itens anteriores deste capítulo, os cristãos pentecostais fazem muitas referências ao Espírito Santo, o mistagogo de toda a comunidade de fé. O Espírito é também aquele que derrama seus dons e carismas sobre nós, faz do culto pentecostal como um caminho que *resiste* muitas vezes confrontado com insatisfações no âmbito institucional, ou como um caminho que *desiste* desse mesmo confronto em face de uma vida plena, aberta à novidade de Deus.

A presença do Espírito evoca um contínuo devir, um *vir-a-ser* cada vez mais conformado à imagem de Jesus Cristo, o qual, impulsionado pelo mesmo Espírito, manteve relações tensas com as instituições religiosas da época histórica em que viveu. Nesse sentido, vale afirmar que a vida no Espírito passa a ser gradualmente

direcionada como um todo e reformulada à luz do Evangelho, apesar das tensões que essa direção evoca na prática. Por outro lado, a pneumatologia não é autêntica sem a articulação com a cristologia.

Buscamos uma antropologia pentecostal integrada, que seja ao mesmo tempo essencialmente litúrgica e uma antropologia política do culto no nível da consciência que faça a permanente crítica tanto das estruturas sociais inadequadas quanto da omissão das Igrejas.

Compreendemos que o conceito proposto por Bernardo Campos⁷⁷⁸, o conceito teológico de *pentecostalidade*, possa estabelecer um ponto de partida interessante para uma noção integrada da antropologia desde a autêntica experiência do Espírito Santo. O conceito deve ser aprofundado em perspectiva escatológica, isto é, processual, prática e transcendental. Vamos pensar esse conceito de modo introdutório e aplicar sua intenção profunda à nossa busca por uma antropologia integrada. A pentecostalidade carrega consigo uma interpretação da vida cristã, partindo da experiência bíblica e emblemática do Pentecostes em Atos 2.

As Assembleias de Deus, que apregoam uma espécie de hermenêutica do Espírito, têm condições de assumir o caminho proposto por sua experiência fundamental, conforme explicitado anteriormente. É bom entender que, para certos grupos, o Espírito Santo significa um modo específico de existir, de interpretar e de compreender a vida, e de orar. Contudo, refletindo-se melhor sobre aquele a quem acolhemos na fé, torna-se no mínimo inviável restringir a ação do Espírito a determinados fenômenos do âmbito religioso dos pentecostalismos⁷⁷⁹.

Para além dos estereótipos dos movimentos carismáticos e pentecostais, a ação do Espírito Santo é discernida por seus resultados práticos, que culminam em verdadeira abertura à gratuidade de Deus em Cristo, à prática do amor que se estende às pessoas que nos cercam. Sendo assim, quem pede ou invoca a presença

⁷⁷⁸ Cf. CAMPOS, B., **Da Reforma protestante à pentecostalidade da igreja**, p. 85. Bernardo Campos, pastor e teólogo pentecostal peruano, doutor em teologia pela Rhema University (2008) e mestre em antropologia pela Universidad Nacional de San Marcos (1998).

⁷⁷⁹ Cf. AMADO, J. P., Amar como Jesus amou, In: RUBIO, A. G.; AMADO, J. P. (Orgs.), **Espiritualidade cristã em tempos de mudança**, p. 125-126.

do Espírito em sua vida, deseja amar ainda mais e melhor, como Jesus amou⁷⁸⁰. Com essa iniciativa decisiva, cada cristão estabelece um itinerário fundamental de superação do dualismo.

A vocação do pentecostal é sempre ser cheio do Espírito Santo. Mas, em que isso implica na prática? As pessoas que se dizem repletas dos dons do Espírito e não produzem contribuição no sentido transformador da sua própria vida e das relações, precisam rever suas experiências religiosas, verificando, com o devido discernimento, suas atitudes de entrega, abertura ou fechamento e egoísmo diante dos outros. A superação do dualismo por parte de um cristão é a caminhada que deve se iniciar com a presença marcante do Espírito cuja força nos leva ao reconhecimento do outro que deixa de ser visto como adversário, rival, inimigo, ameaça, e passa a ser considerado na sua dignidade intrínseca, fazendo emergir um espírito de cooperação, na mutualidade.

Sem dúvida, para a reflexão da teologia cristã, a ação do Espírito Santo não somente resulta e se desdobra em uma ampliação dos horizontes relacionais da humanidade no nível interpessoal e afetivo. Não apenas na dimensão religiosa, privativa e litúrgica da fé, mas, como afirmou Joel Portella Amado, “no sentido de se atuar junto às grandes transformações sociais, políticas, econômicas e culturais que marcam a vida dos povos”⁷⁸¹. Em suma, segundo Welker, “o Espírito coloca pessoas reais a serviço”⁷⁸².

Vale perceber que “a experiência do encontro com Deus é a central ênfase dos pentecostalismos e não a doutrina ou o ensino”⁷⁸³. No pentecostalismo clássico, as manifestações cúlticas falam mais claramente do que as teologias formais e sistematizadas. Tais manifestações não são obrigatoriamente contrateológicas ou desconectadas da teologia. As experiências da glossolalia, por exemplo, fornecem novos horizontes teológicos, sempre enunciando o discernimento das manifestações extáticas na comunidade de fé.

Importante mencionarmos que o conjunto de certas experiências no âmbito do culto constitui condição antropológica que é capaz de modificar o sentido que

⁷⁸⁰ Cf. AMADO, J. P., Amar como Jesus amou, In: RUBIO, A. G.; AMADO, J. P. (Orgs.), **Espiritualidade cristã em tempos de mudança**, p. 127.

⁷⁸¹ AMADO, J. P., Amar como Jesus amou, In: RUBIO, A. G.; AMADO, J. P. (Orgs.), **Espiritualidade cristã em tempos de mudança**, p. 135.

⁷⁸² WELKER, M., **O Espírito de Deus**, p. 224.

⁷⁸³ OLIVEIRA, D. M.; TERRA, K. R. C., **Experiência e hermenêutica pentecostal**, p. 42.

damos a determinada teologia ou conhecimento do mundo. De acordo com César Moisés de Carvalho, “apesar de as teologias terem a capacidade de se cristalizar na vivência dos indivíduos, a experiência pode mudá-las, pois esta provoca uma reinterpretação dos acontecimentos”⁷⁸⁴.

A experiência espiritual dos movimentos cristãos pentecostais mundo afora constitui uma das muitas e diversas manifestações do Espírito Santo. Essa experiência possui, por sua vez, certa especificidade, pois parece comunicar uma especial mensagem a todas as Igrejas e ao mundo, a tal ponto que se pode indicar nesse movimento “uma alternativa para o processo de desilusão institucional e religiosa em um mundo novo que valoriza a espiritualidade”⁷⁸⁵.

O Espírito parece querer indicar algo sumamente importante para os cristanismos ao se manifestar com determinadas maneiras e em certas situações. Não perdemos de vista, porém, os critérios bíblicos e da tradição cristã para o discernimento das ações do Espírito, conferindo a elas outras nuances teológicas. Dessa forma, entendemos que o pentecostalismo manifesta à sua maneira a mesma obra que o Espírito tem realizado desde sempre no mundo, nas Igrejas e nas demais religiões. Queremos ressaltar, todavia, a maneira pentecostal segundo a qual o Espírito vem se comunicando e agindo. Além disso, queremos perceber um sentido do *ser pentecostal*, que possa agregar ao caminho que assumimos na superação efetiva do dualismo entre liturgia e ação política.

Realizadas essas breves considerações sobre a ação do Espírito no ser humano e sobre o modo como este deve se deixar provocar pela interpelação da Palavra de Deus, vamos refletir os seguintes aspectos: primeiro, iremos desenvolver a distinção entre pentecostanismos e pentecostalidade, observando em meio a esse comentário a pneumatologia, a reflexão teológica sobre o Espírito Santo. Logo após, analisaremos o itinerário que contempla a passagem da noção de pentecostalidade e de sua relação com os pentecostanismos, para uma vivência da integralidade, isto é, uma antropologia em chave de integração e inclusão. Por fim, proporemos que a integralidade do culto com a política e da política com o culto é um caminho escatológico, que existe em um contínuo concretizar-se até a consumação definitiva. Esse caminho poderá ser concebido na medida em que o

⁷⁸⁴ CARVALHO, C. M., **Pentecostalismo e pós-modernidade**, p. 277.

⁷⁸⁵ CARVALHO, C. M., **Pentecostalismo e pós-modernidade**, p. 299.

Espírito Santo for encarado e experimentado na sua condição de mistagogo da Igreja e da sua caminhada na fé, em cada situação concreta.

4.5.1. Dos pentecostalismos à pentecostalidade

Inicialmente, que distinção deve ser feita entre pentecostalismos e pentecostalidade? Pode parecer que as duas palavras refiram-se à mesma realidade, mas, na verdade, elas designam dimensões e leituras diferentes, de uma mesma condição religiosa. Segundo Campos⁷⁸⁶, pentecostalidade é uma dimensão da fé cristã, muito anterior ao surgimento do pentecostalismo. Para o teólogo peruano, a pentecostalidade alude a uma experiência que é universal, livre e aberta do Espírito Santo, a qual está presente, também, nos movimentos históricos pentecostais (pentecostalismos), mas não se restringe a estes⁷⁸⁷. O autor tentou, através desse neologismo no vocabulário teológico, realizar uma reflexão que estabeleça um princípio e esclareça uma experiência matricial da fé cristã, desde o horizonte do Pentecostes bíblico, apesar das limitações do termo para designar uma questão teológica tão complexa⁷⁸⁸.

Ao intentar desenvolver um pensamento sobre a pentecostalidade, Bernardo Campos precisou distinguir entre pentecostalismos e pentecostalidade, sugerindo que os pentecostalismos “são concretizações históricas da Pentecostalidade originária, se expressam em uma diversidade multifacetada de formas de viver a espiritualidade”⁷⁸⁹. O autor salienta, nesse contexto, que:

O evento pós-pascal da ressurreição suscitou, não só uma pentecostalidade, senão que trouxe como consequência inesperada os pentecostalismos que, sendo historizações do cristianismo, só podem ser entendidos em sua complexidade à luz de uma Hermenêutica do Espírito⁷⁹⁰.

Portanto, a distinção que percebemos entre pentecostalidade e pentecostalismo refere-se a uma demarcação de perspectivas inter-relacionadas e

⁷⁸⁶ Cf. CAMPOS, B., **Da Reforma protestante à pentecostalidade da igreja**, p. 86.

