



Dian Henriques Rangel

**Do transcendente ao imanente:
contribuições ao protestantismo brasileiro para uma
espiritualidade encarnada**

Dissertação de Mestrado

Dissertação de Mestrado apresentada
como requisito parcial para obtenção do
título de Mestre em Teologia Sistemático-
Pastoral pelo Programa de Pós-
Graduação em Teologia do Departamento
de Teologia da PUC-Rio.

Orientadora: Profa. Francilaide de Queiroz Ronsi

Rio de Janeiro
Julho 2021



Dian Henriques Rangel

Do transcendente ao imanente: contribuições ao protestantismo brasileiro para uma espiritualidade encarnada

Dissertação de Mestrado apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Teologia Sistemático-Pastoral pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia da PUC-Rio.

Profa. Francilaide de Queiroz Ronsi
Orientadora e presidente
PUC-Rio

Prof. Cesar Augusto Kuzma
PUC-Rio

Prof. Edson Fernando de Almeida
UFJF

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, do trabalho é proibida sem autorização da universidade, do autor e da orientadora.

Dian Henriques Rangel

Possui mestrado em Teologia Sistemático-Pastoral pela PUC-Rio, realizado com apoio da CAPES. Integrante do Projeto Social Mais Vida. Pesquisa e trabalha com questões do protestantismo brasileiro, espiritualidade e teologia latino-americana. Graduou-se em Engenharia Civil pelo Centro Universitário Augusto Motta e em Teologia pela Faculdade Batista do Rio de Janeiro.

Ficha catalográfica

Rangel, Dian Henriques

Do transcendente ao imanente : contribuições ao protestantismo brasileiro para uma espiritualidade encarnada / Dian Henriques Rangel ; orientadora: Francilaide de Queiroz Ronsi. – 2021.

113 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)—Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2021.

Inclui bibliografia

1. Teologia - Teses. 2. Espiritualidade encarnada. 3. Protestantismo brasileiro. 4. Evangelicalismo brasileiro. 5. Salvação integral. 6. Antropologia teológica. I. Ronsi, Francilaide de Queiroz. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Esta pesquisa é dedicada a Thayssa Araujo Costa Rangel, minha esposa, amiga e companheira nas vitórias e derrotas, e a nosso fruto de amor que ela carrega em seu ventre.

Agradecimentos

A Deus, fundamentalmente, por minha vida.

À minha orientadora, Francilaide de Queiroz Ronsi, por sua paciência, carinho e dedicação ao longo da pesquisa. Sempre disponível e compreensiva, sem ela esta pesquisa não teria sido concluída.

À minha esposa, minha amada Thayssa, por seu apoio incondicional. Sempre com palavras de incentivo e feliz quando partilhava os avanços. O nosso bebê, que ainda em seu ventre, já me traz alegria e me enche de amor.

Ao Fábio Henrique Abreu, professor e amigo, pelas discussões acadêmicas de grande estímulo intelectual, pelos inúmeros livros cedidos, pelas indicações de leitura, pelas revisões e direcionamentos etc.

Aos amigos que partilharam dessa caminhada. Desde as discussões esperando o trânsito arrefecer para sair da PUC, em fim de expediente, sobretudo com Thiago Marcelino, até os encontros virtuais, devido à pandemia, cada momento colaborou de alguma forma com a pesquisa.

Ao Projeto Mais Vida, por me dar a oportunidade de exercer um pouco do que tenho aprendido na academia e, assim, tornado prático o que vejo em teoria.

Ao corpo docente e funcionários da PUC-Rio, por todo apoio e fraterna acolhida.

À CAPES e à PUC-Rio, por custearem as taxas acadêmicas durante este período de estudos e, assim, possibilitando a pesquisa.

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

Resumo

Rangel, Dian Henriques; Ronsi, Francilaide de Queiroz. **Do transcendente ao imanente: contribuições ao protestantismo brasileiro para uma espiritualidade encarnada**, 2021. 112p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A presente pesquisa tem por objetivo analisar a espiritualidade, ou espiritualidades, ofertadas dentro do protestantismo brasileiro. Haja vista o crescimento quantitativo significativo deste segmento do campo religioso brasileiro nas últimas décadas, buscou-se observar se tal crescimento vem sendo acompanhado de melhorias nas estruturas sociais do país. Ao se indagar sobre a capacidade da mensagem das igrejas protestantes de promover transformação social, foi apresentada uma proposta de espiritualidade imanente, a partir da análise de conteúdo bibliográfico sobre o assunto, como contribuição ao cenário atual do protestantismo. Nesta pesquisa analítica, para que se pudesse desenvolver o tema, partiu-se da definição da utilização de protestantismo, a partir de tipologias, e se seguiu com a análise do movimento, de maneira geral, desde suas diferentes origens e seus distintos desdobramentos atuais. Assim, chegou-se ao entendimento de que as espiritualidades vigentes no protestantismo propõem a valorização da vida eterna, mas em oposição a vida terrena. Entretanto, em sentido oposto, foi apresentada a espiritualidade encarnada. Destacou-se, então, a polissemia do termo ‘espiritualidade’, mas também seu potencial de se comunicar com o tempo hodierno. Percebe-se que ao propor a espiritualidade de seguimento de Jesus Cristo, aqui encarnada, dualismos precisam deixar de existir, o significado de missão deve ser alargado, o eclesiocentrismo descontinuado e a interpretação e mensagens bíblicas devem ser atualizadas. Cada um desses temas foi tratado e observado a sua situação em realidade brasileira. Como consequência, chega-se à proposta contributiva da pesquisa, onde a realidade protestante brasileira é colocada diante da espiritualidade encarnada, e os frutos desse encontro são igualmente apresentados, fragilidades são expostas e caminhos são propostos.

Palavras-chave

Espiritualidade encarnada; protestantismo brasileiro; evangelicalismo brasileiro; salvação integral; antropologia teológica.

Abstract

Rangel, Dian Henriques; Ronsi, Francilaide de Queiroz (Advisor). **From the Transcendent to the Immanent: Contributions to Brazilian Protestantism for an Embodied Spirituality**, 2021. 112p. Master's thesis – Theology Department, Pontifical Catholic University of Rio de Janeiro.

This research seeks to analyze the spirituality, or spiritualities, which are offered within Brazilian Protestantism. Given the significant quantitative growth of this segment of the Brazilian religious field in recent decades, we sought to observe whether such growth has been accompanied by improvements in the country's social structures. When questioning the capacity of the message of Protestant churches to promote social transformation, a proposal of immanent spirituality was presented, based on the analysis of bibliographic content on the subject, as a contribution to the current scenario of Protestantism. In this analytical research, to develop the theme, we started from the definition of the use of Protestantism, based on typologies, and followed with the analysis of the movement, in general, from its different origins and its distinct current developments. Thus, it understood that the spiritualities in force in Protestantism propose the valorization of eternal life, but in opposition to earthly life. However, in the opposite sense, embodied spirituality is presented. Thus, the polysemy of the term was highlighted, but also its potential to communicate with today's time. We understand by proposing the spirituality of following Jesus Christ, embodied here, dualisms need to cease to exist, the meaning of mission must be broadened, ecclesiocentrism discontinued and biblical interpretation and messages must be updated. And each one of the themes was treated and observed its situation in the Brazilian reality. As a result, we arrive at the contribution of the research proposal, where the Brazilian Protestant reality is placed in front of embodied spirituality, the fruits of this meeting are equally presented, weaknesses are exposed, and paths are proposed.

Keywords

Embodied Spirituality; Brazilian Protestantism; Brazilian Evangelicalism; Integral Salvation; Theological Anthropology.

Sumário

1. Introdução	9
2. O cenário protestante brasileiro	14
2.1. Breve panorama histórico	16
2.1.1. Protestantes históricos	17
2.1.2. Pentecostalismos	19
2.1.3. Avanços na compreensão social	23
2.2. Dados demográficos	25
2.3. Atualidade e seus desdobramentos	28
2.3.1. Protestantismo histórico	29
2.3.2. Pentecostalismos	31
2.3.3. Desdobramentos hodiernos	35
2.4. Espiritualidades vigentes	38
2.5. Reflexões conclusivas	43
3. Espiritualidade encarnada	44
3.1. Superação do dualismo antropológico	48
3.1.1. Definição do dualismo e suas origens	49
3.1.2. Caminho de superação	51
3.1.3. Superação na realidade cristã brasileira	52
3.2. Mudança de paradigma da missiologia	53
3.2.1. Aplicações do termo	54
3.2.2. A necessária mudança de paradigma	55
3.2.3. A missão no Brasil e o novo paradigma	58
3.3. Transposição do eclesiocentrismo	61
3.3.1. Raízes do problema	61
3.3.2. Proposta de transposição	62
3.3.3. Transposição e a Igreja brasileira	64
3.4. Atualização da chave hermenêutica na leitura e mensagem bíblica	66
3.4.1. Algumas inconformidades do literalismo bíblico	66
3.4.2. Proposta de atualização	68
3.4.3. Releitura e realidade do Brasil	70
3.5. Reflexões conclusivas	71
4. Vivência da fé protestante na imanência	73
4.1. Do triunfalismo individualista ao serviço comprometido com os últimos	75
4.2. Do “evangelismo condenatório” à opção de vida abundante	80
4.3. Da intolerância beligerante ao diálogo acolhedor	84
4.3.1. Do exclusivismo intolerante ao diálogo inter-religioso	85
4.3.2. Da misoginia velada ao reconhecimento feminino	88
4.3.3. Do racismo à construção de uma sociedade mais justa	90
4.3.4. Do preconceito com o público LGBTQIA+ à proposta de Reino de Deus para todos e todas	93
4.4. Do descompromisso com a terra à sustentabilidade	94

4.5. Reflexões conclusivas	99
5. Considerações finais	101
6. Referências bibliográficas	105

1 Introdução

Não se poderia deixar de registrar, sem delongas, que passado o primeiro semestre desta pesquisa, ainda no início do segundo, o mundo teve o infortúnio de conhecer o coronavírus – e sua consequente doença respiratória, a COVID-19. Com a pandemia que se instaurou, em decorrência da inexistência de vacina ou métodos comprovadamente eficazes de prevenção, o país e o mundo vêm atravessando dias sombrios. Há de se registrar que o ambiente ainda não é de tranquilidade. Embora as situações mais agravantes, com recordes de mortes diárias sendo quebrados dia após dia, parecem já terem sido superadas, é certo que a situação ainda não foi - e nem de longe aspira ser - de normalidade. Em síntese, só no Brasil, até a data desta última redação, a doença deixou mais de 569 mil mortos. Já em todo mundo as vítimas fatais registradas passam de 4,37 milhões de pessoas.

Foi neste cenário de inúmeras famílias ceifadas, crise econômica e política, que a pesquisa foi desenvolvida. Nesse contexto, intensificou-se a busca por entender o campo religioso protestante brasileiro e seu potencial contributivo às questões sociais de seu entorno.

O crescimento do protestantismo nas últimas décadas no Brasil é deveras significativo. No entanto, o crescimento protestante parece alheio à percepção das mazelas sociais às quais está inserido. As diferentes igrejas protestantes preocupam-se em demasia com as coisas ditas “espirituais” e abrem mão, ou deixam para segundo plano, aquilo que entendem como “terreno”. Esta pesquisa é impulsionada pela busca por entender se esse protestantismo hodierno é capaz de promover alguma transformação ético-social. Como falar de um Deus que se preocupa com a salvação na eternidade sem promover uma vida mais digna no aqui e agora? Este “Deus”, cujo fiéis são indiferentes ao sofrimento humano, não é onipresente ou não é onipotente. Se ele está em todo lugar, não pode todas as coisas. Se ele é todopoderoso, não está em todo lugar. Do contrário, tratar-se-ia de um “Deus” que não é bom e sim cínico. Seria um “Deus” não amoroso, totalmente diferente do Deus conhecido através de Jesus Cristo.¹

¹ PAGOLA, J. A., Jesus, p. 121-130. Pagola propõe um Cristo que é preocupado e comprometido com a sua realidade terrena, com as mazelas do povo no qual foi inserido e que nunca deixa de se identificar como parte dele. Entende que quando Jesus afirma que “é chegado o Reino de Deus”, essa afirmação não seria tão subjetiva quanto as igrejas pregam. Ele identifica esse posicionamento

Essa pesquisa procurou pistas junto à espiritualidade, ou espiritualidades, que se refletem nas atuações das denominações que compõem as igrejas protestantes, a partir da análise de diferentes revisões bibliográficas de suas origens e desenvolvimentos em realidade nacional.

Foi proposta, então, uma espiritualidade encarnada. Trata-se da espiritualidade que é entendida na proposta de Cristo e que, portanto, é religiosa – a partir do marco de um conceito crítico-substantivo de religião, e não de uma compreensão puramente negativa, estabelecida e tutelada por qualquer igreja, tradição ou "depósito da fé", é claro – ainda que não institucionalizada, ao passo que se percebe no seguimento das propostas de Cristo e não em dogmatismos engessados.²

Cabe dizer, aqui, que a proposta da pesquisa não caminha em oposição à ideia de igreja enquanto comunidade de fé, denominação, confissão de fé, instituição, etc. Antes ao contrário, a proposta se entende como contributiva para as realidades eclesiais. Esta coloca à luz contradições que talvez não se quisesse observar. No entanto, ignorá-las parece representar o risco de deixar de se comunicar com o mundo que está à sua volta, rejeitando a possibilidade de viver a fé na imanência.

Cabe destacar também que “do transcendente ao imante”, como proposto, trata-se de uma provocação à compreensão metafísica neoplatônica pré-kantiana, onde o transcendente supranaturalista é visto como superior e a vida na imanência é desvalorizada. Essa pressuposição, muito presente na visão de mundo fomentada pelas realidades eclesiais brasileiras, é marcada por um dualismo pernicioso, que abole a relação permanentemente dialética entre transcendência e imanência.

Entretanto, não se negligência a obra kantiana e sua diferenciação entre transcendente e imanente. É sabido que, após, sobretudo, Kant, transcendência não está mais como restrita a uma designação de dois planos, a saber, um natural e sobrenatural.³ Ou seja, transcendência é a capacidade humana de ir além daquilo que é dado. Neste sentido, cumpre salientar que não se propõe a anulação da

central da vinda de Jesus como uma proposta de transformação que abrange a totalidade da vida e das pessoas.

² CASTILLO, J. M., *Espiritualidade para insatisfeitos*, p. 41-49.

³ HOLZHEY, H.; MUDEOCH, V., *Dictionary of Kant and Kantianism*, p. 268-269.

transcendência.⁴ Em sentido oposto, entende-se que aquela compreensão escapista e alienadora é precisamente o que se pretende, aqui, anular.

Ademais, não se quer diminuir a dimensão religiosa mística, mas resgatar a dimensão religiosa ativista que parece negligenciada por diferentes igrejas protestantes. Enquanto a mística aponta para a reserva religiosa do sentido último, a dimensão ativista se traduz como a realização temporal da significação eterna. Ambas se complementam, pois é na vida concreta que se percebe a manifestação de Deus.⁵

Nas palavras de Rubem Alves, trata-se de uma proposta que busca a “transcendência em meio à vida, transcendência revelada como negação da negatividade”.⁶ No mesmo sentido, sobre a transcendência percebida no momento hodierno, destaca Bingemer:

Dentro do jogo da história, portanto, a transcendência emergirá, mostrando claramente sua alteridade com relação à mesma história de cujas entranhas se revela. Será uma transcendência que, para ser cultuada e adorada, não poderá prescindir da ética e da política, para exorcizar o risco da fuga e da perda de voos imaginativos que a nada conduzem e só trazem frustração, desespero ou alienação.⁷

Trata-se, então, nas palavras de Moltmann, de uma “transcendência imanente”,⁸ pois é o não dissociar a busca de Deus da realidade vivida e de todas as coisas. É o experimentar a Deus no que se pode ver e viver.

Sob a luz de tais considerações, o segundo capítulo apresenta o cenário do protestantismo brasileiro. Busca-se uma definição para o uso do termo protestante e sua abrangência dentro da pesquisa, e segue-se com a análise deste movimento religioso, percorrendo desde suas origens até os desdobramentos atuais e espiritualidades. A análise evidencia certa inconformidade nas espiritualidades propostas pelas igrejas protestantes brasileiras, pois estas demonstram-se, de maneira geral, dissociadas das realidades vividas no cotidiano que estão inseridas.

⁴ É nesta capacidade de transcender que Moltmann busca, teologicamente, bases para a reserva de um futuro escatológico que já se oriente na imanência (MOLTMANN, J., Teologia da esperança, 71-72). Já para Tillich, segundo Abreu, a experiência de Deus parte da própria dialética interna ao espírito humano, da polaridade constitutiva entre a dimensão imanente e transcendente do espírito (ABREU, F. H., “Richtung auf das Unbedingte” and “Self-Transparency”, p.10-11).

⁵ VENANCIO, S., *Eclesia semper reformada est*, p. 91-93. Venâncio destaca a importância da dimensão vertical e horizontal e que ambas as dimensões são essenciais para qualquer conceito de religião.

⁶ ALVES, R., *Teologia da libertação*, p. 151.

⁷ BINGEMER, M. C. L., *Secularização e experiência de Deus*, p. 121.

⁸ MOLTMANN, J., *O Espírito da vida*, p. 44-45.

Por este motivo, “fracassam em refletir o irrevogável compromisso de Deus com o mundo em Jesus Cristo”.⁹

O terceiro capítulo tem por objetivo apresentar a proposta de espiritualidade encarnada. O desgaste do termo espiritualidade é demonstrado, bem como sua definição na pesquisa e o seu potencial em se comunicar com o tempo hodierno.¹⁰ Para que a chamada espiritualidade encarnada seja percebida, alguns limites precisam ser superados, uma vez que impedem que aspectos essenciais sejam observados. Entre tais aspectos, destacamos: o dualismo, a compreensão de missão sob o prisma de um velho paradigma, o eclesiocentrismo e o literalismo bíblico. Busca-se apontar a origem desses limites, os caminhos de superação e a situação na realidade cristã brasileira. A proposta se revela como essencial para a vivência de uma fé encarnada, uma espiritualidade que não está presa a uma concepção etérea de salvação.

Já o último capítulo procura evidenciar algumas fragilidades presentes na realidade protestante brasileira, como vislumbrado no segundo capítulo, e aplicar a espiritualidade apontada no terceiro capítulo. Assim como Cristo não propôs uma “vida abundante” supranatural, a espiritualidade apresentada quer ser uma proposta de vivência da fé para o tempo presente. Traços crassos na realidade de não poucas igrejas protestantes são confrontados à espiritualidade que se propõe como encarnada. Esta não tolera o individualismo triunfalista. Antes, quer servir aos *últimos*¹¹ da sua realidade presente. O evangelismo deixa de ter ênfase, assim, na condenação, afinal a proposta de Cristo é de vida, não de morte. De igual forma, temas que maculam a história de muitas igrejas passam a ser enfrentados com seriedade, pois não resta espaço para qualquer forma de preconceito. Por fim, mas não menos importante, encontra-se a relação do homem com a natureza, uma vez que essa relação passa a ser de cuidado e responsabilidade.

Conclui-se a pesquisa apontando a necessidade de se encarnar a espiritualidade. Para tanto, as igrejas protestantes brasileiras, de muitíssima

⁹ SHELDRAKE, P., *Espiritualidade e teologia*, p. 28-31.

¹⁰ CASTILLO, J. M., *Espiritualidade para insatisfeitos*, p.189-196. Segundo Castillo, a Igreja está passando por uma profunda crise de descrença das pessoas. Tal crise também traz consigo uma oportunidade de aprendizado. Para ser percebida desta forma, a Igreja precisaria propor respostas para alguns problemas, dentre os quais se destaca a necessidade se transformar para que continue a se comunicar com as novas gerações. Enquanto sua teologia buscar o centro na luta contra o pecado, esta deixa de organizar-se em torno da luta contra o sofrimento.

¹¹ Veja PAGOLA, *Jesus: uma aproximação histórica*.

importância para o cenário atual, não precisam deixar de exercer a sua vocação denominacional peculiar. Tal exercício, porém, não deveria representar um impeditivo para que a fé se vivencie no hoje. O caminho para esta vivência passa por encarar suas possíveis contradições e enfrentá-las. Caso contrário, o papel profético que lhe é esperado não será alcançado.