⁷⁸⁷ Cf. CAMPOS, B., **O princípio da pentecostalidade**, p. 15. O que o autor denomina “universal” poderia ser mais bem explicitado sob o termo “pluriversal”, alcançando uma multidão de universos epistemológicos, culturais e teológicos possíveis. Para o conceito de pluriverso em filosofia, cf. NOGUERA, R., **O ensino de filosofia e a lei 10.639**, p. 33.

⁷⁸⁸ Cf. CAMPOS, B., **O princípio da pentecostalidade**, p. 15, 18.

⁷⁸⁹ CAMPOS, B., **O princípio da pentecostalidade**, p. 18.

⁷⁹⁰ CAMPOS, B., **O princípio da pentecostalidade**, p. 87.

interpenetráveis: a pentecostalidade é uma noção que pretende ser *teológica*, com base na exegese bíblica que se propõe a identificar a hermenêutica do Espírito consoante a essa noção. Pentecostalismo é um termo designado primeiramente em contextos de pesquisa *sociológica* e *histórica*, para identificar determinados movimentos religiosos, cultural e historicamente instituídos, que alcançaram espantoso crescimento numérico durante os séculos XX e XXI, seja no Ocidente ou no Oriente.

Embora a pentecostalidade possa ser representada paradigmaticamente em alguns pentecostanismos, segundo Altmann⁷⁹¹, ela não está confinada aos movimentos das religiões e grupos denominados pentecostais. Conforme Campos⁷⁹², a pentecostalidade e os pentecostanismos são polos complementares entre si, pois enquanto estes objetivam aquela e a constituem em fundante, a pentecostalidade funda os pentecostanismos. Mesmo não sendo uma relação proporcional em termos epistemológicos e históricos, ela se faz necessária na abordagem do autor, que, neste caso, apresenta a relação como uma espécie de círculo hermenêutico, como explicado abaixo:

Sabemos muito pouco da pentecostalidade, a não ser por suas expressões ou concretizações históricas. Nos pentecostanismos está implicada uma pentecostalidade, de modo que um estudo teológico dos pentecostanismos (americanos, europeus, asiáticos, africanos) permitirá constatar como e de que maneira está presente entre nós a pentecostalidade. Como, apesar das diferenças (variedade ou diversidade), essa experiência universal com o Jesus ressuscitado nos une e nos recria⁷⁹³.

O princípio da pentecostalidade em Bernardo Campos é um conceito que tem sido elaborado em uma época relativamente mais recente do que o conceito e a percepção de pentecostalismo. No entanto, a reflexão sobre a pentecostalidade, além de ser remetida às origens bíblicas desde o Antigo Testamento, aprofunda questões teológicas que podem interpelar a todas as tradições cristãs.

Não se pode ignorar que a própria reflexão teológica está sujeita ao influxo do dualismo⁷⁹⁴, a própria noção de pentecostalidade deve evoluir seu

⁷⁹¹ Cf. ALTMANN, W., Experiência e teologia na tradição protestante, In: ANJOS, M. F. (Org.), **Sob o fogo do Espírito**, p. 171-173. Cf. também: ALBUQUERQUE, B. S., **Que tem a ver Roma com Rua Azusa?** Introdução teológica ao Diálogo Católico-Pentecostal, In: Revista Teológica Doxia, v. 2, n. 3, Vitória: FABRA, 2017, p. 83-84.

⁷⁹² Cf. CAMPOS, B., **O princípio da pentecostalidade**, p. 106.

⁷⁹³ CAMPOS, B., **O princípio da pentecostalidade**, p. 107.

⁷⁹⁴ Cf. ZILSE, R. S., Experiências(s) com o Espírito, In: OLIVEIRA, D. M.; FERREIRA, I. V.; FAJARDO, M. P. (Orgs.), **Pentecostanismos em perspectiva**, p. 319.

desenvolvimento, com autocrítica, reconhecendo as limitações de seu horizonte linguístico e epistemológico. Sabendo que, mesmo assim, a elaboração do princípio da pentecostalidade é uma tentativa valiosa e original de expressão teológica que poderá contribuir no sentido de agregar as Igrejas que estejam dispostas ao desafio ecumênico.

Consequentemente, cabe neste momento buscarmos um elo entre os termos que apareceram no presente item e o conjunto maior, que situa a articulação entre culto e política. A teologia da pentecostalidade, tal como tem emergido nas obras mais importantes de Campos, também em sua relação com os pentecostalismos históricos, oferece reais condições de se refletir uma verdadeira antropologia integrada?

4.5.2. Da pentecostalidade à integralidade

Consideramos pertinentes algumas anotações que corroboram uma possível ponte da pentecostalidade à integralidade na articulação entre culto e política nas Assembleias de Deus, foco de nosso estudo.

Com base em uma análise geral dos pentecostalismos na América Latina em diálogo com a sociologia religiosa, Bernardo Campos considerou que esses grupos são propensos a oferecerem uma humanidade que a sociedade nega⁷⁹⁵. Em contrapartida, em face de um contexto social demarcado pelo conflito entre dominante e dominado, surge para Campos a noção de ideologia pentecostal⁷⁹⁶ que, de forma ambivalente, tem condições de estimular as camadas mais pobres que constituem substancialmente muitas Igrejas, tanto a se *submeterem* quanto a *confrontarem* seus dominadores.

Com excessiva exaltação do poder de Deus contra os males, no ambiente do culto e da pregação, as classes sociais mais desfavorecidas podem se sentir tentadas a transferirem para o horizonte a-histórico suas necessidades de luta. Se o mesmo grupo de oprimidos realmente percebesse que sua situação é fruto da própria ordem social, haveria um embate permanente com a ideologia dominante

⁷⁹⁵ Cf. CAMPOS, B., **Da Reforma protestante à pentecostalidade da igreja**, p. 38.

⁷⁹⁶ A experiência de pesquisa do autor, a princípio, refere-se mais precisamente aos pentecostalismos no Peru, embora guarde semelhanças com a realidade brasileira. Cf. CAMPOS, B., **Da Reforma protestante à pentecostalidade da igreja**, p. 41, 54-64.

e provavelmente também com a própria pregação que exclui os fatores e práticas sociais inspirados pela Palavra.

Sendo assim, “o poder de Deus não pode eliminar a autonomia nem a iniciativa das práticas sociais, mas, melhor ainda, exige-las como manifestação de uma presença atuante na história como transformadora da sociedade”⁷⁹⁷. Um cristão pentecostal que celebra ao Senhor na liturgia deve, na prática, articular o culto à dimensão sociopolítica da fé, seja nas homilias, nas canções, nas orações, etc. Considerando que a função primária do culto seja a adoração, a sua constante menção ao poder de Deus, sendo uma característica comum dos cultos pentecostais, não deveria ser utilizada para alimentar qualquer fuga das responsabilidades sociais e políticas, mas, ao contrário, alimentá-las.

A liturgia cristã não pode ser sufocada pelo clientelismo na pregação. Em outras palavras, a celebração não pode ser instrumentalizada para as transações e negociações entre pastores, leigos e candidatos em propaganda eleitoral. Do mesmo modo que a práxis não pode ser desmobilizada pela liturgia, mas por esta deve ser nutrida, estimulada e direcionada à luz do discernimento que a Palavra evoca sobre as manifestações do Espírito em uma celebração pentecostal.

Diante disso, existem dois problemas em nível de relações sociais do sujeito crente⁷⁹⁸. O primeiro nível é o das formas de consciência, em que o sagrado exerce sobre o político legitimação, controle e conservadorismo. No segundo nível, da práxis social, temos o problema das relações de transação e de enfrentamento dos atores diversos na sociedade civil. É necessária uma abordagem teológica não ingênua, ou seja, que não mascare esses problemas. Eles manifestam características da mentalidade dualista e, sem dúvida, deverão ser enfrentados por meio da necessária crítica à luz das Escrituras e das contribuições da teologia. Além disso, deverão ser superados por meio da prática em direção a qual o Espírito deseja conduzir. Dessa forma, a terceira pessoa da Santíssima Trindade produz em nós determinadas experiências que urgem ser discernidas, no âmbito comunitário e eclesial.

⁷⁹⁷ CAMPOS, B., **Da Reforma protestante à pentecostalidade da igreja**, p. 42.

⁷⁹⁸ Cf. CAMPOS, B., **O princípio da pentecostalidade**, p. 110.

A experiência do Espírito Santo, como toda experiência que perpassa a humanidade, é interpretada⁷⁹⁹. A interpretação da experiência pode apontar indícios de sua autenticidade e legitimidade⁸⁰⁰. Existem critérios teológicos para discernir a presença e a comunicação do Espírito nas Igrejas. Sobre o orar em línguas, por exemplo, Joel Portella Amado afirmou que “legítima será a oração que conduzir ao transbordante amor, ao amor do jeito que Jesus amou”⁸⁰¹, tenha a forma que tiver. Não cabe questionar a efetividade que uma experiência carismática tem para a pessoa que fez a experiência, mas é possível contestar teologicamente sua legitimidade e autenticidade, isto é, suas consequências imediatas para o aspecto individual e coletivo dos sujeitos na Igreja enquanto povo de Deus.

Concordamos com David Mesquiati e Kenner Terra, quando afirmam que o êxtase pentecostal pode ser apresentado como *locus* de uma hermenêutica pentecostal, e, além disso, segundo os autores, “o êxtase empoderaria o fiel para influir no mundo. Assim, o lugar privilegiado do pentecostal é sua experiência não-racional, mas cheia de potencialidades não somente de sentidos, mas de modelos de ação”⁸⁰². Para esses teólogos pentecostais, o êxtase abre caminhos para que se estabeleçam modelos de ação na vida pública. Embora em seu texto, os autores não mencionem em que consistem exatamente tais modelos de ação, podemos deduzir, em um horizonte antropológico integrado, algumas pistas nesse sentido.

A prática da *liberdade* proporcionada pelo Espírito Santo⁸⁰³, de acordo com Fernando Albano⁸⁰⁴, constitui a legítima liberdade do ser humano, não para fugir do mundo, mas para uma atitude interpessoal mais dialógica, resultando em maior engajamento do cristão na esfera pública. O assembleiano, assim como tantos outros pentecostais, sente-se livre para adorar o Cristo; livre, tanto para celebrá-lo quanto é livre para novas e restauradas relações humanas. Trata-se de um

⁷⁹⁹ Veja essa discussão, no capítulo anterior, item 3.1.