2 O cenário protestante brasileiro

O protestantismo cada vez mais ocupa um lugar de destaque dentro do campo religioso brasileiro. Entre critérios históricos, teológicos e ideológicos, etc., diversas são as tipologias empregadas para definição do campo ao longo do tempo.¹²

Dentre as tipologias históricas, destacam-se as que dividem o protestantismo entre famílias confessionais que compõem o chamado protestantismo de missão, pois são resultantes dos empreendimentos missionários; as igrejas que se instalaram no Brasil a partir dos ciclos migratórios; as igrejas pentecostais pioneiras ou pentecostalismo clássico; e o conjunto de igrejas de um pentecostalismo autônomo, que não faz qualquer reivindicação histórica explícita.¹³

Já em relação às tipologias teológicas, destaca-se os tipos ideais de Rubem Alves. Este cunha o Protestantismo da Reta Doutrina (PRD), onde a principal característica se dá na concordância com as doutrinas como expressões da verdade e sem objeção; o Protestantismo do Sacramento, no qual a ênfase é vista sobre a participação emocional na liturgia e nos sacramentos; e Protestantismo do Espírito, para o qual a marca distintiva se dá na experiência subjetiva de êxtase.¹⁴

Quanto às tipologias ideológicas, estas podem ser feitas entre protestantismo liberal, conservador e evangélico. Também são vistas em divisões evangelical (com apelo conversionista), igrejas de libertação (com apelo ao evangelho social e à diaconia), pentecostal etc.¹⁵

¹² Segundo Schultz, longe ignorar todas as especificidades históricas, os termos protestante e evangélicos podem ser tidos como sinônimos no Brasil (SCHULTZ, A., Deus está presente, p. 94-95. Schultz inclusive traça o percurso semântico dos termos). Nesta pesquisa optou-se pelo termo protestante, muito por sua maior abrangência e referência histórica comum. O termo evangélico carrega consigo significados que não expressam a fé de todos que são entendidos com tal designação. Por isso, optou-se por utilizar na pesquisa o termo evangélico como sinônimo de protestante apenas quando os autores citados assim procederam.

Convém destacar, entretanto, que diferentes autores preferem o termo evangelicalismo para designativo (MARIANO, R., Expansão pentecostal no Brasil, p. 134; CAMPOS, L. S., Pentecostalismo e Protestantismo “Histórico” no Brasil, p. 506).

Há também os que defendem que não se poderia falar em protestantismo e sempre em protestantismos (DREHER, M., História do povo de Jesus, p.496-500. Dreher inclusive destaca a dificuldade de um designativo para os cristãos não católicos no Brasil).

¹³ BITTENCOURT FILHO, J., Matriz religiosa brasileira, p. 121-122.

¹⁴ ALVES, R., Religião e repressão, p. 43-44.

¹⁵ SCHULTZ, A., Deus está presente, p. 95-96.

Outras tipologias surgem, dentre as quais se destaca a de José Míguez Bonino que, por sua vez, parte da tentativa de elaborar uma “chave hermenêutica que permita reconhecer a identidade única, a diversidade real e a convivência dessa identidade em cada uma das manifestações desse sujeito que é o ‘protestantismo latino-americano’”.¹⁶ A partir da tipologia dos “rostos do protestantismo latino-americano”, Míguez Bonino aponta para quatro tipos de protestantismos que coexistem em solo latino-americano: o liberal, o evangélico, o pentecostal e o étnico.

A forma tipológica mais comum divide o protestantismo entre protestantismo histórico (luteranos, anglicanos, metodistas, presbiterianos, batistas, reformados), pentecostalismo e neopentecostalismo. Schultz traz uma tipologia semelhante, mas a apresenta em dois grandes grupos: o protestantismo clássico (evangelicais e sacramentais) e o neoprottestantismo (pentecostais, protestantismo renovado e neopentecostais).¹⁷

Neste capítulo, optou-se por apresentar um breve panorama histórico do protestantismo, onde as tipologias são vistas em sentido histórico, seguido de seus dados demográficos mais recentes e dos desdobramentos atuais. Em relação à atualidade, neste item seguiu-se a tipologia de Antônio Gouveia de Mendonça, acrescida dos desdobramentos pentecostais destacados por Mariano. Por fim, analisam-se as espiritualidades vigentes no protestantismo brasileiro.

Cumprе salientar que tipos ideais, na perspectiva epistemológica de Max Weber, sempre designam o conjunto dos conceitos que o pesquisador constrói unicamente para os fins da pesquisa. Estes são modos de observação peculiar, como formas de caricatura, com o objetivo de estudar a realidade e os fenômenos em sua singularidade. Então, estes acentuam algumas características, constituindo um conceito individualizante em oposição a uma conceituação generalizante.¹⁸

¹⁶ MÍGUEZ BONINO, J., Rostos do protestantismo latino-americano, p. 7-8. Ao longo da pesquisa, faz-se a utilização do termo evangelical, remetendo-se ao rosto tipológico evangélico de Míguez Bonino. Como poderá ser percebido, este foi o rosto que moldou a realidade protestante brasileira. Os evangelicais são oriundos do protestantismo de missão.

¹⁷ SCHULTZ, A., Deus está presente, p. 96-98. Na pesquisa, por questões organizacionais, apresentou-se as divisões também em dois grandes grupos, porém mantendo o termo “protestantismo histórico” para o primeiro grupo, por ser a designação mais empregada para defini-lo. Já para o segundo, utilizou-se o termo pentecostalismos, entendendo que não se trata de um único movimento.

¹⁸ SCHÜTZ, J. A.; SILVA JUNIOR, E. E., O tipo ideal weberiano, p. 143-144.

Neste sentido, esta pesquisa não tem como proposta pretensiosa definir a fundo ou esquadrihar o amplo e complexo cenário protestante brasileiro em cada uma de suas peculiaridades denominacionais existentes. As abordagens empregadas estão sempre no campo da generalidade e com um olhar para o todo e não para situações/acontecimentos específicos, pois, além de um trabalho hercúleo e de grande abrangência para uma pesquisa, este não seria o objetivo desse panorama. A proposta é justamente ilustrar o quão complexo e abrangente, de enorme riqueza cultural e religiosa, é este cenário denominado protestante brasileiro, o que será percebido ao longo do capítulo, conforme seu desenvolvimento.

Outrossim, não é objetivo da pesquisa rotular a práxis de determinada denominação ou grupo religioso. Reitera-se que as análises são gerais e não pretendem anular o labor de cada denominação e sua importância para o cenário do protestantismo nacional. Estas análises são gerais, justamente para propor contribuições que possam ser viáveis para qualquer uma delas.

2.1. Breve panorama histórico

O protestantismo chega ao Brasil em diferentes momentos, por diferentes objetivos e de diferentes locais, o que indica sua pluralidade desde a origem, pois surge e se desenvolve de movimentos diferentes. Inicia-se com o movimento imigratório decorrente da abertura dos portos brasileiros ao comércio inglês, em 1808, e do incentivo do governo à imigração europeia nas primeiras décadas do século XIX. Em sequência, segue a grande expansão missionária de igrejas do protestantismo histórico em período próximo e, posteriormente, de missionários pentecostais e seus desdobramentos.¹⁹ Apresenta-se a chegada dos movimentos, bem como o entendimento do pensamento protestante que se desenvolve. Em

¹⁹ MENDONÇA, A. G.; VELASQUES FILHO, P., Introdução ao protestantismo no Brasil, p. 11-14. Sobre a inclusão dos pentecostais dentro do protestantismo brasileiro, acompanha-se a posição de Zwinglio Mota Dias: “No que se refere aos Movimentos Pentecostais há dúvidas quanto à legitimidade de sua classificação como formas eclesiológicas Protestantes. Porém, dada a sua importância no espectro religioso do continente, e seu inegável parentesco com determinadas expressões do Protestantismo de Missão, não temos como não considerá-los como parte da grande família do Protestantismo latino-americano”. (DIAS, Z. M., A reinvenção do protestantismo reformado no Brasil, p. 90).

seguida, observa-se os avanços na compreensão social, o que não havia ocorrido até então, de maneira relevante, no protestantismo presente no Brasil.

2.1.1. Protestantismo histórico

O primeiro período histórico, denominado de protestantismo de imigração, foi iniciado em 1810, com a chegada de colonos de países protestantes europeus. Estes não tinham interesse e permissão para o proselitismo, antes seu objetivo era manter a religião de seu país de origem. Os ingleses – anglicanos – foram os primeiros a realizarem seus cultos, seguido dos alemães – luteranos – e reformadores holandeses em menor número. Estes, sob o ponto de vista institucional, são pioneiros na implantação do protestantismo no Brasil.²⁰

Vale dizer que esse período de imigração, que marca essa entrada protestante em solo brasileiro, deu-se através do projeto imperial de importação de mão de obra europeia, para fazer frente ao esgotamento do modelo escravista de produção e, de igual modo, como tentativa de garantir o embranquecimento da população.²¹

Já em relação ao movimento de chegada de missionários protestantes, denominado protestantismo de missão, este é oriundo dos avivamentos que varreram, sobretudo, a América do Norte.²² Partindo de um ideário calvinista de Reino de Deus e povo escolhido, os norte-americanos se lançavam em missões para implantar seu sonho americano e cumprir o seu Destino Manifesto, pelo qual acreditavam terem sido eleitos por Deus, para levar o evangelho aos não alcançados.²³ Sendo que estes, por fazerem missão com interesse evangelístico, acabaram por moldar inicialmente o pensamento protestante brasileiro. E como tinham a convicção de que ser cristão significava passar por uma experiência interna de salvação, surgiram os embates com os cristãos oriundos do protestantismo de

²⁰ MENDONÇA, A. G.; VELASQUES FILHO, P., Introdução ao protestantismo no Brasil, p.25-30. Importante destacar que entre 1555 e 1560 reformadores franceses huguenotes já haviam celebrado o primeiro culto em terras brasileiras. Eles vieram como missionários para ministrar aos franceses na frente de colonização na costa brasileira que foi combatida por Portugal. E entre 1630 e 1654 reformadores holandeses conquistaram parte do Nordeste do Brasil, com sua sede em Pernambuco, porém também foram derrotados pelos portugueses. Ambos não deixaram legado teológico ou sequer uma continuidade de seu intento, porém os últimos, segundo Mendonça, podem ter deixado certas noções calvinistas na mentalidade dos índios nordestinos, além dos olhos azuis ainda presentes na região.

²¹ DIAS, Z. M., A reinvenção do protestantismo reformado no Brasil, p. 92.

²² GONZÁLEZ, O. E.; GONZÁLEZ, J. L., Cristianismo na América Latina, p. 304-306.

²³ MENDONÇA, A. G.; VELASQUES FILHO, P., Introdução ao protestantismo no Brasil, p. 32-46.

imigração, e mais ainda com os católicos romanos, chegando ao ponto de não considerarem estes como cristãos verdadeiros,²⁴ pois ambos traziam consigo a ideia de Igreja-estado, em que o indivíduo era considerado cristão e batizado ao nascer.

A proposta teológica da mensagem dos missionários tinha como pano de fundo o fundamentalismo caracterizado pelo escolasticismo, que apresenta tendência a repousar a fé sobre sistemas doutrinários consolidados. Também pelo pietismo, que tem como marca a leitura solitária da Bíblia e como consequente o afastamento da reflexão teológica da Igreja. Além do apocalipsismo, que tornara a fé cristã em uma expectativa passiva e, assim, alienadora do social.²⁵ Como consequência, o protestante brasileiro tinha uma proposta de vida alicerçada sobre uma ética ascética, individualista, negadora do mundo e apocalíptica. O crente é visto, desta forma, como um indivíduo separado do mundo, mesmo fazendo parte dele.²⁶ O projeto dos missionários não levava em conta de maneira significativa as contradições sociais e eram ignoradas as peculiaridades do arcabouço cultural brasileiro. A “salvação pessoal”, princípio caro aos protestantes desde a Reforma do século XVI, já havia sido adaptada ao individualismo liberal norte-americano.²⁷

Quanto à forma de transmissão da mensagem, esta era metodista, independentemente da tradição da denominação. A mensagem seguia o modelo baseado na ideia do "castigo do inferno" ou "prêmio do céu" enquanto resultado do modo de vida do indivíduo na temporalidade terrena. Foi recebida com estranheza pelos brasileiros, pois converter-se não significava retomar uma forma de vida da qual se abriu mão, mas sim de aceitar uma forma nova de se pensar uma ética desvinculada do mundo e atrelada tão somente à consciência da "personalidade individualista". O messianismo era visto de maneira pacífica, pois a expectativa proposta era que o atual estado das coisas seria modificado por exclusiva iniciativa divina, cabendo ao crente ter fé e esperar. Assim, o protestantismo tradicional resistiu à ameaça do sincretismo, mantendo-se, até certo ponto, com a mensagem original dos missionários. Porém, de maneira geral, como destaca Mendonça, a mentalidade protestante brasileira nasce, cresce e tem se desenvolvido de forma isolacionista, anticultural e antipolítica. Sendo assim, sua mensagem tornava-se

²⁴ MENDONÇA, A. G.; VELASQUES FILHO, P., Introdução ao protestantismo no Brasil, p. 87.

²⁵ MENDONÇA, A. G.; VELASQUES FILHO, P., Introdução ao protestantismo no Brasil, p.136-140.

²⁶ MENDONÇA, A. G., O Celeste por vir, p.175.

²⁷ BITTENCOURT FILHO, J., Matriz religiosa brasileira, p. 124-125.

difícil de ser recebida e acolhida, pois converter-se ao cristianismo implicava deixar de ser brasileiro e latino para se tornar anglo-saxão.²⁸

Em um primeiro momento, não houve ênfase denominacional no protestantismo de missão. Isso se deve à estratégia de não se apresentar aos pagãos e católico-romanos as complicações teológicas de cada tradição e assim evitar a concorrência que aumentaria a desconfiança em relação à nova forma de ser cristão. Acrescenta-se a este fato o não pertencimento das agências de envio missionário a uma denominação específica. Posteriormente, com objetivo de preservar suas tradições peculiares e formas eclesiais, as denominações passaram a organizar suas próprias sociedades missionárias. Entre elas, como destaca Mendonça, “os presbiterianos com sua democracia representativa e autoridade conciliar, os congregacionais, os batistas com sua democracia direta e autonomia das congregações locais e os metodistas com seu governo episcopal”.²⁹

Cabe destacar que a partir do movimento “evangelical”, que surgiu na Europa no século XIX e se estendeu aos Estados Unidos, chegando ao Brasil em 1903, indivíduos cristãos e igrejas protestantes passaram a se identificar como evangélicos. O movimento tinha por objetivo unir as igrejas protestantes em torno de alguns princípios de doutrina comum de forma a fortalecê-los frente às reações católicas. De forma que, desde então, os termos “crente” e “protestante” parecem ter caído em desuso em algumas comunidades, sobretudo, por preconceito. O último era utilizado por católicos para designar os que protestavam contra Deus, ao passo que o primeiro tem sido utilizado por próprios protestantes tradicionais de áreas urbanas para designar, e assim se diferenciar, seus irmãos pentecostais.³⁰

2.1.2. Pentecostaismos

No início do século XX nasce o pentecostalismo nos Estados Unidos, em um contexto marcado pela pobreza, pela discriminação racial e por grandes restrições de direitos sociais. Este inaugura uma nova perspectiva teológica onde o Espírito é

²⁸ MENDONÇA, A. G.; VELASQUES FILHO, P., Introdução ao protestantismo no Brasil, p. 230.

²⁹ MENDONÇA, A. G., O Celeste por vir, p.191.

³⁰ MENDONÇA, A. G.; VELASQUES FILHO, P., Introdução ao protestantismo no Brasil, p. 15-16. Contudo, sobre o termo evangélico, Martin Dreher salienta que a designação carrega muitos significados, surgindo de vertentes alemãs e inglesas por objetivos de diferenciação de outros movimentos e já no século XVII se utilizava o termo (MARTIN, D., História do povo de Jesus, p. 497-500).

quem capacita os agentes religiosos para as diversas atividades dentro da comunidade de fé, sendo estes agentes operários negros, mulheres e crianças. Logo, foi se tornando um movimento religioso de comunhão e cooperação, mas também de inserção no âmbito social.³¹

O pentecostalismo chega ao Brasil também através de missionários oriundo de igrejas norte-americanas. Porém, diferente do movimento anterior, os missionários pentecostais traziam consigo uma mensagem de pessoas simples e incultas, atingindo, sobremaneira, os mais pobres e marginalizados.³² . A partir da segunda metade do século vinte, o pentecostalismo tornou, desta forma, a presença social do protestantismo mais relevante do que vinha sendo até então.³³ O pentecostalismo não pode, contudo, ser caracterizado como um único movimento, pois assumiu muitas formas diferentes desde que chegou ao Brasil até os seus desdobramentos seguintes.³⁴ Dentre esses movimentos estão o pentecostalismo clássico, que surge como busca pelo Espírito Santo, caracterizado pelo dom de línguas (glossolalia); um segundo movimento é marcado pela manifestação da cura divina; e o terceiro, denominado neopentecostalismo, caracteriza-se pela ênfase na denominada "teologia da prosperidade".³⁵

Em relação ao pentecostalismo clássico, primeiro movimento pentecostal no Brasil, as Igrejas que marcam o período são a Congregação Cristã do Brasil, fundada em 1910, e a Assembleia de Deus, fundada em 1911. Em suas origens, ambas eram formadas por pessoas majoritariamente pobres, discriminadas por protestantes históricos e perseguidos pela Igreja Católica. Caracterizavam-se pela ênfase no dom de línguas, pelo anticatolicismo, crença na volta iminente de Cristo e pelo sectarismo e ascetismo em relação ao mundo exterior.³⁶ Além disso, sua

³¹ ROCHA, A. R.; TEPEDINO, A. M., Vindos desde as margens do mundo, p. 41- 42.

³² ALENCAR, G., Protestantismo Tupiniquim, p.45.

³³ MARIANO, R., Neopentecostais, p. 11.

³⁴ GONZÁLEZ, O. E.; GONZÁLEZ, J. L., Cristianismo na América Latina, p. 433-435. Esses movimentos pentecostais são identificados por Gonzáles e outros autores como as três “ondas” pentecostais. O primeiro a empregar tal taxologia foi Paul Freston (FRESTON, P. Protestantes e política no Brasil, p.64-66). Este entendimento do pentecostalismo em três movimentos também é adotado por Ricardo Mariano (MARIANO, R. Neopentecostais p. 29). Esta pesquisa seguiu a taxologia de três movimentos, porém não há unanimidade no entendimento desses períodos. Enquanto alguns autores dividem o movimento em dois grupos, outros distribuem o pentecostalismo em quatro momentos (TERRA, K. R. C.; MESQUIATI DE OLIVEIRA, D., Êxtase como locus hermenêutico na Experiência Religiosa dos Pentecostais, p.66-67).

³⁵ MARIANO, R., Expansão pentecostal no Brasil, p.123. O autor destaca que o segundo movimento não recebe nomenclatura consensual na literatura acadêmica.

³⁶ MARIANO, R., Neopentecostais, p. 28-31.

liderança era composta por pessoas pobres, pois entendiam que o crente é quem faz a mediação da teologia, sem a necessidade recorrente às doutrinas externas, utilizando apenas os dons carismáticos através de uma proposta hermenêutica baseada na experiência com - ou batismo no - Espírito Santo.³⁷ Assim, o pentecostalismo cumpria também uma função social, pois chegava onde o modelo político-social segregava e marginalizava o povo brasileiro à periferia física, social e espiritual.³⁸

Após a Segunda Guerra Mundial, o Brasil experimentou um crescimento urbano e industrial, marcado pela migração das famílias do ambiente rural para a cidade, e passou a ver uma acomodação pentecostal dessa sociedade com reais carências. Nasce uma nova forma de pentecostalismo que tem como característica a cura divina e a solução milagrosa de problemas pessoais.³⁹ Este movimento tem início na década de 1950, com a Cruzada Nacional de Evangelização – esta era uma forma de evangelismo de massa centrado na cura divina e muito empregada nos Estados Unidos. No Brasil, as cruzadas são iniciadas por missionários americanos na Igreja do Evangelho Quadrangular, sendo esta implantada em território nacional em 1951.

O movimento foi difundido através das rádios, do evangelismo itinerante, da concentração em praças públicas, dos ginásios de esportes, dos teatros, dos estádios de futebol e dos cinemas. Atraíam fiéis e pastores de outras confissões evangélicas. Além disso, milhares de pessoas eram oriundas dos estratos mais pobres da população, pois sua mensagem era sedutora, e os métodos, inovadores. Caracterizavam-se por aceitar o dom do Espírito Santo como válido para os dias atuais, centrados nas curas. Ao chamar a atenção da imprensa e ser ridicularizado por ela, sendo acusado de charlatanismo e curandeirismo, o movimento ganhou visibilidade nacional. Devido à esta repercussão, foi provocada certa fragmentação no pentecostalismo do Brasil, que até então contava praticamente somente com Assembleia de Deus e Congregação Cristã no Brasil.

Surgiram, então, como consequência das campanhas de cura divina da Cruzada, as igrejas Brasil Para Cristo, em 1950, Deus é Amor, em 1962, Casa da

³⁷ ROCHA, A. R.; TEPEDINO, A. M., Vindos desde as margens do mundo, p. 43.

³⁸ DREHER, M., História do povo de Jesus, p. 509.

³⁹ CAMPOS, L. S., Abordagens usuais no estudo do pentecostalismo, p. 26.

Benção, em 1964, e numerosas outras de menor porte.⁴⁰ Também houve certa adesão de ideias pentecostais por parte de algumas lideranças de denominações do protestantismo histórico, o que gerou algumas divisões de grupos e até de igrejas.

Novas igrejas independentes surgiam ao passo que líderes não concordavam com o ponto de vista do pastor. Poucas denominações conseguiram evitar cismas mais profundos. Assim, surgiram denominações muito grandes, bem como muitas igrejas independentes e denominações menores.⁴¹ Este movimento ficou conhecido como renovação carismática, gerando as igrejas conhecidas como renovadas dentro de seus ramos ou denominações.⁴²

Em relação ao terceiro movimento pentecostal, o neopentecostalismo, este se inicia na metade da década de 1970, crescendo e se fortalecendo entre 1980 e 1990. Sua ênfase teológica está na prosperidade, na guerra espiritual e na liberalidade dos costumes de santidade, embora não haja homogeneidade teológica entre as denominações caracterizadas como tal. Contudo, um aspecto comum das igrejas deste movimento é a estruturação eclesiológica como empresa, diferindo-se do pentecostalismo clássico – este último é caracterizado pelo ascetismo e sectarismo puritano.⁴³

Sendo assim, o neopentecostalismo é a primeira vertente pentecostal de afirmação do mundo, distinguindo-se não somente no corte histórico-institucional das décadas que lhe separam, tal como o segundo movimento em relação ao primeiro, como também em caráter doutrinário e comportamental, nas formas de inserção social e em sua teologia.⁴⁴

No neopentecostalismo são observadas diferentes formas sincréticas, passando da assimilação de elementos do catolicismo popular aos cultos afro-brasileiros. Sua ênfase está no plano de vida diário e na solução mágica de problemas existenciais como forma de desenvolvimento individual dos dons neotestamentários, pois o pecado é visto como o mal personificado e como

40 MARIANO, R., Neopentecostais, p. 27-30. Em relação específica à Igreja do Evangelho Quadrangular e a Igreja Evangélica O Brasil para Cristo, embora Mendonça as enquadre dentro das pentecostais clássicas, Mariano entende que para ambas já se trata de outra ênfase teológica. Esta, por ser fundada em 1950, no auge das cruzadas, e aquela por sua mensagem não ser a mesma de quando fundada em Los Angeles, em 1927, nos primórdios do pentecostalismo clássico, sendo sua cruzada a principal marca de mudança.

41 GONZÁLEZ, O. E.; GONZÁLEZ, J. L., Cristianismo na América Latina, p. 435.

42 ROSA, W. P., Por uma fé encarnada, p. 604.

43 MARIANO, R., Neopentecostais, p. 32-36.

44 MARIANO, R., Neopentecostais, p. 32- 36.

responsável pelos problemas individuais cotidianos – como doenças, vícios, crimes etc.⁴⁵

Segundo Campos, há por parte dos neopentecostais o abandono de pontos teológicos considerados essenciais pela Reforma do século XVI, dentre os quais a supremacia da revelação escrita, sacerdócio universal dos crentes, salvação pela graça e pela fé, centralidade no sacrifício de Jesus e a reintrodução da obediência a uma autoridade humana tida como infalível e inquestionável.⁴⁶ Contudo, segundo Gedeon Alencar, esta contextualização da mensagem, vista como marca do sincretismo neopentecostal, seria uma forma de adequação cultural. Tal adequação também fora praticada pelos norte-americanos, mas chegou ao Brasil como se fosse uma mensagem pura.⁴⁷

2.1.3. Avanços na compreensão social

De volta ao fim de 1950, o período de pós-guerra trouxe consigo uma nova conjuntura global que exigia do protestantismo uma teologia que acompanhasse os desafios contemporâneos. No Brasil, alguns líderes protestantes entenderam que o reavivamento espiritual era a solução para as mazelas nacionais – neste contexto surgem as renovações carismáticas, conforme já mencionado. Uma segunda parte das lideranças do protestantismo brasileiro percebeu a necessidade de se posicionar para além das funções denominacionais e religiosas, colocando-se a serviço da sociedade. Outra parte, porém, na contramão da segunda, reafirmou seus antigos princípios pietistas, sua ética individual e negadora do social. Estes investiram contra o liberalismo teológico em seus seminários e considerável capital fora empregado por setores fundamentalistas norte-americanos para fundação de editoras e seminários.⁴⁸

Em específico à segunda parte mencionada, vale destacar que esta foi uma minoria em relação ao protestantismo no Brasil. Suas reflexões intuíram que, para pensar além da esfera religiosa, o caminho mais apropriado seria o do ecumenismo e da luta em prol das transformações sociais que estavam em curso. Esta minoria

⁴⁵ MENDONÇA, A. G., *Protestantes, pentecostais e ecumênicos*, p. 136-140.

⁴⁶ CAMPOS, L. S., *A inserção do protestantismo de missão no Brasil na perspectiva das teorias do imaginário e da matriz religiosa*, p. 153.

⁴⁷ ALENCAR, G., *Protestantismo Tupiniquim*, p. 83.

⁴⁸ ROSA, W. P., *Por uma fé encarnada*, p. 603-604.

constituiu “a corrente progressista, libertária e nacionalista do protestantismo brasileiro”.⁴⁹

O protestantismo ecumênico que nascia tinha na Confederação Evangélica Brasileira - CEB, fundada já em 1934, talvez a mais efetiva forma de contextualização da cultura e política no protestantismo nacional, dado a série de projetos implementados em escala nacional que estavam relacionados desde a formação educacional até a administração de projetos sociais, através de seu Setor de Responsabilidade Social – este criado em 1955. Em 1961 também foi criado o Fórum Igreja e Sociedade na América Latina - ISAL, com intuito de refletir teologicamente, a partir do contexto latino-americano, a missão da Igreja e a relevância do cristão no ambiente em que vive.⁵⁰

Dentre os principais nomes do período, destaca-se o do reverendo Richard Shaull, sobretudo por seu papel precursor. Sobre sua proposta teológica, segundo Abreu:

Shaull intentava construir uma nova linguagem que contribuísse para a *emancipação* e a libertação do homem. Quer como um dos pioneiros no desenvolvimento da teologia da libertação, quer como responsável pela *ruptura epistemológica* que impôs um novo início à teologia do “terceiro mundo”, Shaull representa um ponto de *inflexão* fundamental na história da construção de uma autoconsciência teológica latino-americana. Atento às exigências do contexto latino-americano, Shaull ensinou que é no processo de *mediação* entre a verdade do evangelho e a situação histórica que se dá a tarefa da teologia. Neste sentido, a teologia desenvolvida por Richard Shaull não pode ser definida ou encerrada nos limites de uma “teologia revolucionária”, como uma análise apressada tende a seguir. Antes, sua reflexão teológica constitui uma tentativa de *resposta*, a partir dos elementos específicos de sua herança e tradição protestante, aos influxos e exigências de determinada *situação* revolucionária.⁵¹

O ápice deste momento vivido pelo protestantismo brasileiro se deu na celebração da Conferência do Nordeste, em 1962. O lema da conferência era “Cristo e o processo revolucionário brasileiro”. Com a conferência, o protestantismo adquiriu projeção nacional até então inédita e, segundo Bittencourt Filho,

a cobertura da imprensa secular e religiosa, a presença de cientistas sociais renomados (entre outros, Gilberto Freyre e Celso Furtado), as recomendações dos grupos de estudos, a publicação de manifestos e a abordagem bíblico-teológica inovadora, foram alguns ingredientes que fizeram da Conferência o mais importante evento ecumênico que o Protestantismo Histórico pode promover.⁵²

⁴⁹ BITTENCOURT FILHO, J., Matriz religiosa brasileira, p. 124-125.

⁵⁰ ROSA, W. P., Por uma fé encarnada, p. 605-606.

⁵¹ ABREU, F. H., Do ecumenismo libertador à libertação ecumênica, p. 114-115.

⁵² BITTENCOURT FILHO, J., Matriz religiosa brasileira, p. 142.

Contudo, com o golpe militar de 1964, estes projetos que esforçavam-se para a construção de um protestantismo ecumênico foram desarticulados das igrejas. Na década de 1970, pastores e líderes progressistas foram perseguidos, expulsos de suas denominações, presos, alguns exilados e até mortos pelo regime ditatorial.⁵³

Vale dizer também que em período posterior nasce a teologia da missão integral, desenvolvida pelo teólogo equatoriano C. Renné Padilla. A missão integral, articulada a partir dos Congressos Latino-Americanos de Evangelização (CLADE),⁵⁴ é a tentativa evangelical de contextualização da mensagem protestante para uma responsabilidade social na realidade inserida. Porém, esse movimento evangelical apresenta consideráveis limitações para o desenvolvimento de uma ética social libertária. Em sua origem, cria-se que todos os problemas sociais eram compreendidos como frutos de uma crise religiosa e espiritual. Além disso, suas práticas e abordagens dificilmente questionam as estruturas estabelecidas.⁵⁵

2.2. Dados demográficos⁵⁶

De acordo com os Censos Demográficos do IBGE, os evangélicos totalizavam apenas 2,6% da população brasileira na década de 1940, passando para 3,4% em 1950, 4% em 1960, 5,2% em 1970, 6,6% em 1980, 9% em 1991 e 15,4% em 2000, ano em que somava 26.184.941 pessoas no Brasil. Este aumento de 6,4% pontos percentuais e a taxa de crescimento médio anual de 7,9% dos evangélicos entre 1991 e 2000 indicam que a expansão evangélica se acelerou ainda mais nos últimos dez anos do século XX, uma vez que essas taxas não foram obtidas em décadas anteriores.

Os principais responsáveis por tal sucesso protestante foram os pentecostais. Estes cresceram 8,9% anualmente, enquanto os protestantes históricos 5,2%. Em 2000, os pentecostais já representavam dois terços dos protestantes, passando de 8.778.929 fiéis, em 1991, para 17.617.307 membros (ou 10,4% da população

⁵³ ROSA, W. P., Por uma fé encarnada, p. 607.

⁵⁴ ROSA, W. P., Por uma fé encarnada, p.607.

⁵⁵ BARRETO JÚNIOR, R. C., Evangélicos e pobreza no Brasil, p. 178-184.

⁵⁶ Importa destacar que o censo é um instrumento metodológico, e que quaisquer apropriações do mesmo para se propor interpretações mais profundas sobre a ação religiosa no país demonstra certo risco. Motivo pelo qual os números provocaram amplo debate na academia e fora dela (SCHULTZ, A. Deus está presente, p. 30-31; MAFRA, C., Números e narrativas, p. 31-42). Assim, entende-se que este é um método passível de imprecisões para finalidades específicas, porém um parâmetro suficiente para o objetivo de ilustrar o cenário de maneira geral, tal qual o objetivo da pesquisa.

brasileira), em 2000. Já os protestantes históricos passaram de 4.388.310 para 6.939.775 adeptos (ou 4,1% da população brasileira), em 2000.⁵⁷

Não obstante, os protestantes sempre estiveram distribuídos desigualmente pelas regiões brasileiras. Ainda em 2000, o Nordeste contava com 10,4% de evangélicos, enquanto o Norte e o Centro-Oeste apresentavam 18,3% e 19,1%, respectivamente. Estas constituíam as regiões em maior expansão evangélica. Já a região Sul, onde se concentra o luteranismo, apresentou os mais baixos índices de crescimento, sendo que em alguns estados ocorreu decréscimo de crentes na população. E o Sudeste, com 17,7% da população protestante, é um dos mais importantes polos de expansão.⁵⁸

Já em 2010, os evangélicos cresceram cinco vezes mais que a população brasileira, 61,4% contra 12,3%.⁵⁹ Estes representavam 22,20% da população brasileira, ou 42.275.440 fiéis. Porém, eles apresentaram uma queda de rendimento se comparado à última década. Entre 1991 e 2000 houve um aumento de 120%, já entre 2000 e 2010 foi de 72%. Enquanto protestantes históricos somavam 4% da população brasileira, representando 18,20% do total de protestantes do Brasil, os pentecostais aumentaram para 13,30% da população brasileira ou 25.370.484 adeptos, correspondendo a mais de 60% da totalidade evangélica do Brasil.

Porém, algumas denominações pentecostais relevantes registraram queda em número de fiéis. Entre estas estão a Congregação Cristã do Brasil, a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja do Evangelho Quadrangular. Já a Assembleia de Deus cresceu para 12.300.000 féis, registrando aumento de quatro milhões de seguidores. Os Evangélicos conquistaram 4.408 pessoas por dia. Só de origem pentecostal foram 2.124 pessoas e, em específico, da Assembleia de Deus foram 1.067 pessoas por dia.⁶⁰

Cabe destacar que a expansão pentecostal observada se dá, sobretudo, em áreas pobres de pouca atuação católica e do poder público, de grande violência e de conflagração de gangues de facções criminosas.⁶¹

⁵⁷ MARIANO, R. Expansão pentecostal no Brasil, p. 121.

⁵⁸ MARIANO, R., Expansão pentecostal no Brasil, p. 122.

⁵⁹ MARIANO, R., Mudanças no campo religioso brasileiro no censo de 2010, p. 124.

⁶⁰ TEIXEIRA, F., O censo de 2010 e as religiões no Brasil, n. p; ANDRADE, P. F. C., O Censo de 2010 e as religiões no Brasil, p. 111-114.

⁶¹ MARIANO, R., Mudanças no campo religioso brasileiro no censo de 2010, p. 125.

O Censo Demográfico do IBGE também trouxe à tona a luta de líderes religiosos para angariar ou subtrair fiéis de experiências religiosas adversárias, sobretudo do catolicismo. Nunca na história foi registrada tanta liberdade religiosa no Brasil, nunca líderes religiosos lutaram entre si para garantir seu crescimento através de conversões e mais conversões.⁶² Segundo Mariano, este fato se dá devido ao avanço no processo de se deixar de entender e de tratar a pertença religiosa como sendo tão somente herança familiar e tradição religiosa. O brasileiro cada vez mais tem entendido a religião como questão de livre escolha do indivíduo, uma escolha que este faz de forma consciente e voluntária, como experiência privada e subjetiva.⁶³ De igual modo, à luz do censo de 2010, Faustino Teixeira destaca

o traço de uma progressiva pluralização religiosa, que vai aos poucos quebrando a forte hegemonia cristã que ainda predomina no país. E também a dinâmica de uma crescente desinstitucionalização religiosa, com enfraquecimento das filiações tradicionais. Ao lado da multiplicação e diversificação das instituições portadoras de sentido, uma “menor fidelidade a elas”. Pesquisadores chamam a atenção para as mudanças que ocorrem hoje na relação identitária que vincula os fiéis às suas instituições religiosas. Isto não se dá mais de forma rígida e engessada, mas de maneira fluida, criativa e novidadeira. Os conteúdos e significado da identidade religiosa tendem a ser menos totalizantes e abertos a modalidades diversificadas.⁶⁴

Neste sentido, o censo de 2010 trouxe o registro de 21,8% dos evangélicos que se autoidentificam como não determinados, entendidos por especialistas como “evangélicos genéricos” ou “sem igreja”. Eles representam quase 5,0% da população do Brasil, o que, segundo Faustino Teixeira, indica “a afirmação de uma diversidade interna no campo evangélico, seja mediante caminhos diversificados de assunção da pertença evangélica, seja no exercício de crença fora das instituições”.⁶⁵

Mariano considera os dados obtidos pelo censo como precários para identificação dos evangélicos não determinados, pois não indicam a pertença denominacional do indivíduo, ou uma dupla pertença, bem como o que levou a opção pela indeterminação apontada. Inclusive acredita que parte dos classificados

⁶² PIERUCCI, A. F., O crescimento da liberdade religiosa e o declínio da religião tradicional, n.p. Em 2010, 123.280.172 brasileiros, ou seja 64,63% da população, consideraram-se católicos. Segundo Teixeira, ainda é a religião da maioria dos brasileiros, inclusive o Brasil ainda é o maior país católico do mundo em número de fiéis, porém não mais, segundo ele, a religião dos brasileiros. Somando católicos e evangélicos chega-se a 86,8% da população brasileira (TEIXEIRA, F., O censo de 2010 e as religiões no Brasil, n. p.).

⁶³ MARIANO, R., Mudanças no campo religioso brasileiro no censo de 2010, p.121.

⁶⁴ TEIXEIRA, F., Campo Religioso em Transformação, p. 43.

⁶⁵ TEIXEIRA, F., Campo Religioso em Transformação, p. 39.

como tal esteja filiado ou frequenta denominações evangélicas, porém não descarta que a categoria vem crescendo mais que na década passada.⁶⁶

Cumpra salientar que pesquisas mais recentes – dado os mais de dez anos sem a realização do censo do IBGE – apontam a continuidade do crescimento dos evangélicos no Brasil. Em 2019, por exemplo, em pesquisa realizada entre os dias 5 e 6 de dezembro, o Instituto Datafolha apurou os evangélicos como 31% da população brasileira. Deste total, 58% são mulheres e o percentual total apresenta variação por região, entre 27% no Nordeste e 39% no norte. A pesquisa também apurou que os evangélicos têm maior percentual de jovens do que de idosos, sendo este dado oposto ao catolicismo.⁶⁷

2.3. Atualidade e seus desdobramentos

Para melhor ordenar a realidade atual, torná-la mais compreensível e passível de arguição, compreendem-se os seguimentos protestantes brasileiros em ramos, dentre os quais se destacam o Anglicano, Luterano, Reformado, Paralelo à Reforma, Pentecostal Clássico, Deuteropentecostal e Neopentecostal. Entretanto, destaca-se que tentativas de identificar certa denominação por um desses ramos pode ser reducionista,⁶⁸ devido aos antecedentes históricos já abordados.

Em seguida, serão observados outros pontos de relevância para a compreensão atual do protestantismo, a saber, o avanço dos evangélicos sem uma filiação religiosa; a ação do protestantismo ecumênico; e a compreensão da integralidade da missão nos moldes evangélicos. Serão apresentados, também, embora não aprofundados, o crescimento da identificação de integrantes do crime

⁶⁶ MARIANO, R., Mudanças no campo religioso brasileiro no censo de 2010, p. 126-131.

⁶⁷ BALLOUSSIER, A. V., Cara típica do evangélico brasileiro é feminina e negra, aponta Datafolha. Folha de S. Paulo. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/01/cara-tipica-do-evangelico-brasileiro-e-feminina-e-negra-aponta-datafolha.shtml>> A pesquisa apresenta outros dados também como escolaridade, renda, cor, etc.>. Acesso em: 22 abr. 2020.

⁶⁸ MENDONÇA, A. G.; VELASQUES FILHO, P., Introdução ao protestantismo no Brasil, p. 17-20. Segue-se a tipologia apresentada por Mendonça, com a exceção dos ramos Deuteropentecostal e Neopentecostal, este acrescentado e hoje aceito por diferentes autores, entre eles Mariano, e aquele em substituição ao termo empregado por Mendonça denominado Cura Divina, que na verdade diz mais respeito à sua característica (MARIANO, R., Neopentecostais, p.32).

Cabe destacar que tal tipologia não é unânime entre os autores e que esta explanação não esgota a realidade das Igrejas protestantes do Brasil, conforme os desdobramentos tratados anteriormente. As igrejas Adventista do sétimo dia, Testemunha de Jeová e Igreja de Jesus Cristo dos santos dos últimos dias são consideradas seitas para os autores pesquisados e por isso não foram objeto de estudo.

organizado com o evangelicalismo e a adoção de técnicas de *coaching* por parte de líderes protestantes.

2.3.1. Protestantismo histórico

Quanto ao ramo Anglicano, são identificadas a Igreja Anglicana, a Igreja Metodista e a Igreja Episcopal do Brasil. A primeira é oriunda do protestantismo de imigração, e chega ao Brasil em 1810, devido ao tratado de Comércio e Navegação. Em tal período lhe foi permitida a pregação, somente em inglês e para imigrantes, e a construção de templos, desde que não se parecessem com igrejas.⁶⁹ As demais denominações chegam ao Brasil através de missionários americanos. Atualmente a Igreja Episcopal⁷⁰ se identifica como Igreja Episcopal Anglicana do Brasil, sendo a mais tradicional de relevância do ramo Anglicano, juntamente com a Igreja Metodista.⁷¹ No entanto, diversas outras denominações se identificam com os termos anglicano e metodista, além de outras denominações que surgiram a partir do segundo movimento pentecostal, conforme mencionado, entre as quais se destaca a Igreja Metodista Wesleyana.