⁸⁰⁰ Cf. CAMPOS, B., **Hermenêutica do Espírito**, p. 29.

⁸⁰¹ AMADO, J. P., Amar como Jesus amou, In: RUBIO, A. G.; AMADO, J. P. (Orgs.), **Espiritualidade cristã em tempos de mudança**, p. 134.

⁸⁰² OLIVEIRA, D. M.; TERRA, K. R. C., **Experiência e hermenêutica pentecostal**, p. 49.

⁸⁰³ Cf. Gálatas 5,1ss.

⁸⁰⁴ Cf. ALBANO, F., Chamado à liberdade do Espírito, In: OLIVEIRA, D. M. (Org.), **Pentecostanismos em diálogo**, p. 163.

movimento do Espírito que conduz a uma concepção cada vez mais integrada da vida e das realidades que a constituem.

Sob o viés dessa liberdade no Espírito, os cristãos têm muito a contribuir para o bem comum, no pluriverso político em nível mundial, inclusive. Nas religiões consideradas *proféticas*, há de ser articulada a dinâmica da *ascensão* e do *retorno*, não apenas por parte do profeta fundador da religião, mas também de todos os adeptos que assim queiram viver o exemplo de seu mestre. Essa é a proposta de reflexão do teólogo croata pentecostal Mirsolav Volf.

Segundo o autor croata⁸⁰⁵, tais profetas realizam a experiência do transe, do êxtase, das revelações divinas, mas eles fazem também o retorno às suas *normalidades*, mantendo-se junto ao seu povo, geralmente de modo bem próximo. Sem ascensão, não há retorno, e, se a ascensão falhar, falha também o retorno⁸⁰⁶. Ascensão e retorno são como dois momentos distintos do mesmo processo que constitui a espiritualidade, a experiência de Deus, ou experiência do Espírito. Não se trata de dois polos mantidos em uma relação mutuamente opositora e dualista. A ascensão não é fuga, mas interiorização compreensiva e hermenêutica da revelação. Retorno não é ativismo ou engajamento puramente ideologizado, porém, trata-se da objetivação e da exteriorização social e comunitária dos valores internalizados no âmbito da ascensão.

Entendemos, segundo essa proposta, que ambas as dimensões, ascensão e retorno, fazem-se presentes tanto na perspectiva litúrgica, quanto na perspectiva sociopolítica da fé. Cultuar não é tão somente ascender e aceder subjetivamente, mas possui, também, sua dimensão de objetividade, crítica, comunicação, criatividade, no sentido de responsabilidade diante de Deus e dos outros indivíduos na esfera comunitária, na liturgia da Igreja. Assim como, por outro lado, a práxis sociopolítica da Igreja não é tão somente retorno ou movimento único de descida do monte da transfiguração. Além disso, continua sendo também outro modo de ascender à presença do sagrado, encontrável nas relações sociais e nas dimensões naturais da vida, pois a graça divina está presente no mundo, em forma de liturgia do mundo.

⁸⁰⁵ Cf. VOLFF, M., *Uma fé pública*, p. 26-27.

⁸⁰⁶ Cf. VOLFF, M., *Uma fé pública*, p. 30.

Integrantes das Assembleias de Deus, que professam crer no movimento do Espírito e na contemporaneidade de seus dons, devem praticar a ascensão das experiências pneumatológicas, arraigadas ao necessário retorno criativo à realidade mundana e social, a fim de transformá-la efetivamente. Devem também fazer com que sua ascensão espiritual seja ao mesmo tempo ascensão social, não necessariamente como ascensão de bens, de status e de capitais simbólicos e financeiros. A ascensão espiritual manifesta-se como uma maneira de aceder ao encontro com os outros, independente das orientações desses outros, sejam no nível religioso, étnico, político-ideológico, de gênero, de classe, etc. Trata-se de fazer a experiência da alteridade enquanto exercício espiritual.

A práxis na instância política, assim sendo, não constitui a única forma de fazer o retorno criativo à realidade concreta. O próprio culto, mesmo destinado à adoração e louvor de Deus, manifesta sinais e articulações desse retorno, enquanto produz uma renovada consciência histórica e política por meio da transmissão da mensagem na homilia, nas orações, nos cânticos, nas saudações ou na própria eucaristia.

Em uma lógica de inclusão e integração, as ascensões da experiência pentecostal não excluem o retorno ao cotidiano comum para que haja uma renovada leitura da humanidade, das relações de alteridade, da caminhada de superação do dualismo. Assim também a participação política das Assembleias, sendo vivenciada de modo integrado, como autêntica ascensão espiritual na vida concreta, evitaria as lógicas do poder e do mercado e traria resultados muito mais positivos na esfera pública do exercício do poder.

4.5.3. Superar é caminhar

A superação do dualismo antropológico não acontecerá por teorizações e explicações teológicas desarticuladas de uma práxis efetiva. O caminho a ser perseguido é prático-teórico e teórico-prático, e, portanto, está inserido em uma compreensão essencialmente escatológica da realidade. Conquanto as teologias e experiências eclesiais tenham sido duramente distorcidas, ao longo da história cristã, por influência desse dualismo, seja de caráter ontológico, cósmico ou, sobretudo, antropológico, a superação do mesmo deverá ser gestada começando

com uma reflexão autocrítica da própria teologia. Esta não se encontra imune às lógicas de exclusão e oposição características da mentalidade dualista.

Sabemos, no entanto, que uma caminhada dessa natureza e com tamanho esforço a ser empreendido, não se ajustará, se não houver abertura à graça e à virtude do Espírito Santo, o qual ajuda cada um a superar não apenas o dualismo, mas, antes, superar as limitações que impedem até mesmo de identificar o problema.

A experiência pneumatológica fornece, em nossa visão, uma chave de leitura para a integração do outro em nossa vida, fazendo-nos parecer um pouco mais com Jesus Cristo. O caminhar do cristão não é um caminhar para si mesmo, mas para os outros e para o Outro que é Deus⁸⁰⁷. Sem dúvida, somente pelo Espírito conseguiremos vencer o egoísmo dualista, para então construirmos ações mais concretas, levando em conta que o Espírito é força desestabilizadora⁸⁰⁸ de projetos que se propõem em tom absolutista com desejo de dominação. Mas o grande problema de diversas Igrejas pentecostais não é a falta de atuação do Espírito Santo, menos ainda a falta de interesse do mesmo Espírito, pois decerto ele é o grande interessado na produção de Igrejas e sociedades civis mais justas e harmoniosas. Provavelmente, as situações que envolvem a prática comunitária e a própria noção de comunidade deverão ser ampliadas e enriquecidas, tendo em vista o problema das relações de poder e dos desmandos das lideranças eclesiais, como vimos acima.

O Espírito, em nossa compreensão, manifesta-se de múltiplas formas na realidade humana, sendo que os pentecostalismos constituem uma forma historicamente situada dessa manifestação. A glossolalia, as manifestações de cura e exorcismos, a operação de sinais prodigiosos no seio de uma comunidade pentecostal como as Assembleias de Deus brasileiras, não são experiências dualistas em si mesmas. O dualismo, reiteramos, é uma estrutura mental que temos herdado desde a influência de concepções filosóficas e religiosas que sufocaram a antropologia semita de Jesus e dos primeiros discípulos, de

⁸⁰⁷ Cf. AMADO, J. P., Mas que loucura. O desafio de seguir a Jesus no século XXI, In: RUBIO, A. G.; AMADO, J. P. (Orgs.), **Espiritualidade cristã em tempos de mudança**, p. 32. Cf. também: AMADO, J. P., Realmente livres? A ambiguidade antropológica dos ambientes urbanos, In: RUBIO, A. G. (Org.), **O humano integrado**, p. 39.

⁸⁰⁸ Cf. AMADO, J. P., Amar como Jesus amou, In: RUBIO, A. G.; AMADO, J. P. (Orgs.), **Espiritualidade cristã em tempos de mudança**, p. 137.

orientação integrada. O dualismo é uma maneira rígida de leitura da realidade, sob a lógica da oposição e da exclusão das situações, dimensões e aspectos da vida que deveriam ser lidos em chave de articulação. Com a mentalidade dualista, as pessoas reproduzem diversas oposições binárias, entre alma e corpo, pensamento e matéria, nós e eles, eu e o outro, Igreja e sociedade, o sagrado e o profano, oração e ação, uno e múltiplo, culto e política, etc.

São essas demarcações no pensamento que dificultam uma adequada compreensão das experiências pneumatológicas que se apresentam nos cultos pentecostais, e, muitas vezes, elas são interpretadas resultando em excessiva sacralização das mesmas. Também com chave de leitura dualista é que se deu a presença dos pentecostanismos como as Assembleias de Deus na política⁸⁰⁹ e no cenário público brasileiro. Nessa concepção, a política tornou-se um meio de ascensão pública dos pentecostais, uma oportunidade para a prática de projetos de dominação. Isso, com base em estratégias como os usos do clientelismo, a instrumentalização da liturgia e o uso irresponsável dos meios de comunicação para a propagação de determinadas ideologias de interesse da instituição representada por suas lideranças. Do mesmo modo, o pentecostalismo tornou-se um meio de ascensão política de pessoas que se tornam pentecostais, deixando a impressão de que só o fizeram para receber votos da população.

Consideramos que o problema do dualismo só poderá ser superado em uma perspectiva que se estabeleça em três critérios teológicos: pneumatológico, prático e escatológico. *Pneumatológico*, pois somente pela ação do Espírito confessamos a Jesus Cristo e somos direcionados comunitariamente a imitá-lo, assim, quanto mais buscamos a presença do Espírito Santo, sobretudo em comunidade, mais nos tornamos parecidos com Cristo. Nesse sentido, cristologia e pneumatologia articulam-se dinamicamente⁸¹⁰. *Prático*, porque a ação do Espírito necessariamente leva a consequências éticas fundamentais, como o exercício da alteridade, da restauração e valorização das diversidades, seja na esfera religiosa ou secular, da renovada ação litúrgica e política em chave de integração, o que nos desafia continuamente. *Escatológico*, porquanto a prática do cristão deve ser um

⁸⁰⁹ A inserção política da Igreja Universal do Reino de Deus teve maior visibilidade e expressividade do que no caso das Assembleias de Deus.