No que diz respeito ao ramo Luterano, este chega ao Brasil em 1824, através de imigrantes alemães que se instalaram inicialmente em Nova Friburgo, Rio de Janeiro, e também na região Sul do país. Progressivamente, os imigrantes foram se expandindo para outros estados e com isso fundando comunidades que eram coordenadas por Sínodos regionais. Estes foram a primeira organização de caráter supracomunitário. A partir do processo de fusão em 1938 e 1949, foi criada uma Federação de Sínodos. A Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil (IECLB), que dirige todos estes órgãos regionais, tornou-se independente da Igreja Evangélica Alemã em 1955. Dentro do ramo Luterano também se encontra a Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB). Esta, ao contrário da primeira, originou-se da Igreja Evangélica Luterana Alemã, do Sínodo de Missouri, fundada por migrantes alemães nos Estados Unidos e chegou ao Brasil em 1868. Na atualidade, as duas igrejas atendem, de maneira geral, aos alemães e seus descendentes no

⁶⁹ MENDONÇA, A. G.; VELASQUES FILHO, P., Introdução ao protestantismo no Brasil, p.27.

⁷⁰ MENDONÇA, A. G.; VELASQUES FILHO, P., Introdução ao protestantismo no Brasil, p.45-46.

⁷¹ MENDONÇA, A. G.; VELASQUES FILHO, P., Introdução ao protestantismo no Brasil, p.40-42.

Brasil, embora ambas estejam abertas e fazendo evangelismo e proselitismo. Diferenciam-se no que tange ao diálogo e uniões ecumênicas, visto que a IECLB faz parte do Conselho Mundial de Igrejas e integrou a já citada Confederação Evangélica do Brasil, enquanto a IELB é contrária a uniões devido a seu caráter evangélico, sendo vinculada tão somente ao Sínodo de Missouri e às igrejas ligadas a ele.⁷²

Dentre o ramo Reformado, destacam-se os congregacionais e presbiterianos, além de reformados europeus de igrejas de colônias holandesa, húngaras e franceses. Em 1855 chega ao Brasil um casal de missionários escoceses, de mensagem influenciada pelos avivamentos norte-americanos, dando origem à Igreja Congregacional do Brasil. No momento atual, as igrejas congregacionais são representadas nacionalmente pela União de Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil. Porém, é possível que existem outras igrejas não ligadas à convenção.⁷³

Quanto à Igreja Presbiteriana, o primeiro missionário chega ao Brasil em 1859 e funda a primeira igreja em 1862. Esta foi a denominação que mais cresceu no Brasil no século XIX. Sua atuação era baseada na evangelização conversionista e na implantação de escolas. Atualmente constituem-se em seis grupos que divergem em diferentes tendências e que foram gerados a partir de sucessivos cismas ao longo de sua história. O primeiro e mais relevante é a Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB), organizada em 1888, caracterizada por seu conservadorismo. Outro de notável relevância é fundado em 1978, devido ao movimento de abertura teológica e ecumênica já citado, como reação ao anti-intelectualismo que caracteriza a tendência fundamentalista defendida pelos presbiterianos, quando líderes egressos da IPB dão origem à Igreja Presbiteriana Unida do Brasil (IPU).⁷⁴

Quanto aos reformados europeus, destaca-se o movimento das Igrejas Evangélicas Reformadas no Brasil, estes surgem com a necessidade de manter a fé e cultura de imigrantes holandeses que chegam ao Brasil no início do século XX.

Como ramo Paralelos à Reforma, Mendonça destaca os batistas e menonitas. Os batistas são oriundos, majoritariamente, de missionários da Convenção Batista

⁷² MENDONÇA, A. G.; VELASQUES FILHO, P., Introdução ao protestantismo no Brasil, p.27-30. Destaca-se também a atuação significativa do luteranismo em causas sociais e na área acadêmica (ALENCAR, G. Protestantismo Tupiniquim, p.41).

⁷³ MENDONÇA, A. G.; VELASQUES FILHO, P., Introdução ao protestantismo no Brasil, p.34-35.

⁷⁴ MENDONÇA, A. G.; VELASQUES FILHO, P., Introdução ao protestantismo no Brasil, p.35-39.

do Sul dos Estados Unidos. Conservadores ao extremo, defendiam o “landmarkismo”. Esta era uma corrente teológica radical avessa à aproximação às outras igrejas e denominações. Chegaram ao Brasil em 1881 e fundaram a primeira igreja em 1882. Sua entidade máxima era a Convenção Batista Brasileira. Contudo, os batistas também tiveram cismas no início da década de 1960, devido ao segundo movimento pentecostal. De seus dissidentes, surge a Convenção Batista Nacional. Existem outras igrejas não ligas às convenções e outras convenções de menor expressão.⁷⁵

Quanto ao menonitas, estes chegam ao Brasil em 1929 se estabelecendo na região sul do país, através de migrantes alemão-russos, que fugiam do regime comunista. Devido à sua mensagem não proselitista e por se dispersarem em outros países do continente, os menonitas acabaram por não ter relevância no Brasil. Em 1951, fundam uma colônia no Paraná onde se concentram atualmente, vivendo de forma sectária e celebrando seus cultos ainda em alemão.

2.3.2. Pentecostaismos

Em relação ao ramo Pentecostalismo Clássico, embora continuem a abrigar a camada social mais pobre e menos escolarizada, hoje contam setores de classe média e empresários. E enquanto a Congregação Cristã se mantém imóvel em seu tradicionalismo,⁷⁶ a Assembleia de Deus vem se mostrando mais flexível e apta às mudanças que estão se processando no movimento pentecostal - como exemplo desta flexibilização, destaca-se seu ingresso na política partidária e na TV.⁷⁷

Enquanto as igrejas do protestantismo de imigração e missão não adentravam a cultura brasileira, e a Congregação Cristã do Brasil agindo para um grupo étnico em específico, a Assembleia de Deus, por sua proposta popular poderia estar imersa na cultura do país e naturalmente já com certa influência sobre a mesma. Porém,

⁷⁵ MENDONÇA, A. G.; VELASQUES FILHO, P., Introdução ao protestantismo no Brasil, p. 42-45. Cabe ressaltar que a consideração das denominações Batista e Menonita como paralelas à reforma protestante defende o próprio posicionamento delas. Estas se identificam com os diversos movimentos que, ao longo da história da igreja, buscaram se organizar em comunidades fiéis a crenças e a práticas dos cristãos primitivos. Porém, existem autores que divergem em relação a este posicionamento.

⁷⁶ ALENCAR, G., Protestantismo Tupiniquim, p. 46. A Congregação Cristã do Brasil estabelece sua comunidade entre os imigrantes italianos, inclusive seu hinário e cultos eram celebrados em italiano até 1946.

⁷⁷ MARIANO, R., Neopentecostais, p. 30.

dado seu escatologismo, o mundo é visto como perdido e a única relação possível é a de desprezo.⁷⁸

A Assembleia de Deus em seu início teve grande presença de lideranças femininas, mesmo antes da formação de suas convenções, porém foi sendo tolhida a participação de mulheres, posterior à criação da Convenção, e ainda permanece fechada ao assunto.⁷⁹ Em 1989 a, então única, Convenção Geral das Assembleias de Deus do Brasil (CGADB), fundada em 1930, foi seccionada, sendo desligado o Ministério de Madureira, gerando a Convenção Nacional das Assembleias de Deus de Madureira (CONAMAD). Em 2017, a Assembleia de Deus em Belém do Pará, primeira igreja da denominação, fundada pelos missionários europeus, se desligou da CGADB, criando a Convenção das Assembleias do Brasil (CADB).

Contudo, existem outras inúmeras igrejas denominadas Assembleias de Deus que se organizam de maneira independente de quaisquer convenções. Existem também convenções de menor expressão. Estas interagem, em maior ou menor escala, com características de outros ramos pentecostais, e diferem-se, então, em doutrinas e valores, de uma igreja pentecostal clássica, fazendo da Assembleia de Deus a maior denominação do Brasil, em franco crescimento e expressão política, conforme os dados mencionados do último censo.⁸⁰

Já em relação ao segundo ramo do movimento pentecostal brasileiro, caracterizado por Mariano como Deuteropentecostal,⁸¹ cabe registrar que entre as duas primeiras formas de pentecostalismos brasileiros não existem diferenças teológicas significativas, sendo que a principal característica de ambas, que lhes difere do protestantismo de tradição, é o dom do Espírito Santo, porém a ênfase no uso do dom de um movimento era diferente do outro. As diferenças e doutrinas próprias, como utilização de meios de comunicação de massa, etc., são oriundas dos quarenta anos de desdobramento histórico que lhes separam. Por este motivo, Mariano entende que esse movimento deve ser tratado com o radical deuteropentecostal, indicando sequência entre a primeira e segunda vertente do movimento.⁸²

⁷⁸ ALENCAR, G., Protestantismo Tupiniquim, p. 47.

⁷⁹ ROCHA, A. R.; TEPEDINO, A. M., Vindos desde as margens do mundo, p. 48-49. Como exemplo de figura de destaque feminina está Frida Vingren. Ela era personagem ativa no início da Assembleia de Deus. Frida publicava artigos no jornal da denominação.

⁸⁰ MARIANO, R., Mudanças no campo religioso brasileiro no censo de 2010, p. 124-125. Cabe destacar também que as convenções das Assembleias de Deus são de pastores e não de igrejas.

⁸¹ MARIANO, R., Neopentecostais, p. 32.

⁸² MARIANO, R., Neopentecostais, p. 31-32.

A característica que define o deuteropentecostalismo é a busca pela cura divina, conforme mencionado, e o intenso uso de meios de comunicação e pregação itinerante como estratégia proselitista.⁸³ A partir da década de 1950, o pentecostalismo cresce muito no Brasil, porém sua expansão acelera-se acentuadamente a partir da década de 1980, momento em que começa a se tornar visível publicamente, passa a contar com programas de televisão e poder político partidário.⁸⁴

Além das denominações já mencionadas, existem inúmeras outras, sendo algumas oriundas de dissidências com suas igrejas do protestantismo histórico, como resultado da renovação carismática já abordada, dentre as quais destacam-se as também citadas Metodista Wesleyana e as igrejas batistas renovadas, representadas pela Convenção Batista Nacional, sendo ambas fundadas em 1967.⁸⁵

No fim da década de 1960, estudiosos do fenômeno religioso passaram a utilizar o termo ‘seita’ para mostrar como opera a religião na sociedade brasileira, entendida por eles como um processo de adaptação das massas rurais num mundo urbano que era entendido como fonte de hostilidade. Por este motivo, “seita” era utilizado para se referir ao grupo que se afastava da sociedade. Porém, no Brasil, o termo passou a ser utilizado em larga escala como ferramenta política e eclesiástica, seja pela igreja católica para designar todos que não se identificavam como tal, bem como por protestantes entre si.⁸⁶ Não obstante, segundo Alencar, o termo “seita pentecostalista” já havia sido empregado em 1920 por jornalistas para se referir à Assembleia de Deus, o que o faz defender que o termo vem sendo empregado por uma suposta prática de heresia, sobretudo por preconceito, pois as definições de “seita” são sociológicas, não importando a teologia para caracterização como tal.⁸⁷

Quanto ao terceiro movimento pentecostal, o Neopentecostalismo, as principais igrejas do ramo são a Igreja Universal do Reino de Deus, fundada em 1977, a Igreja Internacional da Graça de Deus, em 1980, e a Igreja Cristo Vive, em

⁸³ MARIANO, R., *Expansão pentecostal no Brasil*, p. 123.

⁸⁴ MARIANO, R., *Crescimento Pentecostal no Brasil*, p. 69.

⁸⁵ Convém destacar que Mariano identificaria esse movimento de renovação carismática das igrejas protestantes históricas com o neopentecostalismo, porém enfatizando que não seria possível classificá-los como tal devido às composições sociais distintas. Não obstante, parece mais apropriado identificar o movimento com o deuteropentecostalismo, uma vez que ocorreu em período próximo e decorrente das buscas pela cura divina como sinal do Espírito Santo que marcaram o segundo desdobramento pentecostal. (MARIANO, R. *Neopentecostais*, p. 48).

⁸⁶ CAMPOS, L. S. *As mutações do campo religioso*. Caminhando, p. 99-100.

⁸⁷ ALENCAR, G. *Protestantismo Tupiniquim*, p. 22-23.

1986, sendo ambas oriundas da Igreja Nova Vida, fundada em 1960. Acrescida às três estão a Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra, fundada em 1976, a Comunidade da Graça, em 1979, a Renascer em Cristo, em 1986, e Igreja Nacional do Senhor Jesus, em 1994.⁸⁸ Conforme mencionado, a teologia é marcada pela ênfase na prosperidade,⁸⁹ guerra espiritual contra o diabo, liberalização dos costumes de santidade e pelo sincretismo. Sobre este, como exemplo, Mariano afirma sobre a Igreja Universal do Reino de Deus:

Realiza “sessão espiritual de descarrego”, “fechamento de corpo”, “corrente da mesa branca”, retira “encostos”, desfaz “mau-olhado”, asperge os fiéis com galhos de arruda molhados em bacias com água benta e sal grosso, substitui fitas do Senhor do Bonfim por fitas com dizeres bíblicos, evangeliza em cemitérios durante o Finados, oferece balas e doces aos adeptos no dia de Cosme e Damião. A adoção desses ritos e práticas constitui estratégia proselitista deliberada, que tem sido mantida, intensificada e até diversificada em razão de sua eficácia. Na Universal, vale quase tudo para “despertar a fé das pessoas”, ou para convencê-las de que a igreja prega um Evangelho de poder, que, além de verdadeiro, “funciona” na prática. As “sessões espirituais de descarrego”, criadas no limiar do novo milênio, constituem um de seus mais recentes e populares experimentos sincréticos. Como se pode perceber, não se trata propriamente de culto a Deus, mas de “sessão” dedicada à imprecação de encostos ou demônios que insistem em “encostar-se” nos adeptos e na clientela da Universal.⁹⁰

Tais práticas refletem a característica do neopentecostalismo de assimilar aspectos da matriz religiosa brasileira ou de seu imaginário, dentre os quais destacam-se a visão mais holística do corpo e da natureza, a valorização da magia como forma de manipular os poderes sagrados em benefício de quem paga, a pregação de milagres, o recebimento das bênçãos e a presença constante e indispensável de Satanás e de seus demônios nos cultos.⁹¹

Por isso, devido às diferenças teológicas observadas no ramo neopentecostal, igrejas que foram originadas de pentecostais clássicas ou de deuteropentecostais, mesmo que na década de 1970 em diante, só deveriam ser caracterizadas como neopentecostais se observado elementos que a classifiquem como tal. Esse é o motivo pelo qual o neopentecostalismo abriga apenas uma parcela das igrejas pentecostais implantadas nas últimas décadas. Além de culminar no fato de que

⁸⁸ MARIANO, R. Neopentecostais, p. 32-36.

⁸⁹ Em relação a Teologia da Prosperidade, esta é caracterizada pela valorização da fé em Deus como meio para obter saúde física, financeira e poderes terrenos, valendo-se, inclusive, da Confissão Positiva. (MARIANO, R. Neopentecostais, p. 158).

⁹⁰ MARIANO, R., Expansão pentecostal no Brasil, p.133.

⁹¹ CAMPOS, L. S. A inserção do protestantismo de missão no Brasil na perspectiva das teorias do imaginário e da matriz religiosa, p. 153

cada vez mais surgem novas vertentes em seu interior, quer seja por sincretismos quer seja por importação teológica, etc., o que implicaria em novos tipos ideais para classificá-las.⁹²

2.3.3. Desdobramentos hodiernos

No Brasil, parece ser cada vez mais difícil identificar uma igreja por seu ramo, pois, com a explosão do movimento pentecostal, igrejas protestantes históricas quando implantadas acabaram por cindir-se e parte absorveu práticas teológicas pentecostais e até neopentecostais, conforme já citado.⁹³ O mesmo vale para igrejas pentecostais clássicas ou deuteropentecostais que, ao observarem o sucesso de neopentecostais, assumiram práticas teológicas que inicialmente não eram aceitas.⁹⁴ Como exemplo, destaca-se a Assembleia de Deus, pois, como já destacado, é a denominação que mais cresceu no censo de 2010. Em muitas igrejas é observada grande aceitação de práticas neopentecostais.⁹⁵

De maneira geral, as igrejas de diferentes denominações estão muito mais parecidas umas com as outras. Gedeon Alencar, ao tratar dessa semelhança nas igrejas, relembra que “houve um tempo em que quando se mencionava Igreja Batista, Presbiteriana, Assembleia de Deus ou Metodista sabíamos exatamente o significado dado a isso. Mesmo que fossem estereótipos”.⁹⁶ Alencar caracteriza esse momento contemporâneo do protestantismo como *Gospel*.⁹⁷ Resumindo bem este momento vivido, Amorese destaca:

Pergunte a qualquer irmão qual é a espinha doutrinária de sua fé; pergunte quais as principais doutrinas que sustentam sua crença, descobrirá muito de uma nova-era evangélica. Um pouquinho de predestinação aqui, uma pitadinha de arminianismo ali, uma guerrinha espiritual acolá (que ninguém é de ferro), um charme carismático

⁹² MARIANO, R., Neopentecostais, p. 37-39.

⁹³ Essa percepção de absorção de ideias pentecostais é percebida por Campos (CAMPOS, L. S. A identidade protestante e a hegemonia pentecostal no cenário religioso brasileiro, p. 4) e por Mariano (MARIANO, R. Neopentecostais, p. 48-49).

⁹⁴ MARIANO, R., Neopentecostais, p. 47- 48.

⁹⁵ Importante destacar que existem diferentes convenções e igrejas independentes. Dada esta pluralidade, não parece prudente definir que as práticas neopentecostais fazem parte da totalidade da denominação ou até de determinada convenção ou ministério ligado a uma, pois, além do exposto, as lideranças das igrejas locais parecem flexibilizar a doutrina conforme sua orientação pessoal. Nesse sentido, para constatar a aceitação de práticas neopentecostais, seria necessário um estudo em cada comunidade, o que, evidentemente, escapa os limites da presente pesquisa.

⁹⁶ ALENCAR, G., Protestantismo Tupiniquim, p. 24-25.

⁹⁷ ALENCAR, G., Protestantismo Tupiniquim, p. 49-50.

dali, e pronto. Tenho um evangelicalismo equilibrado? Equilibrado ou sincrético? Ora, que diferença faz?⁹⁸

Outra questão que vem sendo percebida na atualidade é o número de protestantes que não se identificam com uma denominação, que não fazem parte de uma igreja específica, os quais no censo apareceram como evangélicos não determinados, ainda que, conforme exposto, os números do censo não parecem suficientes para afirmar que se refiram exatamente a estes. Contudo, Pierucci entende que estes revelam a possibilidade das igrejas protestantes tradicionais não estarem conseguindo oferecer uma proposta de filiação religiosa que acompanhe os avanços pós-modernos, sobretudo de uma sociedade que cada vez mais faz uso de mídia eletrônica. Como consequência, eleva-se os números de evangélicos que não se adaptam as estruturas burocráticas, limitando sua frequência e participando de modo virtual dos cultos, podendo ser comparados aos “desigrejados” norte-americanos e europeus.⁹⁹

Seja qual for a nomenclatura para defini-los, fica a dúvida sobre o porquê saíram da igreja. Por qual motivo as instituições que anteriormente faziam sentido para eles deixaram de fazer? Segundo Mariano, esse aumento se dá pela massiva difusão do individualismo, a busca por autonomia pessoal frente aos poderes hierárquicos e a imposição de moralidades tradicionalistas e de costumes sectários. Segundo ele, a tendência é que esse número de evangélicos não determinados aumente ao passo que o evangelicalismo se torne um grupo religioso cada vez mais dotado de legitimidade social. Isso, de fato, é o que vem acontecendo, o que termina por contribuir para que os adeptos ampliem sua autonomia diante das autoridades e grupos religiosos que fazem parte.¹⁰⁰ Alguns são os líderes que já têm se organizado, de maneira autônoma, para abarcar as pessoas que se identificam como protestantes, mas sem buscar vínculo institucional ou compromisso de filiação. Entre esses destaca-se, por exemplo, a figura do Pastor Caio Fábio.¹⁰¹

Em relação ao protestantismo ecumênico, este ainda permanece sendo minoria no movimento protestante. Contudo, vale ressaltar que, ainda que o sonho ecumênico não seja mais visto nas igrejas com a mesma pujança que teve até o

⁹⁸ AMORESE, R., A igreja na virada do milênio, p. 256. Apud: ALENCAR, G. Protestantismo Tupiniquim, p. 26.

⁹⁹ PIERUCCI, A. F., O crescimento da liberdade religiosa e o declínio da religião tradicional, n.p.

¹⁰⁰ MARIANO, R., Mudanças no campo religioso brasileiro no censo de 2010, p.127-129.

¹⁰¹ ALENCAR, G., Protestantismo Tupiniquim, p. 96.

período da ditadura militar, mesmo assim não se deixou de sonhar. Antes o contrário, a teologia e o pensar libertário do movimento ecumênico se desenvolveu e saiu da condição de mera abstração para tomar forma significativa a partir de organizações não-governamentais, longe das limitações eclesiásticas e institucionais. Destes organismos, destaca-se o trabalho do Centro Ecumênico de Documentação e Informação – CEDI. O CEDI teve atuação significativa em diferentes áreas e com o espírito protestante ecumênico, não vinculado a quaisquer igrejas, mas servindo à Igreja. Ele multiplicou-se em quatro outros grupos e estes continuam atuantes até a atualidade, dentre os quais destaca-se o *Koinonia* – Presença ecumênica e serviço.¹⁰²

Quanto ao movimento evangelical nos moldes de uma integralidade da missão, estes são percebidos em algumas igrejas e rejeitados por outras – assim como o protestantismo ecumênico. Todavia, os impeditivos apresentados desde sua origem e sua justificação *a priori* para a *práxis*, que reflete seu literalismo bíblico, ainda parecem ser impeditivos para a percepção de uma mensagem libertária significativa em realidade nacional.¹⁰³

Destacam-se ainda outras idiossincrasias hodiernas no protestantismo que precisam ser abordadas, pois apresentam significativo crescimento na realidade brasileira. Entre estas, salienta-se o crescente movimento de traficantes e integrantes de facções criminosas que se identificam como evangélicos¹⁰⁴ e as práticas de técnicas de *coaching* por parte de líderes religiosos.¹⁰⁵ Contudo, uma análise mais profunda de cada tema ultrapassaria os limites da pesquisa.

¹⁰² ABREU, F. H., Do ecumenismo libertador à libertação ecumênica, p. 187-188.

Para um excelente recorte de atuação das organizações ecumênicas, sua história e seus desdobramentos, bem como o desenvolvimento das ações do CEDI, veja ABREU, F. H. Do ecumenismo libertador à libertação ecumênica: uma análise do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (1974-1994). Juiz de Fora, 2010. Dissertação. Universidade Federal de Juiz de Fora - sobretudo o capítulo “do Ecumenismo libertador à libertação ecumênica”.

¹⁰³ BARRETO JÚNIOR, R. C., Evangélicos e pobreza no Brasil, p. 209. Barreto Júnior destaca o potencial que o evangelicalismo possui para uma espiritualidade transformadora, se superada estas inconformidades.

¹⁰⁴ VITAL DA CUNHA, C., Oração de traficante, p. 363-411. Trata-se de um dado que não é novidade para realidade brasileira. Não obstante, tem-se percebido o crescimento e certa estruturação do movimento. Não é de causar estranheza ou perplexidade, em análise sociológica, haja vista que demonstra o simples reflexo de que os evangélicos estão nas comunidades, sobretudo os pentecostais, e que estão evangelizando. Para uma análise mais ampla, veja VITAL DA CUNHA, C., Oração de traficante.

¹⁰⁵ Dentre tais técnicas de *coaching*, que parecem ser cada vez mais utilizadas por pastores e líderes, sobretudo em realidade evangelical e pentecostal, destaca-se o estímulo à ascensão individual, que coloca os valores do indivíduo à frente dos da comunidade. Não se teve acesso a pesquisas quantitativas e qualitativas suficientes para que se pudesse elucubrar mais sobre o tema.

2.4. Espiritualidades vigentes

Para abordar a espiritualidade ou espiritualidades protestantes no Brasil, faz-se necessário uma digressão explicativa de como esta é definida na pesquisa. O capítulo seguinte tratará o tema com maior afinco. Não obstante, compreende-se espiritualidade tal qual define Philip Sheldrake. Segundo ele, espiritualidade cristã é o que “diz respeito a como as pessoas se apropriam de modo subjetivo de crenças tradicionais sobre Deus, a pessoa humana, a criação e seu inter-relacionamento, e então as expressam na adoração, nos valores básicos e no estilo de vida”.¹⁰⁶ Ou seja, entende-se que a espiritualidade do sujeito está relacionada à forma como ele enxerga a vida, vive e se relaciona com Deus, a partir do que entende sobre esse Deus, sobre si, sobre os outros e a natureza. Partindo deste conceito e levando em conta o cenário protestante exposto, levantam-se as questões: Como poderiam ser definidas as espiritualidades propostas pelas igrejas protestantes vigentes no Brasil? Será que a vivência dessas espiritualidades tem contribuído para uma sociedade melhor?

Ao pensar em uma espiritualidade protestante que reflita a brasilidade, pensa-se, inicialmente, no ramo do protestantismo que, como observado, conseguiu se relacionar com a cultura e com a matriz religiosa nacional, o neopentecostalismo. Por não ignorarem a cultura brasileira, as igrejas de ramo neopentecostal e outras inúmeras influenciadas por elas, como já destacado, são as mais inclinadas a acomodarem-se à sociedade e a seus valores, interesses e práticas.

Porém, os cultos neopentecostais se baseiam em ofertas especializadas de serviços mágico-religiosos, de cunho terapêutico e centradas em promessas de concessão divina de prosperidade material, diversos tipos de cura e de resolução de diferentes tipos de problemas familiares pessoais. Por isso, tal espiritualidade acaba permanecendo centralizada no próprio indivíduo. Não há ênfase em mensagens que produzam consequência de mudança social aos problemas enfrentados por ela e sim, conforme Mariano, “uma oferta sob medida para atender a demandas de quem crê que pode se dar bem nesta vida e neste mundo recorrendo a instituições intermediárias de forças sobrenaturais”.¹⁰⁷

¹⁰⁶ SHELDRAKE, P., *Espiritualidade e teologia*, p. 53.

¹⁰⁷ MARIANO, R., *Expansão pentecostal no Brasil*, p.124.

Assim, parece possível observar, por exemplo, em diferentes movimentos neopentecostais, rompantes de intolerância às religiões de matriz africana, mesmo havendo práticas sincréticas adotadas por eles. Esta é uma das principais razões do envolvimento das igrejas neopentecostais em diversos incidentes e conflitos ao longo dos anos¹⁰⁸ - além do envolvimento de lideranças em escândalos cada vez maiores.

Logo, mesmo entendendo o caráter subjetivo da espiritualidade, defini-la, de maneira geral, a partir da fé neopentecostal, é crer que ela não integra seu relacionamento com Deus ao seu relacionamento com o próximo e com a totalidade da criação, se o objetivo de quem busca é satisfazer tão somente seus desejos, sem implicações para com a vida dos que estão ao seu redor.

Além desse caráter individualista, a espiritualidade neopentecostal reflete alienação em sua forma de lidar com Deus e parece demonstrar um relacionamento confuso, por tentar manipulá-lo. Como exemplo, destaca-se a prática mágico-religiosa da Igreja Universal do Reino de Deus que, ao criar uma rotina com calendário de cultos e atividades semanais para prestar atendimento a problemas determinados, acaba por pretender racionalizar a dispensação da graça divina.

Às segundas-feiras, oferece soluções sobrenaturais para quem deseja prosperidade, às terças, para a cura física, às quintas, para problemas familiares e afetivos, às sextas faz libertação (exorcismo) de demônios, aos sábados, repete ritual para prosperidade. Os cultos de quarta-feira e domingo, dedicados à adoração do Espírito Santo, portanto supostamente sem caráter utilitarista, na realidade, são anunciados como capazes de estabelecer maior intimidade entre fiel e Deus, modalidade de relacionamento que, na cosmovisão difundida pela igreja, tornaria este ainda mais generoso e atento às necessidades dos devotos.¹⁰⁹

Será que em outros ramos ou em alguma denominação específica o resultado mudaria? Em se tratando de alguma denominação do protestantismo histórico de missão, isto é, de uma igreja que não tenha sido influenciada pela espiritualidade neopentecostal, o individualismo trazido pela teologia da prosperidade talvez não tivesse se tornado tão pervasivo. No entanto, em função da espiritualidade

¹⁰⁸ MARIANO, R., *Expansão pentecostal no Brasil*, p. 133. Contudo, cabe destacar que a intolerância religiosa não é exclusividade do neopentecostalismo. Esta inconformidade pode ser percebida em diferentes igrejas de diferentes denominações. Os números do Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa no Brasil (RIVIR), por exemplo, registraram 176 casos de violência religiosa partindo de evangélicos, entre os anos de 2011 e 2015 (FONSECA, A. B., *Intolerância e violência religiosa no Brasil*, p.12-13).

¹⁰⁹ MARIANO, R., *Neopentecostais*, p. 58. Mariano observa esta prática na Igreja Universal do Reino de Deus, porém parece estar cada vez mais difundida nas igrejas neopentecostais de maneira geral.

evangelical tão característica do protestantismo de missão brasileiro, marcadamente presente em sua forma de evangelismo e em sua ênfase unilateral na salvação individual, traços de uma espiritualidade individualista ainda se revelaria.¹¹⁰ Uma tentativa de manipulação do sagrado, tal como manifesta na espiritualidade neopentecostal, poderia, de fato, não ocorrer. Em contrapartida, em função de seu caráter marcadamente dualista, o protestantismo histórico ainda não seria capaz desenvolver uma proposta de salvação para hoje, fincada na imanência, uma vez que permaneceria, em sua práxis teológica, sem qualquer envolvimento com a cultura brasileira.

Convém reiterar que a pesquisa aborda o tema de maneira geral. Por certo, há líderes e igrejas que propõem uma espiritualidade relevante ao seu contexto, haja vista os avanços na compreensão social registrados. Porém, estes com certeza são minoria. Caso contrário, em um país com esmagadora maioria cristã, com 31% de protestantes, índices tão altos nas mais diferentes formas de violência seriam impensáveis.¹¹¹ Acrescente-se a isso o fato de que, em muitas localidades, esses índices aumentam, ou não arrefecem, concomitantemente ao crescimento do protestantismo em suas multiformes expressões.

As crenças protestantes foram reforçadas e sistematizadas através do fundamentalismo ou parecem terem sido por ele influenciadas de alguma forma.¹¹² Este surge no esforço de se fixar doutrinas cristãs consideradas fundamentais em função de outras, sobretudo para combater o liberalismo. Porém, o fundamentalismo, diferentemente dos esforços dos primeiros cristãos contra a heresia, é rígido e intolerante.¹¹³ Sobre o fundamentalismo, complementa Mendonça:

¹¹⁰ BARRETO JÚNIOR, R. C., *Evangélicos e pobreza no Brasil*, p. 174. Segundo Barreto Júnior, essa espiritualidade evangelical formou o *ethos* evangélico da América Latina. Esta é caracterizada pela moralidade legalista, um emocionalismo exclusivista e fervoroso, e de origem mais recente, o individualismo e o literalismo na compreensão bíblica.

¹¹¹ Sobre os índices de violência comparada no Brasil, veja IPEA, *Atlas da violência no Brasil 2020*. Disponível em: <<https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/download/24/atlas-da-violencia-2020>>. Acesso em: 11 mai. 2021.

¹¹² DIAS, Z. M., *Discussão sobre a igreja*, p. 16-17. Zwinglio Mota Dias, ao introduzir a segunda edição da referida obra, salienta que o livro estaria datado, pois os textos tratam de uma realidade histórica específica, tanto social quanto experimentada pelas igrejas. Sua primeira publicação foi em 1975, já a segunda em 2013. Entretanto, Dias destaca que a realidade das igrejas mudou, mas mudou para pior. Salienta que o crescimento do protestantismo observado pelos censos demonstra o abandono de marcas teológicas-confessionais e a adesão ao fundamentalismo mágico-espiritualista da religiosidade matricial do país. Por isso, a obra permanece atual.

¹¹³ MENDONÇA, A. G.; VELASQUES FILHO, P., *Introdução ao protestantismo no Brasil*, p. 120-124.

Trata-se de uma forma de fé voltada inteiramente para o sobrenatural e o a-histórico, que não dá abertura para o social e para a presença da Igreja no mundo; uma fé passiva, em busca de sinais; não favorece a reflexão teológica (pois a fé já está cristalizada na reta doutrina), nem gera utopias (pois a interpretação da Bíblia já está fixada): é um dogmatismo escolástico, autoritário e ultraconservador; a auto-suficiência própria do fundamentalismo constitui-se numa espécie de racismo confessional do qual falta amor é uma das primeiras consequências; o fundamentalismo não se difunde eclesiasticamente, mas ideologicamente, por meio de organizações paraeclesiais majoritariamente de origem estrangeira. As organizações nacionais da mesma tendência são simulacros de suas matrizes.¹¹⁴

González, em um olhar geral para a América Latina, acredita que o mais importante desafio para o cristianismo latino-americano é o quanto ele poderia ser capaz de gerar impacto positivo sobre a sociedade.¹¹⁵ Em específico ao Brasil, segundo Mendonça, este problema está diretamente relacionado com a origem do protestantismo no país, pois as igrejas brasileiras, ao menos as de origem missionária, alimentam-se do ideário da religião civil norte-americana, acompanhando seu conservadorismo frente às demandas sociais. Porém, quando o protestantismo de missão chegou ao Brasil, a sociedade estava em um nível de desenvolvimento anterior ao da sociedade norte-americana. Logo, a nova religião foi recebida como o sinal do progresso e da modernidade. Segundo o autor:

Hoje, quando movimentos neoconservadores e reformistas atingem a sociedade e as Igrejas norte-americanas, tentando recuperar antigos valores, as Igrejas brasileiras, na estreita desses movimentos, agitam-se na busca de valores que nunca fizeram parte da sociedade brasileira. Assim, se no passado o protestantismo brasileiro apontou para o futuro, hoje ele aponta para o passado – aliás, um passado inexistente. Nesse caminhar, o descompasso entre protestantismo histórico brasileiro e sociedade tende a se agravar.¹¹⁶

Então, conclui-se que, quer seja nos ramos do protestantismo histórico quer seja nos desdobramentos pentecostais, a igreja brasileira, no que tange o seu entendimento e a prática de sua mensagem, de maneira geral, parece continuar, de maneira geral, a não ter uma conectividade relevante com o momento vivido e a realidade social.¹¹⁷ Pois, de um lado se tem uma mentalidade que continua refletindo o fundamentalismo sobre o qual foi gestada, isto é, uma visão de mundo assoberbadamente preocupada com a vida na eternidade. Segue-se com uma proposta evangelística pautada na condenação dos que não aceitam a mensagem,

¹¹⁴ MENDONÇA, A. G.; VELASQUES FILHO, P., Introdução ao protestantismo no Brasil, p. 131.

¹¹⁵ GONZÁLEZ, O. E.; GONZÁLEZ, J. L., Cristianismo na América Latina, p. 442.

¹¹⁶ MENDONÇA, A. G.; VELASQUES FILHO, P., Introdução ao protestantismo no Brasil, p. 13.

¹¹⁷ GARCIA RUBIO, A., O encontro com Jesus Cristo vivo, p. 3-4. Garcia Rubio observa essa fragilidade em relevância da mensagem cristã brasileira de maneira geral.

através de seu conversionismo de maneira individual, característico das igrejas do protestantismo de missão. Foram essas as igrejas que mais influenciaram o cenário evangélico brasileiro, ao menos até meados da década de 1950 - e que, no entanto, como visto no último censo, apresentou decréscimo.

Por outro lado, tem-se os movimentos pentecostais, que em seu último desdobramento parecem ter alcançado o que antes nenhum outro movimento alcançou no Brasil, que foi a busca por se acomodar às demandas da sociedade. Os movimentos pentecostais vêm crescendo. No entanto, eles mantêm a centralidade de sua mensagem no indivíduo e não promovem, por isso, uma mudança social. Por vezes, são prestados desserviços ao protestantismo brasileiro, devido aos numerosos escândalos largamente divulgados pela mídia. . Entre tais escândalos destaca-se, por exemplo, a prática de estelionato por parte de alguns líderes.¹¹⁸

Esta desconectividade e irrelevância ético-social pode ser percebida pela falta de envolvimento e/ou desinteresse das comunidades de fé nas questões de grande impacto no cenário mundial da atualidade, como o diálogo ecumênico ou inter-religioso e a preocupação com o meio ambiente. Acrescente-se a isso a indiferença à violência, como registrado, e até da violência gerada pelo próprio protestantismo. Quer seja em casos de intolerância religiosa, quer seja em outras tantas formas de violência e preconceito - como o racismo, a misoginia, a homofobia, etc. -, o campo religioso protestante aparece marcado pelas contradições sociais em que está inserido. Para além disso, há que se ressaltar que algumas inconformidades parecem tão recorrentes a ponto de serem tratadas com certa naturalidade.

Reformula-se então a questão já levantada: será que os protestantes que não se identificam com uma comunidade de fé, também o fazem por não se ver alcançado por uma mensagem que reflete o fundamentalismo? E a esta acrescenta-se uma segunda: que relevância teria a espiritualidade que vive de braços dados com as injustiças e mazelas deste mundo?¹¹⁹

¹¹⁸ G1, MPF vê estelionato em caso de pastor que oferece feijão para curar coronavírus e pede investigação em SP. Disponível em: <<https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2020/05/08/mpf-ve-estelionato-em-caso-de-pastor-que-oferece-feijao-para-curar-coronavirus-e-pede-investigacao-em-sp.ghtml>>. Acesso em: 21 mai. 2021.

¹¹⁹ MENDONÇA, A. G.; VELASQUES FILHO, P., Introdução ao protestantismo no Brasil, p.144. Cabe destacar, uma vez mais, que estas considerações são insuficientes para definir totalmente o tão complexo e dinâmico universo protestante brasileiro. É preciso considerar também que existem movimentos que vão à contramão dos dados destacados, bem como os esforços que têm sido feitos para mitigá-los.

2.5. Reflexões conclusivas

Este capítulo procurou apresentar a complexidade do protestantismo brasileiro. Desde uma breve história da origem dos diferentes movimentos que o compõem e percebido que sua mensagem inicial permaneceu sem conexão com a realidade social no cenário nacional, destacaram-se, então, os avanços dessa compreensão, com especial referência ao protestantismo ecumênico.

Apresentou-se o último censo demográfico do IBGE, bem como de pesquisa mais recente. Estes apontam para o crescimento do protestantismo, porém não da totalidade do movimento. De maneira geral, enquanto igrejas do protestantismo histórico perderam membros, o pentecostalismo cresceu, sobretudo a igreja Assembleia de Deus.

Destacou-se a pluralidade de denominações da atualidade, bem como outros aspectos e o quão difícil pode ser a tarefa de identificar a igreja por um dos ramos apresentados. Caso se analise uma igreja protestante histórica, por exemplo, algum dos movimentos pentecostais pode ter influenciado sua doutrina. Já no caso de uma igreja pentecostal, as influências do puritanismo, que caracterizam uma igreja pentecostal clássica, podem ser obscurecidos em função de elementos externos inseridos na doutrina, o que pode conferir contornos mais propriamente neopentecostais do que aqueles do pentecostalismo clássico.

O capítulo conclui apresentando, de forma geral, contradições nas espiritualidades das igrejas que compõem o protestantismo brasileiro, sobretudo em sua ausência de relevância social e despreocupação com questões de maior interesse nos debates atuais.

3 Espiritualidade encarnada

Quer seja em uso cotidiano, quer seja em pesquisas acadêmicas, o conceito de espiritualidade constitui um termo polissêmico, e tem sido amplamente empregado tanto para se referir às religiões cristãs como às demais. Mesmo no âmbito da teologia cristã, autores têm diferentes definições do termo. Enquanto muitos se valem de características descritivas mais próximas do conceito de religiosidade,¹²⁰ outros, por sua vez, descrevem espiritualidade como experiência, ligada à mística.¹²¹

Há ainda os que defendem espiritualidades não religiosas, ou independentes de um conceito de religião,¹²² o que muito se deve às incongruências das religiões institucionalizadas e seu dogmatismo que mais afasta do que atrai.¹²³ Contudo, isso seria reduzir o conceito de religião aos aspectos exteriores da sociedade e da cultura, negando as dimensões da interioridade e a subjetividade humana, próprios das religiões históricas.¹²⁴

¹²⁰ LIBÂNIO, J. B., *A religião no início do milênio*, p. 119; MALOW, L. S., *A espiritualidade na perspectiva de Lutero e da Reforma protestante e suas implicações na contemporaneidade*, p. 105-106; e CASADÁLIGA, P.; VIGIL, J. M., *Espiritualidade da Libertação*, p. 26-28.