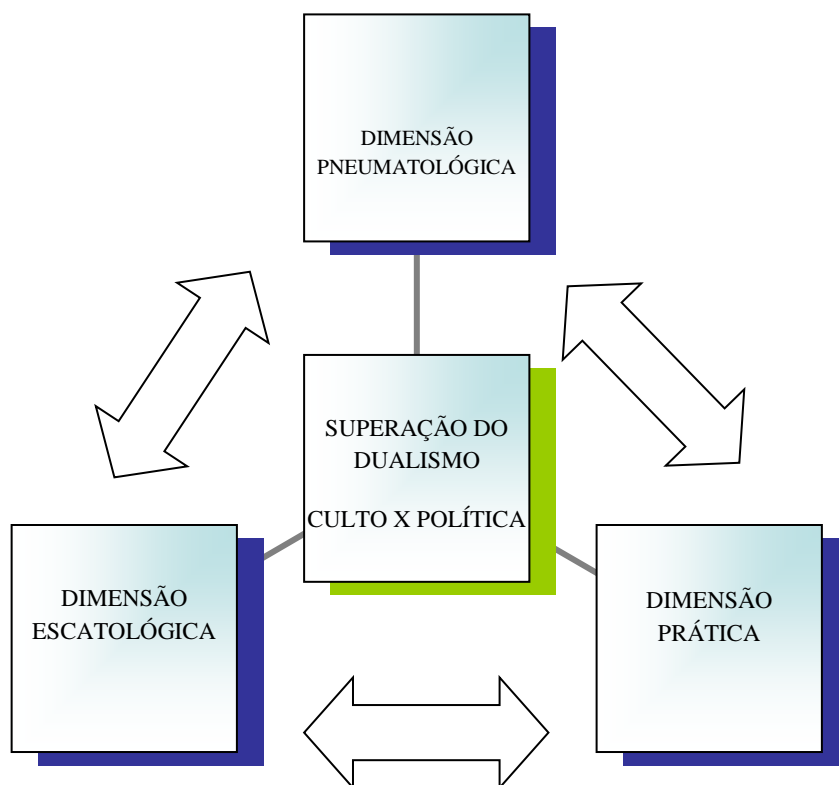
⁸¹⁰ Cf. WELKER, M., *O Espírito de Deus*, p. 245. Em poucas linhas, o autor alemão desenvolveu ricamente a relação entre Cristo e o Espírito na vivência prática da alteridade.

exercício ininterrupto, processual, gradual, contínuo e constante de caminhada pessoal e comunitária que chamaríamos de vida no Espírito.

A ação do Espírito resulta em determinada prática; a prática consolida-se como movimento escatológico de uma esperança ativa no mundo; a esperança escatológica alimenta retroativamente a comunhão com o Espírito, segundo a qual o Espírito e a noiva dizem: vem Senhor⁸¹¹.

Esse raciocínio leva-nos a concluir que há uma circularidade hermenêutica entre essas condições apresentadas como componentes do caminho de superação do dualismo antropológico. Consequentemente, em lugar de dualismo, a experiência cristã do Espírito Santo pressupõe circularidade.

A circularidade hermenêutica e existencial apresenta uma fecunda articulação entre as dimensões pneumatológica, prática e escatológica, que, conjuntamente, compõem o caminho de superação do dualismo antropológico.



⁸¹¹ Cf. Apocalipse 22,17.

4.6. Síntese conclusiva

No percurso deste capítulo final, pudemos propor uma reflexão teológica em diálogo com outras disciplinas e ciências, estabelecendo um caminho para a superação do dualismo entre as dimensões cúltica e sociopolítica no âmbito das Assembleias de Deus brasileiras. Não se trata aqui de termos concluído com uma fórmula que resolva o problema de modo instantâneo. Entretanto, colocamos algumas pistas que acrescentam a outras reflexões que partilham da mesma busca.

Iniciando o capítulo com a articulação entre teoria e práxis, discutimos os riscos que se apresentam à reflexão acadêmica, que podem conduzi-la a uma abordagem que contraponha essas duas instâncias da produção do conhecimento. Procuramos, por intermédio de algumas discussões filosóficas, apontar os riscos a serem assumidos em nossa abordagem, percebendo que o dualismo não deve ser apenas enfrentado, mas categoricamente superado através de uma efetiva prática coerente com a fé que professamos.

Em um segundo momento, buscamos articular a liturgia da Igreja com a liturgia do mundo. Ambos os momentos manifestam, de maneiras diversas, mas não adversas entre si, os significados e percepções da graça de Deus que incidem sobre a leitura antropológicamente integrada da realidade. Nesse sentido, modifica-se a interpretação da relação do sagrado com o profano, passando de um horizonte fragmentado e dualista para um horizonte integrado e integrador.

Com essas considerações sobre as duas formas de liturgia, avançamos para a compreensão das lógicas do assembleianismo brasileiro. Esse item do capítulo necessitou ser um pouco mais problematizado, ao tocar em aspectos complexos das relações entre religião, Estado e sociedade civil. Assim, essa parte discussão tornou-se mais densa no contexto geral do capítulo. Realizamos um diálogo com pensadores como Foucault, Deleuze, Arendt, Bourdieu, Maffesoli, Mouffe, Castoriadis, entre outros, para discutirmos aspectos do dualismo e do potencial assembleiano, em termos teóricos e práticos. No item em questão, abordamos temas como exercício do poder, níveis de consciência, memória e os traços do mercado.

Tendo destacado as manifestações do dualismo que transpareceram na relação entre culto e política no assembleianismo, prosseguimos com uma

perspectiva cristã articulada dessa relação, por meio de conceitos da teologia (mistagogia), da antropologia cultural (dom) e da filosofia (acontecimento). Esses conceitos serviram como limiar para a percepção de condições favoráveis ao caminho de superação do dualismo na relação analisada. Através deles, compreendemos um pouco mais sobre o sentido pedagógico, o sentido de gratuidade e o sentido fenomenológico da fé e da vida cristãs, abrindo espaço para a última reflexão.

As conclusões a que temos chegado ao fim do capítulo nos encaminharam a uma percepção da articulação entre culto e política, partindo da realidade da matriz pentecostal brasileira e da relação entre as noções básicas de pentecostalidade e de pentecostanismos.

Dessa forma, o dualismo entre dimensão cültica e dimensão sociopolítica da fé cristã poderá ser superado, através de outra articulação, que se dá em uma espécie de *tripé*: pneumatologia, prática e escatologia. Essas três dimensões teológico-pastorais compõem nossa proposta de uma antropologia pentecostal integrada, capaz de vivenciar a realidade do Espírito sem abdicar das experiências básicas que conferem a identidade do pentecostalismo assembleiano.

Essas três dimensões mencionadas formam conjuntamente um círculo hermenêutico no qual a correspondência entre elas possa ser mantida e assim, somente dessa forma, as lógicas de oposição e exclusão típicas do dualismo seriam enfim superadas. Em troca, outro horizonte, mais aberto à novidade do outro, numa lógica de integração-inclusão, irá gradativamente sendo configurado. Esse processo passa necessariamente pela ação do Espírito Santo, que se revela e é captada na práxis, a qual se apresenta como uma esperança ativa que não é fuga do mundo, mas o aperfeiçoamento do mesmo, tanto pela via litúrgica quanto pela via sociopolítica, enquanto estas duas vias estiverem adequadamente articuladas.

5 Conclusão

As Assembleias de Deus ainda são consideradas como um grupo de Igrejas que reflete a ideia de um pentecostalismo *clássico* no Brasil. Mesmo assim, elas têm atravessado por diversas modificações em suas formas de produção e compreensão da liturgia e da prática sociopolítica. Gradativamente, essas Igrejas foram se adaptando às mudanças nas configurações sociais e culturais, ao mesmo tempo em que têm protagonizado em certa medida essas mesmas mudanças, tendo se tornado uma denominação evangélica extremamente numerosa desde a segunda metade do século vinte até o momento presente de nossa pesquisa. Esse quadro foi moldado não apenas com elementos espontâneos vivenciados por indivíduos. Também entraram em cena outros elementos burocratizados, pertencentes a uma racionalidade institucional que, em grande parte, também podem estar presentes em outros grupos sociais diversos.

Apareceram várias formas de evocarmos a referida denominação, e algumas dessas formas foram utilizadas em nossos capítulos: Assembleias de Deus, assembleianismos, matriz pentecostal brasileira, pentecostalismo assembleiano, etc. Assim como se trata de uma denominação plural praticamente desde suas origens no Brasil, as formas de nominá-la também. Ela apresentou em sua história uma multiplicidade de grupos em disputas e tensões, não tanto teológicas ou de nível teórico como aconteceu entre os pentecostalismos nos Estados Unidos. Prova disso é que as Assembleias de Deus em suas grandes molduras institucionais ainda se mantiveram fiéis aos fundamentos da teologia pentecostal que é pregada desde o início do século vinte. Basta uma consulta à Declaração de Fé da CGADB, aprovada em 2017.

As disputas em solo brasileiro, nesse caso, aconteceram envolvendo rixas entre diversos grupos ou realidades em choque na história assembleiana: suecos e nordestinos, suecos e norte-americanos, ministérios femininos e masculinos, pastores-presidente e seus subordinados, campos e convenções de Igrejas entre si, entre outras tensões. Está cada vez mais claro que a trajetória das Assembleias de Deus brasileiras não poderá ser narrada honestamente sem se mencionar os conflitos e confrontos em questão.

Embora explicadas por diversos argumentos, tais disputas e rixas expressam, sem dúvida, a influência do dualismo antropológico sobre os pentecostalismos e outras diversas tradições cristãs. Isso vem afetando a visão de mundo assembleiana e seus valores políticos, implicando na ausência de um projeto para o bem comum. Lembramos que essa mentalidade é fragmentária e funciona em chave de exclusão e oposição, nunca de integração. O dualismo, em seu aspecto antropológico, pode ser notado em relações humanas nas quais o indivíduo não consegue incluir ou integrar os outros na sua vida. No nível ético, essa atitude poderia ser chamada de arrogância, egoísmo e outros termos. No âmbito filosófico, é a negação da alteridade. No nível teológico, poderíamos nominar tal atitude como sinal de uma vida fechada à ação do Espírito de Jesus Cristo. Trata-se de uma perspectiva que crê tão somente nos méritos humanos, não reconhecendo a graça de Deus no mundo e nas pessoas.