¹²¹ BETTO, F., BOFF, L., *Mística e espiritualidade*, p. 27-28; p. 53; GUTIÉRREZ, G., *Beber do próprio poço*, p. 52-53; e GUTIÉRREZ, G., *Teologia da Libertação*, 172-172.

¹²² OLIVEIRA, D. S., *O conceito de espiritualidade a partir de uma abordagem filosófica da subjetividade*, p. 113-116. Oliveira faz importantes críticas ao uso indiscriminado do conceito de espiritualidade. Tais críticas se fazem necessárias devido às idiosincrasias percebidas na aplicação do termo. Como exemplo de emprego do termo “espiritualidades não-religiosas”, como observado por Oliveira, destaca-se o título temático do dossiê da revista *Horizonte* de 2014. Sobre isto, veja também: PANAZIEWICZ, R., *Secularização: o fim da religião?* p. 9-26.

Em relação às definições de espiritualidade que buscam se desvencilhar das tradições religiosas, Sheldrake aponta para o risco de definições “genéricas” e com “graves limitações” (SHELDRAKE, P., *Teologia e Espiritualidade*, p. 52-53).

¹²³ Como exemplo do resultado das incongruências da institucionalização religiosa e do dogmatismo, destaca-se o crescente número de fiéis evangélicos brasileiros que não se identificam com uma denominação específica, conforme apontado no capítulo anterior. Harvey Cox destaca que um dos motivos para que o uso do termo espiritualidade venha sendo empregado com maior frequência se dê justamente como forma de protesto, frente ao descontentamento pela redução do conceito de religião, em particular ao cristianismo, num pacote de proposições teológicas por parte das instituições religiosas (COX, H., *The Future of Faith*, p.13-14). Castillo, ao se referir à religião – ou religiões – institucionalizada, defende que o centro da espiritualidade não está nesta, pois ao administrá-la, se pessoas são agredidas em sua vida e dignidade, tal religião passa a ser uma ofensa ao próprio Deus (CASTILLO, J. M., *Espiritualidade para insatisfeitos*, p. 41-42).

¹²⁴ OLIVEIRA, D. S., *O conceito de espiritualidade a partir de uma abordagem filosófica da subjetividade*, p. 121-132. Oliveira destaca que quando se restringe o conceito de religião, ao se defender formulações como espiritualidades não-religiosas, o objeto analisado é relegado ao subjetivismo e de análise unicamente científico-empírica. O autor traz uma definição de religião, em diálogo com Schleiermacher, a partir da teoria da subjetividade e conclui que mesmo a definição de espiritualidade religiosa incorrerá, ao se tentar substituir o conceito de religião, em dimensão subjetivista. Contudo, Julia Lamm percebe uma espiritualidade ligada ao conceito de religião de

Dentro do cristianismo, talvez hoje não se perceba o dano da frase “o Reino de Deus não é religião”. No entanto, a busca por uma religião vazia de compromisso social e voltada para o subjetivismo, cujo objetivo não é outro senão suprir as vontades do próprio ego, parece estar crescendo.¹²⁵ Especificamente em relação ao Brasil, tal situação pode ser facilmente observada, devido ao acentuado relacionamento destes aspectos com a religiosidade matricial brasileira.¹²⁶

Segundo Harvey Cox, seja qual for a forma de emprego do conceito de espiritualidade, a utilização do termo caracteriza um sinal da transição de uma *Era da Crença*, onde as crenças estabelecidas pelas instituições constituídas são impostas, para uma nova, ainda que não totalmente definida, *Era do Espírito*.¹²⁷

De igual modo, Sheldrake destaca que o interesse atual pela espiritualidade aponta para uma virada subjetiva na cultura ocidental contemporânea, ainda que com características de busca individualista por sentido – o que denomina de “espiritualidade *lifestyle*”. Não obstante, o termo é cada vez mais empregado em debates sobre valores públicos e transformação das estruturas sociais. Cabe destacar que, para o autor, em termos gerais, espiritualidade é definida como um tipo de visão do espírito humano. sentidos mais profundos pelos quais as pessoas buscam viver.¹²⁸

Schleiermacher. A autora salienta que este não foi um termo empregado por Schleiermacher, mas o compara ao conceito schleiermacheriano de *piedade* (LAMM, J., Schleiermacher, n. p.). Em relação ao conceito de religião, em termos tillichianos, através de sua teoria idealista-neokantiana do sentido e de seu conceito de incondicionado, Abreu afirma que Espírito e religião não podem ser dissociados, uma vez que é somente “a partir do espírito humano que o Espírito divino pode ser tematizado” (ABREU, F. H., A vida do espírito e o Espírito da vida, p. 52-54).

¹²⁵Segundo Sheldrake, as pesquisas sérias sobre espiritualidade têm sido ofuscadas por diversas interpretações superficiais de tradições religiosas combinadas à psicologia “popular” que “tendem a perpetuar uma abordagem teologicamente dúbia e individualista de autoajuda à procura espiritual” (SHELDRAKE, P., Teologia e Espiritualidade, p. 86). Em relação à dissociação da proposta cristã de Reino de Deus - e/ou do Evangelho – de um conceito de religião, esta parece corroborar para o cenário de individualismo religioso apontado por Sheldrake. Ao se somar este individualismo à desregulação das estruturas institucionais tradicionais, tem-se o agudo trânsito religioso e a competição por fiéis entre os diferentes grupos religiosos (DIAS, Z. M., A reinvenção do protestantismo reformado, p. 316).

¹²⁶ BITTENCOURT FILHO, J., Matriz religiosa brasileira, p. 70-71. Segundo Bittencourt Filho, a religiosidade matricial brasileira é composta por experiências com o Sagrado que “têm como base crenças mágicas, utilitaristas, e imediatistas, na estreita do individualismo colonizador (...)”. Conforme destacado no capítulo anterior, as igrejas neopentecostais e as influenciadas por elas tiveram sucesso e adesão do senso comum por se comprometerem com a matriz religiosa brasileira. Destaca-se que esta relação também pode ser percebida no Movimento Carismático Católico (BITTENCOURT FILHO, J., Matriz religiosa brasileira, p. 77-81).

¹²⁷ COX, H., The Future of Faith, p. 5-14.

¹²⁸ SHELDRAKE, P., A Brief History of Spirituality, p. 1-2. Como “*lifestyle spirituality*”, Sheldrake aponta para o fomento do consumismo em torno do tema. Esta gira em torno de propostas de estilos de vida que vão do *fitness* à vida saudável e bem-estar holístico.

Como vislumbrado no capítulo anterior, espiritualidade é entendida, nesta pesquisa, como a forma subjetiva na qual o ser humano se apropria de crenças sobre Deus e como as expressa em seu cotidiano. Neste sentido, é espiritualidade religiosa e encarnada, isto é, uma espiritualidade que se percebe na vivência da fé.¹²⁹ Trata-se da relação com Deus que não termina com o amém da oração, que não busca somente a cura do espírito e que não permite a espera passiva de uma salvação eterna no além sem a busca pela instauração do Reino de Deus nessa terra.¹³⁰ Pois, como destaca Dias, “a justiça, a paz e o amor precisam apresentar-se na vida cristã não mediante verbalizações inconsequentes, mas encarnados na experiência de comunidades vivas inseridas autenticamente na vida das pessoas”.¹³¹

Esta espiritualidade é fundada na pessoa de Jesus Cristo, por isso é fundamento para toda pessoa humana.¹³² Fernandéz, ao tratar espiritualidade como dinamismo do amor infundido pelo Espírito Santo, destaca:

Todo trabalho do homem no mundo – desde o trabalho manual a qualquer atividade evangelizadora – pode ser impregnada desse dinamismo e assim tornada realidade plenamente espiritual. É a espiritualidade que São Paulo exprimia como ‘viver

¹²⁹ Jon Sobrino entende que a busca por espiritualidade, esta enquanto vida com o espírito de Jesus, não poderia ser distanciada de uma vida histórica, pois é na vida “real” que a vida espiritual é manifesta. É ao encarnar a realidade em que se está inserido que se pode perceber a proposta espiritual de transformação social do Reino de Deus (SOBRINO, J., *Espiritualidade da Libertação*, p. 10-12).

¹³⁰ FERNANDÉZ, V. M., *Teologia espiritual encarnada*, p. 15-27. Para Fernandéz, a espiritualidade se dá na ação. Por isso, espiritualidade não poderia ser entendida como conjunto de exercícios particulares, como algo simplesmente da subjetividade vivida pelo crente ou como relação de intimidade com Deus. Veja também CASTILLO, J. M., *Espiritualidade para insatisfeitos*, p. 27. Segundo Castillo: “A entrega ao trabalho pelo Reino de Deus, à luta para ir realizando-o neste mundo, em nossa sociedade, tudo isso é um princípio estrutural fundamental da espiritualidade cristã. Desse modo, a espiritualidade é libertada do subjetivismo intimista e do perigo do egocentrismo enrustido que muitas vezes a viciou. Nessa perspectiva, é importante tomar consciência de que o projeto do Reino de Deus, antes de ser um projeto de atividade pastoral, é um projeto de humanização das pessoas, um projeto de vida e de felicidade para todos os que sofrem. E assim é o projeto básico da espiritualidade dos cristãos”.

¹³¹ DIAS, Z. M., *Discussão sobre a igreja*, p. 73-74.

¹³² Cabe destacar que, segundo Pagola, ao propor uma *aproximação* entre o Jesus histórico e o Cristo da fé, Jesus aparece como uma personagem histórica preocupada e comprometida com a realidade terrena, com as mazelas do povo que o conforma e que, aliás, nunca deixa de se identificar como parte. Entende que quando Jesus afirma que “é chegado o Reino de Deus”, essa afirmação não seria tão subjetiva quanto se tem pregado. Ele identifica esse posicionamento central da vinda de Jesus como uma proposta de transformação que abrange a totalidade da vida e das pessoas (PAGOLA, J. A., *Jesus*, p. 122.). Contudo, o entendimento da concepção de um Reino de Deus para o presente não deve anular a expectativa do Reino de Deus da plenitude futura. Isso porque se, por um lado, o Reino já veio, isto é, se já foi instaurado no “agora” da plenitude do tempo, ainda que em meio à ambiguidade da história humana, por outro o tempo vindouro onde toda injustiça será ceifada pelo Deus da glória ainda não chegou. Por mais que a ênfase na radicalidade histórica do anúncio do Reino precise ser mantida em contraposição a todo escapismo e dualismo individualista, é necessário preservar a tensão dialética entre “o já e o ainda não”, isto é, o horizonte de sentido da ação messiânica de Jesus Cristo, o Libertador, e a expectativa escatológica para qual sua vida e morte apontam (GARCIA RUBIO, A., *O encontro com Jesus Cristo vivo*, p. 49).

segundo o Espírito' (Rm 8,24), que transfigura as opções, a atividade e as relações humanas.¹³³

A espiritualidade encarnada é integral e integradora, na qual não há espaço para dualismos de qualquer natureza (corpo e espírito; sagrado e profano; individual e social; membro da igreja e cidadão do mundo). Antes o contrário, tudo aquilo que a humanidade propriamente é em sua existência concreta interessa e diz respeito à espiritualidade encarnada.¹³⁴ Um viver no Espírito, levando em conta a espiritualidade, não é um projeto de *fuga mundis* para alcançar uma vida puramente *espiritual*.¹³⁵ É exatamente o contrário: é colocar-se em contato com o outro, ir ao encontro enquanto um comissionado para tal.¹³⁶ Por ser espiritualidade fundamentada na vida do Cristo, é a radicalidade da vida e anúncio de Jesus que deve ser seu centro, e não a igreja.

Entretanto, alguns ambientes dogmático-institucionais parecem ter um grande potencial em arrefecer o pleno viver da fé cristã, pois oferecem propostas de espiritualidades que não coadunam com o referencial do Cristo, o Deus que se fez carne. Suas mensagens apresentam aspectos que estão em oposição aos supracitados, dentre os quais, destacam-se: 1) o dualismo antropológico, sobretudo entre a vida espiritual e carnal. A insistência em enxergar a vida por lentes dualistas fomenta o desenvolvimento dos próximos aspectos; 2) a concepção restrita de missão da igreja. Esta precisa ser entendida de maneira diferente, mais abrangente, para além do conversionismo; 3) e o eclesiocentrismo. Este deve ser descontinuado, se o centro da igreja é o Cristo. Dessa forma, para o entendimento destas questões, e tantas mais que possam vir a surgir, faz-se necessário uma hermenêutica bíblica contextualizada à realidade vivida. Caso contrário, o anúncio da mensagem evangélica se tornaria irrelevante para aquele que o escuta.¹³⁷

¹³³ FERNANDÉZ, V. M., Teologia espiritual encarnada, p. 18.

¹³⁴ CASTILLO, J. M., Espiritualidade para insatisfeitos, p. 17-18.

¹³⁵ SHELDRAKE, P., Teologia e espiritualidade, p. 76-77. Até épocas recentes, a palavra espiritualidade era utilizada para se referir as várias formas de vida monástica e clerical. Enfatiza-se a proposta de vida das pessoas que viviam separadas do mundo buscando uma "vida de perfeição".

¹³⁶ CASTILLO, J. M., Espiritualidade para insatisfeitos, p. 45. Castillo defende que o centro da espiritualidade está na vida: "na defesa da vida dos seres humanos, no respeito à vida, na dignidade da vida e até no deleite e na fruição da vida para todos (na medida em que isso é possível), não somente para alguns".

¹³⁷ SHELDRAKE, P., Teologia e espiritualidade, p. 235-241. Sheldrake, em suas reflexões conclusivas, aponta para uma necessidade que a tradição cristã possui de buscar uma nova linguagem. Esta deve reconhecer suas limitações, dado o pluralismo religioso, e, igualmente, seu papel profético, apresentando-se como proposta de transformação do mundo baseada em sua espiritualidade. De igual modo, Zwinglio Mota Dias acredita que ainda há relevância na fé cristã. No entanto, para que essa relevância seja experienciada, Deus precisa ser entendido como o

Sobre essa forma a-histórica de ver e viver a proposta de Jesus Cristo, Zwinglio Mota Dias destaca:

Esta visão etérea do Reino, sem raízes em nossa história, fazendo com que alimentemos falsas esperanças, nos leva à rejeição do mundo, tal como nos é dado a conhecer, em nome de um Reino de Deus separado e estranho por completo à realidade humana que conhecemos. Passamos a considerar o mundo não como “teatro da glória de Deus”, como afirmava o reformador J. Calvino, mas como arena de Satanás. Este processo de deformação da visão bíblica pode ser considerado como uma manifestação de “desencarnação” do Evangelho, uma falsa espiritualização da vida, fenômeno, por sinal, muito comum em certos meios ditos evangélicos.¹³⁸

Como proposta contributiva da pesquisa, cada um dos pontos de inconformidades destacados será analisado em específico na sequência. Em cada ponto serão apontadas breves definições e origens da questão, possível caminho de avanço para que a espiritualidade possa ser encarnada em sua relação com a realidade brasileira contemporânea. Longe de ser uma proposta que busque afastamento das tradições de fé cristãs, aqui se entende que a espiritualidade não pode abrir mão de crenças fundamentais.¹³⁹ Antes, ela deve atuar como uma centelha que pretende reacender conceitos que deveriam ser comuns às diferentes confissões que se autoidentificam como cristãs.¹⁴⁰

3.1. Superação do dualismo antropológico

Quando Jesus acabou de dar instruções a seus doze discípulos, partiu dali para ensinar e pregar na cidade deles. João, ouvindo falar, na prisão, a respeito das obras de Cristo, enviou-lhe alguns dos seus discípulos para lhe perguntarem: “És tu aquele que há de vir, ou devemos esperar outro?” Jesus respondeu-lhes: “Ide contar a João o que ouvís e vedes: os cegos recuperaram a vista, os coxos andam, os leprosos são purificados e os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e os pobres são evangelizados. E bem-aventurado aquele que não se escandalizar por causa de mim!” (Mt 11,1-6)

Libertador. De acordo com Dias, a imagem de um Deus Libertador irrompe a partir de leituras bíblicas esquecidas que enfatizam um Deus preocupado com a liberdade, justiça e demais atributos que valorizam a integralidade do ser humano (DIAS, Z. M., Discussão sobre a igreja, p. 41-45).

¹³⁸ DIAS, Z. M., Discussão sobre a igreja, p. 62.

¹³⁹ SHELDRAKE, P., Teologia e espiritualidade, p. 80-84.

¹⁴⁰ Como poderá ser observado, cada aspecto foi abordado em um subcapítulo para melhor compreensão e análise. Em termos práticos, porém, ambos estão relacionados entre si. Reitera-se que a proposta poderia ser contributiva para toda igreja cristã. Não obstante, o olhar do autor passa por lentes protestantes – o que implica dizer que esta proposta, ainda que em diálogo com diferentes autores e diferentes confissões, está em perspectiva protestante. Dito isto, destaca-se que os tópicos que se seguem não têm a pretensão de encerrar as discussões, como também não são uma definição daquilo que cada confissão de fé deveria ou não deixar de fazer. Uma vez mais, trata-se de aspectos propostos para se somarem às diversas *práxis* religiosas cristãs, e não o oposto.

A necessidade de superar o dualismo antropológico, ao se tratar de espiritualidade, se dá pela própria etimologia da palavra. Espiritualidade foi pensada durante séculos como o oposto à corporeidade. Não era um termo muito empregado na história da igreja, mas sua utilização foi sempre em contexto de diferenciação entre as coisas da “animalidade” ou “sensualidade” e as coisas do espírito. Este pensamento refletia a oposição entre o que era entendido como divino e o que era humano. Até um passado recente, a igreja ainda defendia esta forma de pensar¹⁴¹ – talvez este seja o motivo pelo qual ainda hoje se acredite que tal dualismo não tenha sido superado. De acordo com García Rubio, “seria dar provas de grande ingenuidade” pensar o contrário.¹⁴²

3.1.1. Definição do dualismo e suas origens

Os que creem que o espiritual é o que está em oposição à carne defendem que a espiritualidade é o oposto do deleite humano e que, para buscá-la, é preciso abrir mão de ser feliz e renunciar parte de si.

Contudo, o dualismo antropológico não nasce com o termo espiritualidade. A espiritualidade foi, antes, elucubrada em contexto de visão dicotômica. Tal visão remonta à história da humanidade. É em Platão que o dualismo é formulado teoricamente no campo filosófico, sendo que sua visão possui grande influência sobre a civilização ocidental. De forma muito genérica, poderíamos dizer que no pensamento platônico e neoplatônico foi estabelecida um dualismo entre coisa e ideia, mundo sensível e mundo divino. Precisamente essa cosmovisão dualista, influenciou de forma pervasiva, como bem demonstra a história do pensamento cristão, a concepção cristã teológica, antropológica e cosmológica.¹⁴³

O pensamento antropológico descartiano também exerceu influência sobre a reflexão da cristandade. Em síntese, Descartes formulou uma visão dualista que tornara a forma de pensar, característica do espírito, e a vida biológica, máquina do corpo, em substâncias radicalmente separadas e que somente se relacionam entre si de maneira extrínseca. Formulou-se, então, a concepção de individualismo moderno, que, para muitos pensadores contemporâneos, sustenta as ideias

¹⁴¹ CASTILLO, J. M., *Espiritualidade para insatisfeitos*, p. 11-14.

¹⁴² GARCÍA RUBIO, A., *Unidade na pluralidade*, p. 75.

¹⁴³ GARCÍA RUBIO, A., *Unidade na pluralidade*, p. 76-79.

totalitárias de opressão e de separação da pessoa humana e da natureza. Com Descartes é estabelecido, igualmente, o divórcio entre fé e razão.¹⁴⁴

Ainda que a igreja não tenha aceitado um dualismo que considerasse o corpo e a matéria como intrinsecamente maus, ela não conseguiu evitar que esse pensamento dualista se infiltrasse na vida cristã. Relações dicotômicas de oposição-exclusão passam a fazer parte da igreja. Na medida em que a alma, o espírito e a consciência passam a ser tidos com maior apreço, a matéria e o corpo são desvalorizados. García Rubio entende que toda a reflexão cristã foi afetada, em maior ou menor grau, por essa visão antropológica dualista.¹⁴⁵

Ao se analisar as Escrituras, é possível perceber que o ser humano nunca é chamado a viver sua salvação de maneira exclusivamente espiritualizada ou de uma forma “pós-natural” – na medida em que o emprego da palavra “natural” é, em todo o caso, possível. O homem e a mulher são descritos como seres integrais, dotados de diferentes dimensões, mas com unidade entre elas. Conforme destacado, através da infiltração da filosofia dualista greco-romana, a salvação passa a ser pensada como somente da alma e não mais da totalidade do ser, gerando um empobrecimento da visão cristã.¹⁴⁶ Como consequência deste dualismo espiritualista, que tende a valorizar as coisas supranaturais em detrimento das ditas coisas da carne, o empobrecimento do relacionamento com Deus é percebido. Isso afeta o modo da relação intersubjetiva, pois não há comunicação *real* com o próximo quando o corpo é desprezado.¹⁴⁷

Sob influência deste dualismo, a cosmovisão cristã, que afirma “não pertencer a este mundo”, encontrou um sustentáculo. Ou seja, sobre a base de uma visão de mundo dualista, a comunidade cristã, já na intenção de afirmar a exclusividade de seu relacionamento com Deus, termina por negar a realidade da vida e a cultura em que se encontra inserida. O fiel tem convicção de que seguir a Deus é abrir mão da vida, pois é como se Deus exigisse isso dele.¹⁴⁸

¹⁴⁴ GARCÍA RUBIO, A., Unidade na pluralidade, p. 80.