Nesse sentido, o dualismo trouxe consequências difíceis de serem revertidas, pois geraram ciclos viciosos em muitas culturas influenciadas pelo helenismo, com seus desdobramentos históricos no mundo ocidental. De fato, o dualismo permanece como desafio a ser analisado, enfrentado e superado. Acreditamos que a fé cristã, se for vivenciada em sua dinâmica profunda, proporcionará a superação do dualismo. Porém, não excluimos a contribuição de outras tradições religiosas que, assim como nós cristãos, partilham da mesma busca e das mesmas responsabilidades na sociedade plural.

A relação entre as definições e as vivências do sagrado e do profano ficou extremamente empobrecida, devido ao dualismo. Dessa forma, as práticas de culto ficaram restritas ao campo do sagrado, enquanto as formas de ação política ficaram presas ao âmbito do profano. Essa radical separação levou a diversas confusões na história de muitas Igrejas. Ao contrário, o resgate de uma antropologia integrada, com raízes bíblicas, tem trazido ao debate a problematização da relação entre culto e política para a experiência cristã.

As Assembleias de Deus no Brasil possuem condições de superar o dualismo entre as dimensões cültica e sociopolítica da fé cristã, sem deixarem de ser pentecostais. Para isso, no entanto, é preciso tomar cuidado para não se confundir a ação do Espírito Santo com suas concretizações históricas e culturais. Um culto pentecostal manifesta e interpreta ao seu modo determinadas ações do

Espírito que se realizam não apenas ali. As manifestações cúlticas dos pentecostanismos não são dualistas em si, elas são fenômenos religiosos que podem comunicar algo da ação de Deus no mundo. Dualistas são as interpretações que se fazem do fenômeno, que levam a práticas de exclusão dos outros, e se refletem no campo político. Inversamente, a política, vivenciada de maneira dualista, produzirá interpretações enganosas sobre a liturgia, a qual, nesse contexto, é instrumentalizada e por vezes desrespeitada, para garantir a concretização de objetivos nem sempre compatíveis com a fé.

A fé cristã exprime uma vontade de integração, apesar do dilema dualista. A dinâmica da fé vai de encontro a determinadas lógicas, como aquelas que envolvem o poder, o mercado ou o clientelismo nas relações sociais. A fé cristã é abertura à realidade e à novidade do Outro divino e das outras pessoas. Ela abraça a totalidade da vida, realiza continuamente a experiência da alteridade, sem ceder às tentações de fuga do mundo ou de ativismo estéril.

No pentecostalismo assembleiano, a fé é vivida numa especial e contínua referência ao Espírito Santo. As experiências carismáticas como glossolalia, curas, exorcismos, movimentos corporais, visões e revelações, carecem de ser interpretadas em um horizonte antropológico integrado. Dessa forma, as experiências não constituirão qualquer argumento para uma ascese desarticulada da realidade social. De modo semelhante, a participação política em horizonte integrado estará retroativamente alimentada pela experiência litúrgica e ao mesmo tempo servirá como inspiração das homilias, dos cânticos, da interpretação social da eucaristia.

Considerando a noção teológica de pentecostalidade, o fiel que invoca o Espírito e se lança à sua ação pneumatológica, deverá compreender que o critério central para avaliar as manifestações carismáticas no âmbito cúltico é a prática do amor, isto é, a forma como cada pessoa acolhe e percebe os outros em sua vida, procurando se parecer cada vez mais com Jesus Cristo. Em consequência, na vida política, uma lógica de poder e de dominação social não será uma ressonância da ação do Espírito.

O que temos a aprender com as Assembleias de Deus? Trata-se de uma denominação que se desenvolveu predominantemente entre as classes populares do nosso país. Assim, seus espaços de culto eram – e ainda são em alguns

contextos – espaços de experiências carismáticas e de integração de muitas pessoas sem status social destacado. Assim também, mesmo com resistências à participação política nos espaços públicos durante algumas décadas, por meio de alguns interlocutores as Assembleias se posicionavam de maneira moderadamente crítica, interpretando algumas realidades seculares, sem envolvimento direto e institucional com o Estado.

A história das Assembleias ensina-nos, também, que determinadas transformações no cenário social brasileiro ao longo do século vinte possibilitaram que um movimento pentecostal alcançasse as camadas menos favorecidas da população, oferecendo até certo empoderamento a esses grupos. Muitos entre eles, na década de 1910, ainda não se identificavam com as principais religiões estabelecidas nas periferias do norte e nordeste brasileiros, realizando então sua primeira experiência religiosa numa Igreja pentecostal.

Além disso, as Assembleias trazem certos traços históricos que nos fazem aprender mais sobre nosso próprio povo e nossa própria história. Ainda caberá, por exemplo, pesquisarmos sobre a ligação entre as Assembleias de Deus e a cultura africana⁸¹², visto que muitos dentre os primeiros assembleianos no Brasil (para não entrarmos na experiência norte-americana) eram descendentes diretos de negros então recém-alforriados da escravidão, alguns destes estando ainda vivos à época.

No entanto, mesmo com alguns aspectos positivos da Igreja que pesquisamos, há também a questão: o que as Assembleias de Deus estão por aprender? Essa Igreja, assim como tantas outras, precisa assumir o caminho de superação do dualismo, como prática de reconhecimento e valorização das diferenças em um contexto de alteridade. Assim, também devem os assembleianos ampliar seu sentido de esperança, como esperança viva e ativa, a qual se expressa na prática sociopolítica correspondente e no culto em que se invoca o Espírito Santo. Problemas dos assembleianos, que não são exclusivos dos pentecostalismos, merecem ser citados: o machismo, o patrimonialismo, a lógica do mercado, a excessiva burocratização, o envolvimento irrefletido no cenário político, as diversas instrumentalizações que se fazem da liturgia e da participação

⁸¹² Um passo importante nesse sentido já foi sinalizado em: OLIVEIRA, M. D., **A religião mais negra do Brasil**, Viçosa: Ultimato, 2015.

política, a resistência ao diálogo ecumênico e inter-religioso: esses e outros aspectos deveriam ser criticados e superados na necessária abertura à antropologia integrada.

Ao concluirmos nosso trabalho, desejamos que as questões aqui discutidas possam inspirar outras aplicações e provocações que interpelem outras tradições religiosas, no intuito de que o caminho da paz seja construído de maneira humilde, dialogal e gradual. Compreendemos, por fim, que tanto a dimensão cültica quanto a dimensão sociopolítica da fé cristã constituem maneiras diferentes de se realizar em nós a unidade na pluralidade.

ADAM, J. C. **Liturgia como prática dos pés**. A Romaria da Terra do Paraná: Reapropriação dos ritos litúrgicos na busca e libertação dos espaços de vida. In: Estudos Teológicos 42 (3). São Leopoldo: EST, 2002, p. 52-69.

AGAMBEN, G. **O reino e a glória**: Uma genealogia teológica da economia e do governo, São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **Opus Dei**. Arqueologia do ofício. São Paulo: Boitempo, 2013.

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

ALBUQUERQUE, B. S. **O pentecostalismo integrado?** A contribuição de Alfonso García Rubio para a superação do dualismo antropológico. Dissertação de Mestrado em Teologia. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2014.

_____. **Que tem a ver Roma com Rua Azusa?** Introdução teológica ao Diálogo Católico-Pentecostal, In: Revista Teológica Doxia, v. 2, n. 3, Vitória: FABRA, 2017, p. 76-85.

ALENCAR, G. **Assembleias de Deus**. Origem, implantação e militância (1911-1946). São Paulo: Arte Editorial, 2010.

_____. **Matriz pentecostal brasileira**. Assembleias de Deus 1911-2011. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2013.

_____. **Protestantismo tupiniquim**. Hipóteses sobre a (não) contribuição evangélica à cultura brasileira. São Paulo: Arte editorial, 2005.

ALLMEN, J.-J. **O culto cristão**: Teologia e prática. 2ª Ed. São Paulo: ASTE, 2006.

ALTHUSIUS, J. **Política**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.

ALTHUSSER, L. **Aparelhos ideológicos de Estado**. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

ALVES, A. R. C. **O conceito de Hegemonia**: De Gramsci a Laclau e Mouffe. In: Lua Nova: Revista de Cultura e Política. n. 80. São Paulo: CEDEC, 2010, p. 71-96.

AMENGUAL, G. **Deseo, memoria y experiencia**. Itinerario del hombre a Dios. Salamanca: Sígueme, 2011.

ANJOS, M. F. (Org.). **Sob o fogo do Espírito**. São Paulo: Paulinas, 2008.

_____. (Org.). **Teologia e novos paradigmas**. São Paulo: Loyola; Belo Horizonte: SOTER, 1996.

ANTONIAZZI, A. et al. **Nem anjos nem demônios**: Interpretações sociológicas do pentecostalismo. Petrópolis: Vozes, 1994.

ARAÚJO, I. **Dicionário do movimento pentecostal**. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

ARCHER, K. J. **A Pentecostal Hermeneutic**: Spirit, Scripture and Community. Cleveland: CPT Press, 2009.

ARENDT, H. **A condição humana**. 11ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. **Crises da República**. 3ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.

_____. **Entre o passado e o futuro**. 8ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.

_____. **Origens do totalitarismo**. Antissemitismo, imperialismo, totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **The promise of politics**. New York: Schocken Books, 2005.

ASSIS, J. M. F. **Igreja Católica**: Conflitos e negociações na diocese de Nova Iguaçu. Salvador: Sagga, 2018.

ASSMANN, H. **Crítica à lógica da exclusão**. São Paulo: Paulus, 1994.

AUGÉ, M. **Liturgia: História, celebração, teologia, espiritualidade**. 4ª Ed. São Paulo: Ave-Maria, 2014.

AYUB, J. P. **Introdução à analítica do poder de Michel Foucault**. São Paulo: Intermeios, 2014.

BAPTISTA, S. **Fundamentalismo brasileiro made in USA**: O caso Batista Regular. Curitiba: CRV, 2017.

_____. **Pentecostais e neopentecostais na política brasileira**. Um estudo sobre cultura política, Estado e atores coletivos religiosos no Brasil. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: Instituto Metodista Izabela Hendrix, 2009.

BARBOSA, C. A. C.; OLIVEIRA, D. M. (Orgs.). **As vozes da cooperação I**. FPLYC, RELEP, FCM. São Paulo: Reflexão, 2017. (Coleção Pentecostalismo vol. III).

BARROS, J. D. **Os conceitos**: Seus usos nas ciências humanas. Petrópolis: Vozes, 2016.

BASTIDE, R. **O sagrado selvagem e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BATAILLE, G. **Teoria da religião**. Seguida de Esquema de uma história das religiões. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

BENTHO, E. C. **O cristão e o mundo**: A leitura pentecostal de mundo e sua interface com a teologia joanina. In: Ignea: Revista de Teologia da FAECAD. Ano I. n. 1. Rio de Janeiro: FAECAD, 2019, p. 17-37.

BERGER, P. **A revolução capitalista**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1992.

BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.

BINGEMER, M. C. L.; ANDRADE, P. C. F. (Orgs.). **Secularização: Novos desafios**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2012.

BINGEMER, M. C. L. (Org.), **Mounier, Weil e Silone**: Testemunhas do século XX. Rio de Janeiro: Uapê/ PUC-Rio, 2007.

BLOCH, E. **Experimentum Mundi**. Question, catégories de l'élaboration, praxis. Paris: Payot, 1981.

_____. **Thomas Münzer, teólogo da revolução**. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário, 1973.

BLOCH, M. **Apologia da história**. Ou Ofício do Historiador. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BOBBIO, N.; BOVERO, M. **Sociedade e Estado na filosofia política moderna**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BOFF, C. **Teologia e prática**. A teologia do político e suas mediações. Petrópolis: Vozes, 1978.

BOFF, L. **A Trindade e a sociedade**. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. (Coord.). **Experimentar Deus hoje**. Petrópolis: Vozes, 1974.

_____. **Homem: Satã ou anjo bom?** Rio de Janeiro: Record, 2008.

_____. **O destino do homem e do mundo**. Ensaio sobre a vocação humana. 8ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

BONHOEFFER, D. **A comunhão dos santos**. Uma investigação dogmática sobre a sociologia da Igreja. São Leopoldo: Sinodal, 2017.

_____. **Ética**. 8ª Ed. São Leopoldo: Sinodal, 2008.

BONINO, J. M. **A fé em busca de eficácia**. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

_____. **Rostos do protestantismo Latino-Americano**. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

BOROBIO, D. (Dir.). **La celebración en la Iglesia I**. 6ª Ed. Salamanca: Sígueme, 2006.

_____. **Eucaristía**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.

_____. **Sacramentos e cura**. A dimensão curativa da liturgia cristã. São Paulo: Ave-Maria, 2011.

BOSELLI, G. **O sentido espiritual da liturgia**. Brasília: Edições CNBB, 2014.

BOUDON, R. **Crer e saber**. Pensar o político, o moral e o religioso. São Paulo: Unesp, 2017.

BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. 8ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 2015.

BRAKEMEIER, G. **O ser humano em busca de identidade**. Contribuições para uma antropologia teológica. 2ª Ed. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2005.

BUYST, I. **Como estudar liturgia**: Princípios de ciência litúrgica. São Paulo: Paulinas, 1990.

CABRAL, B. M.; ALBUQUERQUE, B. S.; BRITO, G. F. L. (Orgs.). **Religião não se discute?** Diálogos entre religiões, política e história. Rio de Janeiro: Autografia, 2018.

CABRAL, D. **Assembleias de Deus**. A outra face da história. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Betel, 2002.

CAILLÉ, A. **Antropologia do dom**: O terceiro paradigma. Petrópolis: Vozes, 2002.

CAMBÓN, E. **Assim na terra como na Trindade**. São Paulo: Cidade Nova, 2000.

CAMPOS, B. **Da Reforma protestante à pentecostalidade da igreja**. Debate sobre o Pentecostalismo na América Latina. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2002.

_____. **Hermenêutica do Espírito**. Uma proposta de hermenêutica pentecostal. São Paulo: Recriar, 2018.

_____. **O princípio da pentecostalidade:** Hermenêutica, história e teologia. São Paulo: Recriar, 2018.

CARVALHO, C. M. **Pentecostalismo e pós-modernidade.** Quando a experiência sobrepõe-se à teologia. Rio de Janeiro: CPAD, 2017.

CARVALHO, O. L. **(In)versões político-escatológicas no pentecostalismo brasileiro:** Uma análise da posição e ação política das Assembleias de Deus 1930-1945 e 1978-1988 a partir do Jornal Mensageiro da Paz. Tese de Doutorado em Ciências da Religião. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2016.

CASALDÁLIGA, P.; VIGIL, J. M. **Espiritualidade da libertação.** Petrópolis: Vozes, 1993.

CASEL, O. **O mistério do culto cristão.** São Paulo: Loyola, 2009.

CASTORIADIS, C. **Figuras do pensável.** As encruzilhadas do labirinto. Volume VI. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

CAVALCANTE, R.; SINER, R. (Orgs.). **Teologia Pública em debate.** São Leopoldo: Sinodal, 2011.

CAVALCANTI, R. **A Igreja, o país e o mundo.** Desafios a uma fé engajada. Viçosa: Ultimato, 2000.

_____. **Cristianismo e Política.** Teoria bíblica e prática histórica. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Vinde; São Paulo: CPPC, 1988.

CHÂTELET, F. **Uma história da razão.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

CHAUÍ, M. **O que é ideologia.** São Paulo: Abril Cultural; São Paulo: Brasiliense, 1984.

CHAUVET, L.-M. **Linguaggio e simbolo.** Saggio sui sacramenti. Turim: Elle Di Ci, 1982.

COMBLIN, J. **A profecia na Igreja.** 2ª Ed. São Paulo: Paulus, 2009.

_____. **Antropologia cristã.** 3ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. **O caminho:** Ensaio sobre o seguimento de Jesus. São Paulo: Paulus, 2004.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **Compêndio do Vaticano II.** Constituições, decretos, declarações. 25ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. **Constituição dogmática Sacrossanctum Concilium.** Sobre a sagrada liturgia. 8ª Ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

_____. **Constituição pastoral Gaudium et Spes.** Sobre a Igreja no mundo de hoje. 17ª Ed. São Paulo: Paulinas, 2011.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Instrução Geral do Missal Romano e Introdução ao Lecionário.** Texto oficial. Brasília: Edições CNBB, 2008.

_____. **Liturgia e profecia.** 50 anos de Medellín. Brasília: Edições CNBB, 2017.

_____. **Missão e ministérios dos cristãos leigos e leigas.** 13ª Ed. São Paulo: Paulinas, 2010. (Documentos da CNBB 62).

CONGAR, Y. **“Ele é o Senhor e dá a vida”.** 2ª Ed. São Paulo: Paulinas, 2010. (Coleção Creio no Espírito Santo vol. 2).

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Documento de Aparecida.** Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. São Paulo: Paulus; São Paulo: Paulinas; Brasília: Edições CNBB, 2008.

CONSELHO PONTIFÍCIO DA CULTURA. **Para uma pastoral da cultura.** São Paulo: Paulinas, 1999.

CORBÓN, J. **A fonte da Liturgia.** Lisboa: Paulinas, 1999.

CORREA, M. **Assembleia de Deus:** Ministérios, carismas e exercício de poder. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

CORTÉN, A. **Categorias políticas e discurso teológico.** In: RUA. v. 4. n. 1. Campinas: Unicamp, 1998, p. 75-109.

_____. **Os pobres e o Espírito Santo.** O pentecostalismo no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1996.

COSTA, J. M. **Paulo Macalão: A chamada que Deus confirmou.** Rio de Janeiro: CPAD, 1983.

COSTA, R. F. **Mistagogia hoje.** O resgate da experiência mistagógica dos primeiros séculos da Igreja para a evangelização e catequese atuais. São Paulo: Paulus, 2014.

CROATTO, J. S. **As linguagens da experiência religiosa.** Uma introdução à fenomenologia da religião. 3ª Ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

CULLMANN, O. **Cristo e o tempo.** Tempo e história no Cristianismo Primitivo. São Paulo: Custom, 2003.

DANIEL, S. **História da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil**. Rio de Janeiro: CPAD, 2004.

DAYTON, D. **Raíces teológicas del pentecostalismo**. Buenos Aires: Nueva Creación, 1991.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs**. Capitalismo e esquizofrenia. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

DENZINGER, H.; HÜNERMANN, P. **Compêndio de símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Paulinas; São Paulo: Loyola, 2007.

DIONÍSIO PSEUDO-AREOPAGITA. **A hierarquia celeste**. São Paulo: Polar, 2015.

DONDICI, G. (Org.). **Fecundados pela palavra**. Comentários à Exortação Apostólica Verbum Domini. São Paulo: Paulus, 2014.

DOOYEWEERD, H. **Estado e Soberania**: Ensaios sobre cristianismo e política. São Paulo: Vida Nova, 2014.

DUNN, J. D. G. **A teologia do apóstolo Paulo**. 2ª Ed. São Paulo: Paulus, 2008.

DUSSEL, E. **1492: O encobrimento do outro**. A origem do mito da modernidade. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. **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.

_____. **Paulo de Tarso na filosofia política atual e outros ensaios**. São Paulo: Paulus, 2016.

EAGLETON, T. **A ideia de cultura**. 2ª Ed. São Paulo: Unesp, 2011.

ELIADE, M. **História das crenças e das ideias religiosas**. III: De Maomé à idade das reformas. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

_____. **O sagrado e o profano**. A essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ESPEJA, J. **La espiritualidad cristiana**. Estella: Verbo Divino, 1992.

EXORTAÇÃO APOSTÓLICA. **Evangelii Nuntiandi**. Sobre a evangelização no mundo contemporâneo. 22ª Ed. São Paulo: Paulinas, 2012.

EXORTAÇÃO APOSTÓLICA. **Verbum Domini**. Sobre a palavra de Deus na vida e na missão da Igreja. 6ª Ed. São Paulo: Paulinas, 2011.

FAGIOLLI, M. **Vaticano II: A luta pelo sentido**. São Paulo: Paulinas, 2013.

FEIJÓ, M. C. **Cultura e contracultura**: Relações entre conformismo e utopia. In: Revista Facom. n. 21 (2009.1). São Paulo: FAAP, 2009, p. 1-10.

FERREIRA, A. C. **Política, um assunto altamente espiritual**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Betel, 2010.

FERREIRA, F. **Contra a idolatria do Estado**. O papel do cristão na política. São Paulo: Vida Nova, 2016.