¹⁴⁵ GARCÍA RUBIO, A., Unidade na pluralidade, p. 80-82. Destaca-se a ênfase no Jesus divino em detrimento do humano.

¹⁴⁶ GARCÍA RUBIO, A., Unidade na pluralidade, p. 274-275.

¹⁴⁷ GARCÍA RUBIO, A., Unidade na pluralidade, p. 284.

¹⁴⁸ VENANCIO, S., *Ecclesia semper reformada est*, p. 89-91.

3.1.2. Caminho de superação

A superação do dualismo antropológico passa pelo entendimento que, valendo-se da antropologia helênica, o “corpo” e a “alma” expressam a dualidade que constitui o ser humano. Vive-se no mundo material, mas não se reduz à matéria – assim como o ser humano não poderia ser reduzido ao espiritual, mesmo que também seja espírito. Espírito e matéria integram o ser humano, onde a dualidade não precisa se tornar dualismo. Ambos os aspectos são constitutivos do ser humano e não devem ser colocados numa tensão de oposição-exclusão, pois estão em relação e, desta forma, constituem o ser.¹⁴⁹ É em sua humanidade que o homem exerce sua espiritualidade.¹⁵⁰

García Rubio é enfático ao apontar que a superação do dualismo só acontece na inversão de polos para uma relação de *integração-inclusão* entre a totalidade do ser humano. O ser humano deveria ser compreendido de maneira holística e, holisticamente, corpo e espírito têm funções próprias de igual importância. Estas funções não podem ser substituídas.¹⁵¹ Sobre isso, o autor destaca:

A pessoa real e concreta é encarnada. A imanência e a transcendência pessoais se dão na corporeidade. Esta, tanto quanto a espiritualidade, constitui uma dimensão da pessoa humana. A partir da experiência unitária da pessoa integram-se corporeidade e espiritualidade superando-se, assim, o dualismo, sem, por isso, sacrificar as diferenças existentes entre estas duas dimensões do ser humano. Novamente, relação de integração-inclusão, respeitando as diferenças.¹⁵²

O ser humano se compõe de maneira unitária, e são as diferenças constitutivas, a saber, a supracitada dualidade essencial, que conformam sua unidade e integralidade. Tanto a unidade como a dualidade devem ser ressaltadas para que a pessoa experimente a unidade básica sem sacrificar a dualidade que a compõe.¹⁵³ Por isso, ser espiritual ou exercer sua espiritualidade, em última análise, seria ser humano em suas máximas possibilidades, inclusive nas ambiguidades existenciais.¹⁵⁴ Não obstante, corpo e alma não devem ser entendidos como se fossem duas partes do ser humano. O ser humano não *tem* um corpo, mas *é* corpo. Por outro lado, o homem também é alma. Não são, portanto, dois seres que se

¹⁴⁹ GARCÍA RUBIO, A., Unidade na pluralidade, p. 275.

¹⁵⁰ ROCHA, A., Antropologia como lócus da espiritualidade, p. 522.

¹⁵¹ GARCÍA RUBIO, A., Unidade na pluralidade, p. 85-87.

¹⁵² GARCÍA RUBIO, A., Unidade na pluralidade, p. 258.

¹⁵³ GARCÍA RUBIO, A., Unidade na pluralidade, p. 278-279.

¹⁵⁴ ROCHA, A., Antropologia como lócus da espiritualidade, p. 523.

justapõem. Antes, alma e corpo são princípios fundamentais e essenciais da estrutura unitária que é o ser humano.¹⁵⁵

3.1.3. Superação na realidade cristã brasileira

Em contexto latino-americano, em geral, as pistas para a superação do dualismo na igreja apontam para o compromisso com a libertação integral do ser humano, tanto em nível estrutural quanto pessoal. Não obstante certo contato com marginalizados e empobrecidos, a ordem natural da cristandade é buscar a conversão destes, para só a partir de então fornecer assistência ou não, uma vez que a ênfase se encontra na preocupação com a salvação da alma. No entanto, sem uma plena valorização de todos os aspectos da condição humana, as pessoas são reduzidas e têm sua corporeidade anulada ou diminuída.¹⁵⁶

A mensagem de salvação proclamada pela igreja, marcada como é por sua ênfase na redenção de um espírito desprovido de corpo, desencarnado, reflete não só o dualismo em relação à centralidade na salvação da alma em detrimento da corporeidade, como também revela o dualismo no entendimento de Jesus enquanto Cristo. Sobre isto, destaca Rubem Alves:

Na situação da conversão, não se coloca diante do possível converso o Cristo filosófico ou mestre de moral. Não se coloca, também, à sua frente, o Jesus histórico, isto é, o Jesus humano, que ‘andou entre nós’. O que importa é outro Cristo, o Cristo que se constitui num *centro cósmico de poder de cura*, o Cristo *Salvador*, que resolve o problema ontológico da culpa.¹⁵⁷

Abordagens como estas desprezam um princípio basilar para a fé cristã: Deus se fez carne. É através dessa carne que a salvação chega à humanidade e através dessa carne que a humanidade se achega a Deus. A humanidade, por sua vez, tem

¹⁵⁵ GARCÍA RUBIO, A., Unidade na pluralidade, p. 283-284. Como destaca García Rubio, a unidade no ser humano não anula sua dualidade, seja na relação espiritualidade-corporeidade ou vice-versa. Na verdade, a espiritualidade e a corporeidade do homem têm a sua pluralidade em sua unidade e sua unidade em sua pluralidade.

¹⁵⁶ GARCÍA RUBIO, A., Unidade na pluralidade, p. 287-288.

¹⁵⁷ ALVES, R., Religião e Repressão, p. 86. Rubem Alves, ao sistematizar o protestantismo no Brasil, defende sua tese na busca por descrever os temas do discurso protestante, sua visão de mundo e compreensão do homem. Vale-se, então, do referencial teórico weberiano de tipo ideal para cunhar o Protestantismo da Reta Doutrina (PRD). Entre as características do PRD de Alves, destaca-se que a condição para a permanência do fiel na comunidade eclesial é a concordância com uma série de formulações doutrinárias, tidas como expressões da verdade, que precisam ser afirmadas sem quaisquer dúvidas. A citação está dentro deste contexto, contudo no que diz respeito ao dualismo apresentado, bem como outros elementos que serão apresentados mais adiante, diferentes setores do cristianismo hodierno – tanto em meio protestante como católico – ainda parecem refletir esse mesmo pensamento.

sua carne ressignificada. É nela que o homem vive a mensagem e nela que ele se volta para o próximo, para assim compor o corpo de Cristo.¹⁵⁸

Neste sentido, a mensagem cristã só se torna relevante, isto é, comprometida com a realidade ético-social e próxima às questões de discussão hodiernas, se a superação do dualismo antropológico passar pela integralidade da mensagem de quem foi o Cristo, por um lado, e por sua proposta holística de salvação para o ser humano em sua completude, por outro.

A proposta de religiosidade neopentecostal e das denominações influenciadas por ela, conforme visto no capítulo anterior, em um primeiro olhar, parece ter superado o dualismo, posto que a ênfase da mensagem na felicidade para o aqui e agora demonstra a superação de uma expectativa de salvação que se preocupa somente com o além. Contudo, sua mensagem é carregada de um dualismo de exacerbada guerra espiritual, onde todos os males sociais e individuais são atribuídos a demônios.¹⁵⁹ Assim, entende-se que esta proposta é a de uma “espiritualidade profundamente individualizada e voltada para as manifestações emocionais com evidente recusa da racionalidade filosófica”.¹⁶⁰ Deste modo, impregnada por outros tipos de dualismo antropológico, marcados pela relação de oposição-exclusão (indivíduo e sociedade, fé e razão, por exemplo), a espiritualidade neopentecostal se distancia demasiadamente da proposta de espiritualidade do Cristo.

3.2. Mudança de paradigma na missiologia

Os onze discípulos caminharam para a Galileia, à montanha que Jesus lhes determinara. Ao vê-lo, prostaram-se diante dele. Alguns, porém, duvidaram. Jesus, aproximando-se deles, falou: “Todo poder foi me dado no céu e sobre a terra. Ide, portanto, e fazei que todas as nações se tornem discípulos, batizando-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo e ensinando-as a observar tudo quanto vos ordenei. E eis que eu estou convosco todos os dias, até a consumação dos séculos!” (Mateus 28:16-20)

Com a superação do dualismo antropológico, observa-se, por conseguinte, a necessidade de mudança na forma de entender a missão da igreja, para que, de igual modo, seja possível vislumbrar uma espiritualidade encarnada. Para tanto, a

¹⁵⁸ GESCHÉ, A., A invenção cristã do corpo, p. 38-55.

¹⁵⁹ MARIANO, R., Neopentecostais, p. 112-116.

¹⁶⁰ DIAS, Z. M., A reinvenção do protestantismo reformado no Brasil, p. 315.

compreensão de missão incorporada pelas igrejas precisa deixar de ser tão somente evangelismo. Além disso, também o evangelismo precisa deixar de ser entendido como um projeto de cristianização da sociedade que busca uma salvação unilateral da alma.¹⁶¹ Somente dessa forma a igreja poderá entender seu papel como promotora do Reino de Deus. O anúncio do Reino traz consigo sempre e necessariamente uma proposta de justiça, alteridade e responsabilidade social.

3.2.1. Aplicações do termo

A palavra missão, em contexto cristão, teve sua primeira aplicação em sentido explicativo da doutrina da Trindade e assim permaneceu até o século XVI. Enquanto difusão da fé cristã para pessoas, os jesuítas foram os que iniciaram a utilização do termo com a expansão colonial do mundo ocidental. Até a década de 1950, seu uso ainda girava em torno desse mesmo significado. Referia-se por missão o envio de missionários, as atividades empreendidas por eles, o seu local de atuação, etc.¹⁶²

As questões trazidas com o avanço da ciência e da secularização, a fé sendo vista como irrelevante para os problemas modernos, a descristianização tanto na Europa quanto na América do Norte etc., apontam para uma crise que diz respeito ao cristianismo como um todo – e, de maneira ainda mais profunda, à missão da igreja. É necessário um novo entendimento no fazer missiológico da igreja que abarque as situações atuais.¹⁶³ Não obstante a necessidade de ressignificar a atividade missiológica, a qual, segundo David Bosch, já passou por mudanças em sua forma de compreensão anteriormente, um delineamento do que é missão e o que deixa de ser jamais deveria ser arrogado nem pelas igrejas nem por seus teólogos. Para que não se encaixe em predileções de quem as exerce, a atividade missionária deve permanecer, enquanto tal, indefinida – mesmo que conceitos e delineações sejam, para todos os fins, indispensáveis. A missiologia deve pressupor que sua gênese se encontra na ação redentora de Deus na história, ou melhor, ela deve assumir que seu ponto de partida é prerrogativa de um Deus que, de uma forma

¹⁶¹ OLIVEIRA, D. M., Notas sobre pluralismo, diálogo inter-religioso e missão, p. 328-329. Segundo Oliveira a evangelização é a proposta de vida a partir da aceitação da salvação em Cristo, porém a cristianização é um projeto de poder presente em alguns programas missionários.

¹⁶² BOSCH, D. J., Missão transformadora, p. 17-18.

¹⁶³ BOSCH, D. J., Missão transformadora, p. 19-21.

livre, decide comunicar-se com sua criação. Em outras palavras, a missiologia deve pressupor que ela é, antes de qualquer coisa, uma iniciativa divina, isto é, *missio Dei*.¹⁶⁴

Bosch, valendo-se das subdivisões de Hans Küng, que analisa histórica e teologicamente todo cristianismo em seis grandes épocas, ou paradigmas, observa o que significou a missão da igreja nos diferentes blocos. Os paradigmas são: o apocalíptico do cristianismo primitivo, o helenístico do período da patrística, o católico-romano medieval, o protestante, o moderno do iluminismo e o ecumênico emergente.¹⁶⁵

3.2.2.

A necessária mudança de paradigma

Com os desdobramentos da era moderna, tidos por Bosch como sinais do fim da modernidade, outros pressupostos se anunciam e colocam em xeque os estabelecidos anteriormente, suscitando um novo fazer teológico que responda às demandas hodiernas. Dentre estas demandas, destacam-se: a perda de posição do cristianismo como dominante no ocidente, não cabendo mais um discurso de religião superior às demais, inclusive entre os próprios cristãos; as teologias europeias não são vistas como superiores; a contestação de estruturas de exploração e opressão, como racismo e sexismo, por exemplo; a contestação da ideia de progresso tecnológico; a consciência ecológica; além de outros, como a necessidade de se buscar a paz mundial, como nunca antes na história, devido à capacidade nuclear de dizimar toda a espécie humana do planeta sob domínio de alguns países etc.¹⁶⁶

Compete dizer que um paradigma não é superado de maneira abrupta e que, em diferentes contextos, dois paradigmas podem ser observados concomitantemente em uma mesma cultura. Neste sentido, o novo paradigma ainda parece emergindo e, portanto, não é claro o contorno final que assumirá.¹⁶⁷

¹⁶⁴ BOSCH, D. J., *Missão transformadora*, p. 23-29.

¹⁶⁵ BOSCH, D. J., *Missão transformadora*, p. 227-235. Cabe destacar que a proposta de Küng, que Bosch faz uso em sua missiologia, na verdade é baseada na teoria dos paradigmas de Thomas Kuhn. Cada um dos períodos sugeridos por Küng aponta para uma compreensão diferente da fé cristã. Bosch destaca que o surgimento de um paradigma não anula o anterior. Antes, ambos podem coexistir, pois não são mudanças abruptas. A obra em questão analisa as nuances de cada paradigma. Por limitação da pesquisa, nos concentraremos apenas no paradigma ecumênico emergente.

¹⁶⁶ BOSCH, D. J., *Missão transformadora*, p. 235-237.

¹⁶⁷ BOSCH, D. J., *Missão transformadora*, p. 419.

A compreensão de missão de Deus para a igreja neste novo paradigma deverá abordar diferentes pontos integrais e indivisíveis entre si, ainda que, conforme observado, sem a pretensão de enclausurá-la em definições rígidas, e observando-se o fato de que é um paradigma emergente. Dentre tais pontos, destaca-se o alargamento do conceito de salvação, uma vez que a missiologia está diretamente ligada à soteriologia.¹⁶⁸

O engajamento missionário cristão era movido pelo desejo de mediar a salvação para todos. Com o paradigma moderno do iluminismo nasce a crítica sobre uma salvação eterna no além. Esta passa a ser tomada como uma compreensão anacrônica e também como um atestado de infantilidade da humanidade. A salvação foi percebida mais como um estágio de libertação da exploração e injustiças que como a certeza de uma redenção no “celeste porvir”. Isto agregou um dinamismo maior à compreensão de salvação, mas, em última análise, tornou a fé no Cristo virtualmente desnecessária. Assim, um entendimento de salvação em sua integralidade se faz necessário. Não há espaço para uma retomada às interpretações clássicas de salvação dos paradigmas anteriores, pois é missão da igreja agir para contribuir com medidas que findem o sofrimento no agora, mas sem abandonar a certeza de que um dia Deus virá e enxugará toda lágrima.¹⁶⁹

Outrossim, a busca por justiça social não pode ser divorciada da evangelização, ainda que precisem ser vistas como coisas distintas, o que nas diferentes realidades cristãs têm se observado em extremos. Enquanto em círculos fundamentalistas uma compreensão de evangelização é tomada com absoluta primazia, compreensão esta que tende a diminuir a ação social e política por parte das igrejas, movimentos modernos buscam somente a libertação sociopolítica de estruturas de opressões, o que, por vezes, tende a obliterar a transcendência do Reino.¹⁷⁰ Neste sentido, se por um lado a atividade evangelística não pode ser confundida com projeto de poder, como numa busca por conversão de massas e

¹⁶⁸ Como explicitado, os subcapítulos estão relacionados e outros pontos fundamentais para a compreensão da mudança de paradigma na missiologia são apresentados nos subcapítulos seguintes. Quer seja a superação do eclesiocentrismo, fundamental para a ideia ecumênica, que inclusive leva o nome do paradigma emergente, quer seja a contextualização da mensagem proposta, importante para inculturação e derrocada do colonialismo, ambos também têm suas contribuições para uma nova compreensão da missão de Deus para igreja e vice-versa. Convém destacar que, seguindo o modelo de Bosch, outros pontos são levantados. No entanto, estes não estão relacionados à espiritualidade encarnada, proposta norteadora de nossa pesquisa (para uma análise de todos os pontos, veja BOSCH, D., *Missão transformadora*).

¹⁶⁹ BOSCH, D. J., *Missão transformadora*, p. 470-480.

¹⁷⁰ BOSCH, D. J., *Missão transformadora*, p. 480-488.

cristianização da sociedade¹⁷¹, por outro a igreja jamais deve se esquecer que sua práxis deve assumir a e se orientar pela opção preferencial de Deus pelos pobres.¹⁷²

A missão no paradigma atual parece buscar por certo equilíbrio. A esperança não pode ser reduzida tão somente ao evento da parúsia, em sentido de escatologização vindoura da missão, pois os problemas desse mundo seriam negligenciados. A dimensão teleológico-simbólica que aponta para o transcendente futuro também não deve ser excluída, pois privaria as pessoas do sentido último que fundamentalmente orienta a vida humana no mundo. A escatologia para a missão precisa estar voltada, concomitantemente, para o futuro e orientada para o aqui e agora.¹⁷³ Nas palavras de Moltmann, principal expoente da teologia da esperança,

muito mais significativo é apresentar a esperança como o fundamento e a mola mestra do pensamento teológico em geral e introduzir as perspectivas escatológicas nas afirmações sobre a revelação de Deus, sobre a ressurreição de Cristo, sobre a missão da fé e sobre a história.¹⁷⁴

Neste sentido, Moltmann destaca que a escatologia não deve ser o fim da teologia, mas seu princípio. É a partir da meta futura que as construções teológicas devem ser desenvolvidas. Deve se aguardar o cumprimento das promessas, mas não de forma passiva, pois em esperança o futuro já está agindo no presente.¹⁷⁵

Entretanto, segundo Dias, ainda que a esperança possa estar presente nesse tempo e cada vez mais ter se intensificado, seja em âmbito religioso ou não – o que é possível observar através das lutas por direitos iguais e melhores condições de vida etc. –, muitas pessoas têm perdido a esperança, por não conseguirem ver possibilidade de futuro nas condições desumanas de vida que lhe são impostas.¹⁷⁶

Ele afirma:

A comunidade de fé só alcançará seu objetivo, e então poderá com propriedade se chamar-se assim, na medida em que viver na esperança de realizar o Reino de Deus na sua experiência cotidiana. Toda comunidade que perder esta perspectiva se equivocará quanto a sua natureza e missão. Poderá vir a ser tudo menos a

¹⁷¹ BOSCH, D. J., *Missão transformadora*, p. 496. Sobre definição de evangelismo, este tema recebe enfoque específico no capítulo seguinte.

¹⁷² BOSCH, D. J., *Missão transformadora*, p. 520-523; cabe destacar que, segundo Boff, não há motivos para um divórcio entre o compromisso político e a fé, pois a preocupação social surge da própria reflexão da fé que exige a libertação (BOFF, L., *Igreja*, p. 25).

¹⁷³ BOSCH, D. J., *Missão transformadora*, p. 606.

¹⁷⁴ MOLTSMANN, J., *Teologia da esperança*, p. 34.

¹⁷⁵ MOLTSMANN, J., *Teologia da esperança*, p. 31-32.

¹⁷⁶ DIAS, Z. M., *Discussão sobre a igreja*, p. 71-74.

comunidade de fé que tem sua vida determinada pela esperança que brota das promessas de Jesus.¹⁷⁷

Enfim, o papel da missiologia, hoje, precisa ser o de contextualizar a relação entre Deus, o mundo de Deus e a igreja de Deus, isto é, ela deve constituir uma relação entre o que se entende como a origem divina da missão e a práxis hodierna.¹⁷⁸ Como consequência, cada cristão deve buscar a antecipação do futuro de Cristo, conforme suas possibilidades, em ações libertadoras que rompam com quaisquer círculos viciosos de desumanização e morte.¹⁷⁹

3.2.3.