FILHO, J. B. **Matriz religiosa brasileira**. Religiosidade e mudança social. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia, 2003.

FLORES, J. X. **Introdução à teologia litúrgica**. São Paulo: Paulinas, 2006.

FORNET-BETANCOURT, R. **Religião e interculturalidade**. São Leopoldo: Nova Harmonia; São Leopoldo: Sinodal, 2007.

FORTE, B. **A teologia como companhia, memória e profecia**. São Paulo: Paulinas, 1991.

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. 22ª Ed. São Paulo: Loyola, 2012.

_____. **Microfísica do poder**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

FRESTON, P. **Evangélicos na política brasileira**: História ambígua e desafio ético. Curitiba: Encontro, 1994.

FUELLENBACH, J. **Igreja: Comunidade para o Reino**. São Paulo: Paulinas, 2006.

GEERTZ, C. **The interpretation of cultures**. New York: Basic Books, 1973.

GEVAERT, J. **El problema del hombre**. Introducción a la antropología filosófica. 5ª Ed. Salamanca: Sígueme, 1983.

GIBELLINI, R. **A teologia do século XX**. 2ª Ed. São Paulo: Loyola, 2002.

GODELIER, M. **O enigma do dom**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GRAMSCI, A. **Cadernos do cárcere**. Volume três. 6ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

GRESHAKE, G. **Il Dio Unitrino**. Teologia trinitaria. Brescia: Editrice Queriniana, 2000.

GRILLO, A. **Ritos que educam**: Os sete sacramentos. Brasília: Edições CNBB, 2017.

GUTIÉRREZ, G. **A força histórica dos pobres**. Petrópolis: Vozes, 1981.

_____. **Teologia da libertação**. Perspectivas. 4ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

HACKMANN, G. L. B.; AMARAL, M. S. (Orgs.). **As Constituições do Vaticano II**. Ontem e hoje. Brasília: Edições CNBB, 2015.

HAHN, C. J. **História do culto protestante no Brasil**. 2ª Ed. São Paulo: ASTE, 2011.

HAN, B.-C. **Topologia da violência**. Petrópolis: Vozes, 2017.

HÖFFE, O. **Justiça política**. Fundamentação de uma filosofia crítica do direito e do Estado. Petrópolis: Vozes, 1991.

INSTITUTO FE Y SECULARIDAD. **Fé cristã e transformação social na América Latina**. Encontro de El Escorial 1972. Petrópolis: Vozes, 1977.

JACOBSEN, E.; SINER, R.; ZWETSCH, R. (Orgs.). **Teologia pública: Desafios éticos e teológicos**. São Leopoldo: Sinodal, 2012.

JOHNS, C. B. **Cura e libertação**: Perspectiva pentecostal. In: Concilium. n. 265. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 56-60.

KELLER, A. **Teoría general del conocimiento**. Curso fundamental de filosofía II. Barcelona: Herder, 1988.

KESSLER, N. **O culto e suas formas**. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

KONDER, L. **O que é dialética**. 27ª Ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

KOYZIS, D. **Visões e ilusões políticas**: Uma análise e crítica cristã das ideologias contemporâneas. São Paulo: Vida Nova, 2014.

KUYPER, A. **Lectures on Calvinism**. 2ª Ed. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1931.

KUZMA, C. **Leigos e leigas**: Força e esperança da Igreja no mundo. 2ª Ed. São Paulo: Paulus, 2009.

LAFONT, G. **História teológica da Igreja Católica**. Itinerário e formas da teologia. São Paulo: Paulinas, 2000.

LANNA, M. **Notas sobre Marcel Mauss e o Ensaio sobre a dádiva**. In: Revista de Sociologia e Política. n. 14. Curitiba: UFPR, 2000, p. 173-194.

LAZARUS, S. **Antropologia do nome**. São Paulo: Unesp, 2017.

LE GOFF, J. **História e memória**. 7ª Ed. Campinas: Editora Unicamp, 2013.

LEITE, C. A. C.; CARVALHO, G. V. R.; CUNHA, M. J. S. (Orgs.). **Cosmovisão cristã e transformação**. Espiritualidade, razão e ordem social. Viçosa: Ultimato, 2006.

LEWIS, I. N. **O êxtase religioso**. São Paulo: Perspectiva, 1977.

LIBÂNIO, J. B. **A religião no início do milênio**. São Paulo: Loyola, 2002.

LIMA, A.; BRANDT, D.; BOFF, C., A experiência do “batismo com o Espírito Santo” no Pentecostalismo, In: **Telecomunicação**, v. 45, n. 1, Porto Alegre: PUC-RS, 2015, p. 72-84.

LIMA, E. R. **Ética cristã**: Confrontando as questões morais do nosso tempo. Rio de Janeiro: CPAD, 2002.

LINDBERG, C. **As reformas na Europa**. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

LÓPEZ MARTÍN, J. **A liturgia da Igreja**. Teologia, história, espiritualidade e pastoral. São Paulo: Paulinas, 2006.

_____. **No Espírito e na verdade**. Introdução à antropologia litúrgica. Volume II. Petrópolis: Vozes, 1997.

LÖWY, M. **A guerra dos deuses**. Religião e política na América Latina. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. **A teoria da revolução no jovem Marx**. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. **Ideologias e ciência social**: Elementos para uma análise marxista. 20ª Ed. São Paulo: Cortez, 2015.

LUCIANI, R. **Retornar a Jesus de Nazaré**. Conhecer Deus e o ser humano através da vida de Jesus. Petrópolis: Vozes, 2017.

LUKÁCS, G. et al. **Estrutura de classes e estratificação social**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969.

LUTZ, G. **Liturgia ontem e hoje**. São Paulo: Paulus, 1995.

MACALÃO, Z. B. **Traços da vida de Paulo L. Macalão**. Rio de Janeiro: CPAD, 1986.

MAFFESOLI, M. **A ordem das coisas**. Pensar a pós-modernidade. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

_____. **A transfiguração do político**. A tribalização do mundo pós-moderno. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

_____. **No fundo das aparências.** 3ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. **O mistério da conjunção.** Ensaios sobre comunicação, corpo e socialidade. Porto Alegre: Sulina, 2009.

_____. **O tempo das tribos.** O declínio do individualismo nas sociedades de massa. 5ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. **O tempo retorna.** Formas elementares da pós-modernidade. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. **Saturação.** São Paulo: Iluminuras/ Itaú Cultural, 2010.

MALDONADO, L. **A ação litúrgica.** Sacramento e celebração. São Paulo: Paulus, 1998.

MANSILLA, M. A.; ORELLANA, L. A. **Evangélicos y política en Chile, 1960-1990. Política, apoliticismo y antipolítica.** Santiago: RIL Editores, 2018.

MARIANO, R. **Neopentecostais.** Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. 3ª Ed. São Paulo: Loyola, 2010.

MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã.** São Paulo: Boitempo, 2007.

MBEMBE, A. **Necropolítica:** Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo: N-1 edições, 2018.

MCLAREN, B. **Uma ortodoxia generosa.** A Igreja em tempos de pós-modernidade. Brasília: Palavra, 2007.

MELO, D. B. (Org.). **A miséria da historiografia:** Uma crítica ao revisionismo contemporâneo. Rio de Janeiro: Consequência, 2014.

MELO, J. R. B. **Uma questão de santidade.** O engajamento político-social na vida e na teologia de Karl Barth. Petrópolis: Edição do autor, 2014.

MENDONÇA, A. G. **Protestantes, pentecostais e ecumênicos.** O campo religioso e seus personagens. 2ª Ed. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2008.

MENDONÇA, A. G.; FILHO, P. V. **Introdução ao protestantismo no Brasil.** 2ª Ed. São Paulo: Loyola, 2002.

MENSAGEIRO DA PAZ. Rio de Janeiro, edições de 1930 a 1985. Consulta realizada ao acervo disponível em: <https://relep.org.br>. Último acesso em 18/ dezembro/2018, 10h:40min.

MENZIES, R. P. **Pentecostes: Essa história é a nossa história.** Rio de Janeiro: CPAD, 2016.

MESLIN, M. **Fundamentos de antropologia religiosa.** A experiência humana do divino. Petrópolis: Vozes, 2014.

METZ, J. B. **A fé em história e sociedade.** Estudos para uma teologia fundamental prática. São Paulo: Paulinas, 1980.

_____. **Mística de olhos abertos.** São Paulo: Paulus, 2013.

MIGLIORI, A. **Vestes e cores litúrgicas.** História, simbolismo e espiritualidade. São Paulo: Lura Editorial, 2016.

MIRANDA, M. F. **A Igreja numa sociedade fragmentada.** Escritos eclesiológicos. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. **Inculturação da fé.** Uma abordagem teológica. São Paulo, Loyola, 2001.

_____. **Libertados para a práxis da justiça.** A teologia da graça no atual contexto latino-americano. 2ª Ed. São Paulo: Loyola, 1991.

MOLTMANN, J. **O caminho de Jesus Cristo.** Cristologia em dimensões messiânicas. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. **Trindade e Reino de Deus.** Uma contribuição para a teologia. 2ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

MONTESQUIEU. **O espírito das leis.** Rio de Janeiro: Ideia Jurídica, 2015.

MOUFFE, C., **Democracia, cidadania e a questão do pluralismo,** In: Política & Sociedade, n. 3, Florianópolis: UFSC, 2003, p. 11-26.

_____. **Sobre o político.** São Paulo: Martins Fontes, 2015.

MOUNIER, E. **O personalismo.** São Paulo: Centauro, 2004.

MÜLLER, I. (Org.). **Perspectivas para uma nova Teologia da Criação.** Petrópolis: Vozes, 2003.

MUÑOZ, R. **Evangelização e libertação na América Latina.** A teologia pastoral de Puebla. São Paulo: Paulinas, 1981.

NEUNHEUSER, B. et al. **A liturgia: Momento histórico da salvação.** São Paulo: Paulinas, 1986.

NOGUERA, R. **O ensino da filosofia e a lei 10.639.** Rio de Janeiro: Pallas; Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 2014.

NOVAES, R. **Os escolhidos de Deus**. Pentecostais, trabalhadores e cidadania. Cadernos ISER 19. São Paulo: Marco Zero, 1985.

OLIVA, A. S.; BENATTE, A. P. (Orgs.). **Cem anos de Pentecostes**. Capítulos da história do pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

OLIVEIRA, D. M. (Org.). **Pentecostalismos e transformação social**. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

_____. (Org.). **Pentecostalismos em diálogo**. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

OLIVEIRA, D. M.; FERREIRA, I. V.; FAJARDO, M. P. (Orgs.). **Pentecostalismos em perspectiva**. São Paulo: Terceira Via, 2017.

OLIVEIRA, D. M.; TERRA, K. R. C. **Experiência e hermenêutica pentecostal**. Reflexões e propostas para a construção de uma identidade teológica. Rio de Janeiro: CPAD, 2018.

OLIVEIRA, M. D. **A religião mais negra do Brasil**. Por que os negros fazem opção pelo pentecostalismo? Viçosa: Ultimato, 2015.

OLIVEIRA, T. R. **Manual de cerimônias**. Rio de Janeiro: CPAD, 1985.

OTTO, R. **O sagrado**. Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. 3ª Ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2014.

PALÁCIO, C. (Coord.). **Cristianismo e história**. São Paulo: Loyola, 1982.

PANIKKAR, R. **I fondamenti della democrazia**. Forza, debolezza, limite. Roma: Edizioni Lavoro, 2000.

PASSOS, J. D. (Org.). **Movimentos do Espírito**. Matrizes, afinidades e territórios pentecostais. São Paulo: Paulinas, 2005.

_____. **Pentecostais: Origens e começo**. São Paulo: Paulinas, 2005.

PEDRÃO, F. **Raízes do capitalismo contemporâneo**. São Paulo: HUCITEC; Salvador: EDUFBA, 1996.

PINHEIRO, J. E.; ALVES, A. A. (Orgs.). **Os cristãos leigos no mundo da política**: à luz do Concílio Vaticano II. Petrópolis: Vozes, 2013.

PIXLEY, J.; BOFF, C. **Opção pelos pobres**. Petrópolis: Vozes, 1986.

POMMERENING, C. **Fábrica de pastores**: Interfaces e divergências entre educação teológica e fé cristã comunitária na teologia pentecostal. Tese de Doutorado em Teologia. São Leopoldo: EST, 2015.

PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. **Compêndio da Doutrina social da Igreja**. 7ª Ed. São Paulo: Paulinas, 2011.

PORTO, M. F.; BARTHOLO, R. (Orgs.). **Sentidos do trabalho humano**. Miguel de Simoni, presença, inspiração. Rio de Janeiro: E-Papers Serviços Editoriais, 2006.

RAHNER, K. **Curso fundamental da fé**. 4ª Ed. São Paulo: Paulus, 2008.

RATZINGER, J. **Introdução ao espírito da liturgia**. 3ª Ed. São Paulo: Loyola, 2014.

REDHEAD, B. et al. **O pensamento político de Platão à OTAN**. Rio de Janeiro: Imago, 1989.

RÉMOND, R. **O século XIX: 1815-1914**. 8ª Ed. São Paulo: Cultrix, 2002.

_____. (Org.). **Por uma história política**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003.

RICHARD, P. et al. **A luta dos deuses**. Os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador. São Paulo: Paulinas, 1982.

RICOEUR, P. **Interpretação e ideologias**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

RITSCHL, D.; HAILER, M. **Fundamentos da teologia cristã**. São Leopoldo: Sinodal, 2012.

ROCCHETTA, C. **Os sacramentos da fé**. Ensaio de teologia bíblica sobre os sacramentos como “maravilhas da salvação” no tempo da Igreja. São Paulo: Paulinas, 1991.

ROIZ, D. S.; FONSECA, A. D. **Religião e imperialismo: As representações sobre o marxismo na Revista Lições Bíblicas da Igreja Assembleia de Deus (1980-1990)**. In: Revista Territórios e Fronteiras. v. 1. n. 1. Cuiabá: Mato Grosso, 2008, p. 130-153.

ROLIM, F. C. **Pentecostais no Brasil**: Uma interpretação sócio-religiosa. Petrópolis: Vozes, 1985.

ROMANO, C. **El acontecimiento y el mundo**. Salamanca: Sígueme, 2012.

ROMANO, R. **Razão de Estado e outros estados da razão**. São Paulo: Perspectiva, 2014.

ROSA, W. **O dualismo na teologia cristã**. A deformação da antropologia bíblica e suas consequências. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

ROTHBARD, M. **Esquerda e direita**. Perspectivas para a liberdade. Campinas: Vide Editorial, 2016.

RUBIO, A. G. (Org.). **O humano integrado**. Abordagens de antropologia teológica. 2ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. **Elementos de antropologia teológica**. Salvação cristã: salvos de quê e para quê? 4ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. **Unidade na Pluralidade**. O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. 3ª Ed. São Paulo: Paulus, 2001.

RUBIO, A. G.; AMADO, J. P. (Orgs.). **Espiritualidade cristã em tempos de mudança**. Contribuições teológico-pastorais. Petrópolis: Vozes, 2009.

RUIZ DE LA PEÑA, J. L. **Criação, graça, salvação**. São Paulo: Loyola, 1998.

_____. **Una fe que crea cultura**. Edición de Carlos Díaz. Madrid: Caparrós Editores, 1997.

SÁ, Natanael G.; SÁ, Loides S. **Cura divina e milagres, hoje!** Vida e obras de Stanislava Budkowski (Irmã Estacília). Rio de Janeiro: Lenan Editorial, 2010.

SANTA ANA, J. **La práctica económica como religión**. Crítica teológica a la economía política. San José: DEI, 1991.

SANTA SÉ. **Catecismo da Igreja Católica**. Brasília: CNBB, 2013.

SANTANA, L. F. R. **O Espírito Santo e a espiritualidade cristã**. São José dos Campos: COMDEUS, 2000.

_____. **Liturgia no Espírito**. O culto cristão como experiência do Espírito Santo na fé e na vida. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Reflexão, 2015.

SCHAEFFER, F. **A morte da razão**: A desintegração da vida e da cultura moderna. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

SCHILLEBEECKX, E. **História humana: Revelação de Deus**. 2ª Ed. São Paulo: Paulus, 2003.

_____. **O mundo e a Igreja**. São Paulo: Paulinas, 1969.

_____. **Revelación y teología**. Salamanca: Sígueme, 1969.

SCHMIDT-LAUBER, H.-C.; MEYER-BLANCK, M.; BIERITZ, K.-H. (Eds.). **Manual de ciência litúrgica**. Vol. I. São Leopoldo: Sinodal, 2011.

SEGUNDO, J. L. **Os sacramentos hoje**. Teologia aberta para o leigo adulto. Volume 4. 2ª Ed. São Paulo: Loyola, 1987.

SEMERARO, G. **Gramsci e os novos embates da filosofia da práxis**. 3ª Ed. São Paulo: Ideias e Letras, 2015.

SERRANO, P. E. **Autoritarismo e golpes na América Latina**. Breve ensaio sobre jurisdição e exceção. São Paulo: Alameda, 2016.

SHEDD, R. **Adoração bíblica**. Os fundamentos da verdadeira adoração. 2ª Ed. São Paulo: Vida Nova, 2007.

SIMPÓSIO FAECAD DE TEOLOGIA. **Anais do 1º Simpósio FAECAD de Teologia**. Ano 1. n. 1. Rio de Janeiro: FAECAD, 2018.

SIQUEIRA, G. F. **Revestidos de poder**. Uma introdução à teologia pentecostal. Rio de Janeiro: CPAD, 2018.

SOARES, E. (Org.). **Declaração de Fé das Assembleias de Deus**. Rio de Janeiro: CPAD, 2017.

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

SUNG, J. M. **Desejo, mercado e religião**. Petrópolis: Vozes, 1998.

SYLVESTRE, J. **Irmão vota em irmão**. Brasília: Pergaminho, 1986.

TABORDA, F. **Cristianismo e ideologia**. Ensaaios teológicos. São Paulo: Loyola, 1984.

_____. **Sacramentos, práxis e festa**. Para uma teologia latino-americana dos sacramentos. Petrópolis: Vozes, 1987.

TEPEDINO, A. M. (Org.). **Amor e discernimento**. Experiência e razão no horizonte pneumatológico das Igrejas. São Paulo: Paulinas, 2007.

TERRIN, A. N. **Antropologia e horizontes do sagrado**. São Paulo: Paulus, 2004.

TILLICH, P. **História do pensamento cristão**. 2ª Ed. São Paulo: ASTE, 2000.

THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária inglesa: A árvore da liberdade**. 8ª Ed. São Paulo: Paz e Terra, 2017.

TODOROV, T. **A conquista da América**. A questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

TOURAINÉ, A. **La société post-industrielle**. Naissance d'une société. Paris: Denoël, 1969.

_____. **O pós-socialismo**. Porto: Afrontamento, 1981.

_____. **O que é a democracia?** Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. **Pour la sociologie.** Paris: Éditions du Seuil, 1974.

TRABUCO, Z. **À direita de Deus, à esquerda do povo.** Protestantismos, esquerdas e minorias (1947-1994). Salvador: Sagga, 2016.

VAZ, H. C. L. **Escritos de filosofia I.** Problemas de fronteira. 2ª Ed. São Paulo: Loyola, 1998.

_____. **Ontologia e história.** Escritos de filosofia IV, São Paulo: Loyola, 2001.

VILHENA, V. C. **Um olhar de gênero sobre a trajetória de vida de Frida Maria Strandberg (1891-1940).** Tese de Doutorado em Educação, Arte e História da Cultura. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2016.

VILLANOVA, E. **Para compreender a teologia.** São Paulo: Paulinas, 1998.

VINGREN, I. (Org.). **Despertamento Apostólico no Brasil.** Rio de Janeiro: CPAD, 1987.

VOLF, M. **Uma fé pública.** Como o cristão pode contribuir para o bem comum. São Paulo: Mundo Cristão, 2018.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** 4ª Ed. São Paulo: Martin Claret, 2008.

WELKER, M. **O Espírito de Deus.** Teologia do Espírito Santo. São Leopoldo: Sinodal, 2010.

WILLAIME, J.-P. **Sociologia das religiões.** São Paulo: Unesp, 2012.

WOLFF, H. W. **Antropologia do Antigo Testamento.** São Paulo: Hagnos, 2008.

WRIGHT, G. E. **A doutrina bíblica do homem na sociedade.** São Paulo: ASTE, 1966.

ZIZEK, S. **Acontecimento:** Uma viagem filosófica através de um conceito. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.