A missão no Brasil e o novo paradigma

A igreja brasileira, de maneira geral, parece já ter superado o conceito de missão somente como prática de evangelização e conversionismo. Quer seja nos diferentes rostos do protestantismo,¹⁸⁰ quer seja no catolicismo e demais seguimentos cristãos, a ação social pode ser percebida no agir de distintas comunidades. Em tempos de pandemia da COVID-19 e em situações limites anteriores, o engajamento social por parte de diferentes grupos de cristãos sempre pode ser notado. Desde projetos para população carcerária até a capelania hospitalar, de ações no tratamento à dependência química ao cuidado de crianças em vulnerabilidade social, distintas comunidades cristãs desempenham um papel que não pode ser ignorado – ainda que os interesses e agendas ideológicas que impulsionam tais ações possam, muitas das vezes, ser questionados.¹⁸¹

Contudo, muito desse fazer missiológico aparenta ainda estar no contexto de outro paradigma que não o vigente, pois a evangelização proselitista é sobreposta à realidade da ação social.¹⁸² De igual modo, a ação social também é utilizada como

¹⁷⁷ DIAS, Z. M., Discussão sobre a igreja, p. 70.

¹⁷⁸ BOSCH, D. J., Missão transformadora, p. 593.

¹⁷⁹ MOLTSMANN, J., O Deus crucificado, p.406-414.

¹⁸⁰ Rostos é o tipo ideal utilizada por Míguez Bonino para a análise do protestantismo latino-americano, conforme apontamos no capítulo 2.

¹⁸¹ BARRETO JÚNIOR, R. C., Evangélicos e pobreza no Brasil, p. 63-64. Barreto Júnior destaca que por mais que o foco tenha sido a salvação da alma, as igrejas não têm ignorado o sofrimento do corpo. No entanto, segundo Cunha, “falta análise crítica em relação ao funcionamento da sociedade e às causas dos efeitos que eles procuram atingir” (CUNHA, M. N., Uma inspiração, uma esperança, p. 255-256).

¹⁸² BARRETO JÚNIOR, R. C., Evangélicos e pobreza no Brasil, p. 169-175. Barreto Júnior aponta para a ênfase no crescimento numérico em determinados grupos evangélicos. A compreensão da realidade social não fazia parte de sua missão e até hoje muitos grupos evangélicos têm como marca uma espiritualidade moralista, exclusivista e com simpatia à direita do espectro político. Sobre isto, Zwinglio Mota Dias destaca que, a partir da década de 1940, surgiam os fundamentalistas moderados

estratégia de *marketing* institucional religioso para construção de uma imagem positiva da comunidade de fé e, com isso, “alavancar seus resultados”.¹⁸³ Vale ressaltar que ações dessa índole não configuram, contudo, a totalidade. A encarnação da missão, tal como aqui se propõe a partir do tema da espiritualidade encarnada, já pode ser percebida na realidade da igreja brasileira, ainda que essa perspectiva encarnada permaneça atrelada à práxis de uma minoria de cristãos – e, no entanto, de uma minoria que se encontra em ascensão.¹⁸⁴

Talvez a transição de paradigma ainda esteja acontecendo lentamente por ser recente para a realidade da igreja brasileira. A mensagem da igreja focava na resolução individual dos problemas das pessoas, e acreditava-se que, assim, estas poderiam, então, transformar a sociedade.¹⁸⁵ A compreensão da realidade sociopolítica nacional em relação ao labor teológico não constituiu tema de preocupação no período anterior à década de 50 do século passado. Com o surgimento da teologia da libertação, quer seja em âmbito protestante, quer seja em âmbito católico, uma nova interface de preocupação teológica foi descortinada.¹⁸⁶ A busca por libertação fez a igreja lembrar que fé e vida são inseparáveis e que “há uma realidade social inescapável diante da qual todo fazer teológico precisa considerar”.¹⁸⁷

Um dos precursores do movimento por busca de libertação no Brasil foi o reverendo Richard Shaull, tanto para o catolicismo quanto para o protestantismo, como apresentado no capítulo anterior. Desde sua mocidade, Shaull entende que a ação de Deus abrange todos os aspectos da vida, sendo a igreja a responsável por tornar visível a ação do Reino de Deus de transformar esse mundo de injustiças.¹⁸⁸

e, em seguida, as agências missionárias paraeclesiais, de agenda marcada por esse neofundamentalismo, também chegam ao Brasil (DIAS, Z. M., *A reinvenção do protestantismo reformado no Brasil*, p. 12-144).

¹⁸³ CUNHA, M. N., *A explosão gospel*, p.51-58. Segundo Cunha, a ótica mercadológica em ambiente religioso pode ser percebida inclusive pela linguagem de mercado empregada nas igrejas e instituições eclesiais.

¹⁸⁴ A abertura ao entendimento do ser humano de maneira holística e ao engajamento para a promoção da transformação social já pode ser notado na prática de algumas comunidades de fé (BARRETO JÚNIOR, R. C., *Evangélicos e pobreza no Brasil*, p. 252-253).

¹⁸⁵ DIAS, Z. M., *Discussão sobre a igreja*, p. 81.

¹⁸⁶ BOSCH, D., *Missão transformadora*, p. 517-520. Segundo Bosch, a preocupação com a libertação já existia antes da Teologia da Libertação, porém não de forma a questionar macroestruturas sociais e políticas.

¹⁸⁷ BARRETO JÚNIOR, R. C., *Evangélicos e pobreza no Brasil*, p. 66.

¹⁸⁸ SHAULL, R., *Surpreendido pela graça*, p. 173. Shaull desenvolve sua *teologia da revolução*, influenciada pelos profetas veterotestamentários, pelas referências de Jesus ao Reino de Deus e por neo-ortodoxos, através de sua ênfase na escatologia e na transcendência radical de Deus. Para ele “*revolução* parecia servir melhor do que qualquer outro conceito para descrever o que afirmavam”

Além de sua importância para a teologia da libertação, em sentido ecumênico, os pensamentos de Shaull também influenciaram outros rostos do protestantismo que nutrem preocupação ético-social,¹⁸⁹ como, por exemplo, o próprio o evangelicalismo. Como tratado no capítulo anterior, parte dos evangelicais propõem uma teologia da missão da igreja mais contemporânea, ao tentar responder aos desafios levantados pela teologia da libertação e às questões contextuais que já não podiam mais ser ignoradas. Este movimento fica conhecido como Missão Integral. Ainda que apresente as limitações apresentadas no capítulo anterior, o movimento demonstra certo avanço, se comparado à maioria que insiste em permanecer no paradigma que ignora a ação salvífica de Deus para esta vida.¹⁹⁰

Então, uma espiritualidade que se quer encarnada deve ter um entendimento de missão que não se furte a responder aos desafios contextuais em cenário brasileiro, o qual se dá em realidade de morte e exclusão. Trata-se de uma espiritualidade de resistência, caracterizada pelo compromisso para com os que sofrem.¹⁹¹

De igual modo, Castillo entende que a espiritualidade encontrada no Evangelho nunca poderia ser compreendida como projeto dissociado de uma busca por dignidade e defesa da vida, pois este tem sua centralidade na alteridade.¹⁹² Destaca-se que não se trata da vida de um único indivíduo ou de um grupo em particular. A defesa da vida é de todos e o outro apontado é exatamente aquele que não se identifica como parte do grupo em questão.

(SHAULL, R., Surpreendido pela graça, p.196). Shaull, através de seu pensamento teológico, encontrou um tema em comum que facilitou a interação da fé cristã com a situação histórica de engajamento por transformação estrutural na América Latina, situação na qual cristãos também estavam inseridos (BARRETO JÚNIOR, *Evangélicos e pobreza no Brasil*, p. 115).

¹⁸⁹ BARRETO JÚNIOR, R. C., *Evangélicos e pobreza no Brasil*, p. 103-107.

¹⁹⁰ BARRETO JÚNIOR, R. C., *Evangélicos e pobreza no Brasil*, p. 177-184. Segundo Barreto Júnior, entre as limitações da Missão Integral, destacam-se: as práticas que não desafiam velhos paradigmas, as suas abordagens sem definições de marcos teóricos, etc. Todavia, o autor enxerga esse movimento com potencial para o desenvolvimento de uma ética social, haja vista as práticas evangelicais inclusivas que surgem a partir do movimento. Outrossim, segundo Ribeiro, ainda que com contradições institucionais, as espiritualidades influenciadas pelos movimentos de Missão Integral estão em sintonia com os principais aspectos da Reforma (RIBEIRO, C. O., *Espiritualidades plurais da reforma*, p. 350-351).

¹⁹¹ BARRETO JÚNIOR, R. C., *Evangélicos e pobreza no Brasil*, p. 251-252.

¹⁹² CASTILLO, J. M., *Espiritualidade para insatisfeitos*, p. 38.

3.3. Transposição do eclesiocentrismo

Respondeu-me, porém: “Basta-te a minha graça, pois é na fraqueza que a força manifesta todo o seu poder.” Por conseguinte, com todo o ânimo prefiro gloriar-me das minhas fraquezas, para que pouse sobre mim a força de Cristo. Por isto, me comprazo nas fraquezas, nos opróbrios, nas necessidades, nas perseguições, nas angústias por causa de Cristo. Pois quando sou fraco, então é que sou forte. (2 Coríntios 12:9)

Durante muito tempo vigorou a ideia de que a igreja deveria ter a última palavra sobre todos os assuntos da vida cotidiana. Alianças com poderes políticos e econômicos deturpavam seu verdadeiro significado. De contribuições para emancipação do ser humano à imposição de verdades, esta foi a realidade de muitas igrejas em diferentes períodos históricos – em todo o caso, sempre que ela, a igreja, buscou o poder. Estas ações perduraram e foram de tamanho impacto que até hoje estão no inconsciente coletivo de parte da humanidade. Contudo, atualmente e cada vez mais, é mister que a igreja entenda seu papel, rompendo com qualquer ideia eclesiocêntrica, para que possa oferecer símbolos que acompanhem as evoluções socioculturais da humanidade, sob risco de rejeição e perda de relevância social.¹⁹³

3.3.1. Raízes do problema

A igreja passou por um processo de transformação traumático para sua existência. Trata-se da passagem da vida espontânea e comunitária para a formalização de uma instituição que passa a ser normalizadora da vida. Foram momentos em que as normas e leis substituíram as expressões naturais da vida em comunidade. A submissão a Deus sincera e voluntária enrijece-se na obrigatoriedade.¹⁹⁴

Este longo período da história cristã é denominado por Harvey Cox como “Era da Crença”. Ele se inicia com o fim da “Era da fé”, que tem como marco final a utilização do cristianismo pelo imperador Constantino para unificar o Império Romano. A ênfase na crença aumenta à medida que as instruções se transformam em catecismos. Ao longo de 15 séculos, a fé em Jesus é substituída por princípios sobre ele.¹⁹⁵

¹⁹³ DIAS, Z. M., Discussão sobre a igreja, p. 40-41.

¹⁹⁴ DIAS, Z. M., Discussão sobre a igreja, p. 88-89.

¹⁹⁵ COX, H., *The Future of Faith*, p. 5-8; p. 210. Cox entende que a Era da Crença já dava sinais de sua existência quando líderes começaram a organizar programas para orientar novos cristãos que se

Quando a igreja passa a se preocupar com as situações do presente como prolongação do passado, por estar aliançada com poderes estabelecidos, a esperança, que é força motriz para a realidade eclesial, deixa de ser tida em perspectiva fundamental. O passado adquire normatividade ao presente, ao passo que uma imagem de Cristo é cristalizada a fim que os interesses das instituições eclesiais sejam alcançados.¹⁹⁶ Segundo Boff:

O exercício do poder pagão em termos de dominação, centralização e marginalização, triunfalismo, *hybris* humana sob capa sagrada. Segundo a sociologia crítica, o cristianismo não foi suficientemente negativo, isto é, crítico. Muitas vezes, especialmente no período constantiniano, não anunciou suficientemente seus ideais de bondade, justiça e amor à sociedade e Estado injustos. Mas preferiu estar afirmativamente ao lado dos grandes proprietários e dos exércitos mais fortes.¹⁹⁷

Em situações como esta, onde a vontade eclesial deixa de coincidir com a vontade de Deus, a comunidade de fé deixa de ser igreja, isto é, abre mão de sua identidade de verdadeiro instrumento de Deus e deixa de ser Corpo de Cristo.¹⁹⁸

3.3.2. Proposta de transposição

Entende-se que a igreja só continua a propor uma espiritualidade que cumpra com seu propósito quando se afasta de estruturas de vida enrijecidas e se abre para novas perspectivas. Para que isto se torne possível, será necessário que ela se autoesvazie de toda reivindicação de poder. Não se trata de proposta de anarquismo eclesial, mas sim de retorno a aspectos comunitários e da capacidade de ser flexível ao ponto de não se perder de vista a ação do Espírito Santo.¹⁹⁹

Se ser crente já significou fazer uma confissão de fé ortodoxa e seguir à risca todas as normas estabelecidas pela igreja,²⁰⁰ esta realidade parece estar cada vez mais distante no tempo presente. Atualizar-se sempre para continuar sendo relevante é o que precisa ocorrer na igreja para que esta possa manter comunicação com o mundo. O compromisso com a promoção humana é o que demonstra a

convertiam sem ter conhecido Jesus ou os discípulos. Aos poucos essas instruções dão lugar aos dogmas que são impostos por uma elite clerical. O autor só observa o declínio da Era da Crença com os desdobramentos da modernidade. No entanto, essa ênfase no dogmatismo e na centralidade eclesial ainda pode ser facilmente observada.

¹⁹⁶ DIAS, Z. M., Discussão sobre a igreja, p. 67-69.

¹⁹⁷ BOFF, L., Igreja, p. 98.

¹⁹⁸ DIAS, Z. M., Discussão sobre a igreja, p. 104-105.

¹⁹⁹ DIAS, Z. M., Discussão sobre a igreja, p. 90-93.

²⁰⁰ ALVES, R., Religião e repressão, p. 202. Conforme o PRD de Rubem Alves.

fidelidade da igreja ao Evangelho de Jesus Cristo. Por esse motivo, as aberturas exigidas pela contemporaneidade não poderiam ser um limitador para a igreja, ainda que estas apontem para o ecumênico e plural.²⁰¹

Neste sentido, discursos de monopólio da salvação não cabem mais na linguagem eclesiástica hodierna. Com relação ao catolicismo, desde o Concílio Vaticano II há a compreensão de uma igreja una, fruto de um novo entendimento do que significa ser cristão no mundo. Há diversas referências sobre o assunto em diferentes documentos do Concílio. No Decreto sobre o Ecumenismo *Unitatis Redintegratio*, porém, está expresso de forma clara a necessidade de melhores relações e aceitações mútuas entre católicos e outras denominações cristãs.²⁰²

Quanto ao protestantismo, a ascensão ecumênica se deu através de despertamentos e engajamento de igrejas do Ocidente no empreendimento missionário ao redor do mundo desde o século XVIII. Diversas alianças confessionais foram estabelecidas, sendo que sociedades e conselhos foram criados. Em nível mundial, em 1948, o Conselho Mundial de Igrejas (CMI) se estabelecia a partir da fusão de outros dois movimentos predecessores (*Fé e Constituição e Vida e ação*, ambos fundados em 1910). Contudo, o CMI não representa a totalidade do multifacetado universo do protestantismo. Evangelicais tendem a defender a ênfase na unidade em sentido espiritual, contrariando a compreensão ecumênica.²⁰³

O esforço ecumênico e o diálogo inter-religioso apontam, então, para o caminho de superação do eclesiocentrismo, uma vez que se percebe, através deles, que a ação de Deus não pode ser circunscrita a qualquer religião institucional e muito menos ao confessionalismo denominacional.²⁰⁴

Em perspectiva cristã, concorda-se com a expressão de Dias, ao afirmar que “todo aquele que luta pela justiça em favor das criaturas de Deus, ainda que não possua nenhuma tradição religiosa, é membro do verdadeiro povo de Deus”.²⁰⁵ Afinal, Jesus Cristo nunca falava de si. Ele nunca se colocou no centro. Suas ações e pregação apontavam para o Reino de Deus. Por conseguinte, o caminho de seguimento daqueles que se entendem por cristãos, e têm em Cristo a centralidade

²⁰¹ DIAS, Z. M., Discussão sobre a igreja, p. 120-125.

²⁰² BOSCH, D., Missão transformadora, p. 551-554.

²⁰³ BOSCH, D. J., Missão transformadora, p. 546-551. Sobre o termo evangelicais, trata-se de um tipo ideal. No capítulo anterior seguiu-se os tipos ideias de rostos de Miguez Bonino que coadunam com o apresentado por Bosch.

²⁰⁴ DIAS, Z. M., Discussão sobre a igreja, p. 133-137.

²⁰⁵ DIAS, Z. M., Discussão sobre a igreja, p. 111.

de sua igreja, será o de buscar o Deus do Reino e o Reino de Deus. Nessa perspectiva, não há espaços para absolutismos que coloquem a si, a qualquer outro ou mesmo a igreja no centro de suas vidas.²⁰⁶

3.3.3. Transposição e a Igreja brasileira

Conforme citado no item anterior, Richard Shaull foi um dos pioneiros de movimentos libertários na América Latina. O missionário estadunidense foi fundamental para a promoção de pensamentos ecumênicos, como descreve Barreto Júnior:

Shaull contrastou o eclesiocentrismo do tipo de protestantismo ainda predominante no Brasil naquele momento com uma abertura de olhar para o significado da ação de Deus no mundo, no meio dos complexos eventos históricos. Além disso, ele compreendeu que o movimento ecumênico deveria lutar pela unidade de todas as pessoas, ao invés de se limitar apenas a uma preocupação com a unidade da igreja.²⁰⁷

No capítulo 2, apontamos que o antiecumenismo sempre foi uma característica do protestantismo brasileiro, e que, quando a situação parecia mudar, a maioria das igrejas resolveu encerrar-se sobre si mesmas. Esse processo de autoencerramento por parte das igrejas deve ser lido no contexto da crise político-ideológica que culminou com o golpe militar de 1964. Como vislumbrado também no capítulo 2, tal fato não foi suficiente para cessar o sonho ecumênico da totalidade protestante. No entanto, ao não encontrar guarida nas igrejas protestantes, os esforços ecumênicos migraram para organizações sem vínculo institucional eclesiástico. Até hoje, estes representam minoria no protestantismo.²⁰⁸

Em relação à Igreja Católica, até a conclusão do Concílio Vaticano II, manteve-se uma postura de rechaço ao protestantismo. Com a realização da Conferência Episcopal de Medellín, em 1968, propostas inspiradas pelo Concílio foram apropriadas em contexto latino-americano. O catolicismo inicia, então, sua abertura ao movimento ecumênico. Convém destacar que os mesmos conflitos político-ideológicos de 1950, enfrentados pelas igrejas protestantes, também ocorreram no interior do catolicismo.²⁰⁹ Atualmente, ao longo do pontificado do

²⁰⁶ CASADÁLIGA, P; VIGIL, J. M., *Espiritualidade da Libertação*, p. 108-109. Segundo os autores, a proposta de Jesus aponta para um neologismo que deveria nortear a atitude da igreja. Esta deveria ser “reinocêntrica”.

²⁰⁷ BARRETO JÚNIOR, R. C., *Evangélicos e pobreza no Brasil*, p. 103.

²⁰⁸ BARRETO JÚNIOR, R. C., *Evangélicos e pobreza no Brasil*, p. 161-165.

²⁰⁹ DIAS, Z. M., *Discussão sobre a igreja*, p. 166-167.

Papa Francisco, o *aggiornamento* proposto pelo Concílio Vaticano II recebeu um novo impulso.²¹⁰

Por fim, o novo paradigma aponta para tensões entre o caráter missionário e dialógico da igreja, sendo estas discussões sadias que ainda parecem não ter respostas definidas. Em sentido oposto, sem admitir sequer a possibilidade do pensamento ecumênico, boa parte dos cristãos brasileiros parecem preferir se colocar como os que Bosch denomina de “juízes” ou “advogados”, ao invés de testemunhas da fé que dizem professar.²¹¹

Outros, porém, expurgam o fanatismo e o rancor e dão vez ao diálogo, ao amor fraterno e à compreensão mútua, quer seja entre protestantes, quer seja em plano ecumênico. Seja oficialmente ou no cotidiano, a proximidade ecumênica tem alvorecido.²¹²

Neste sentido, em nível global, destaca-se a relação entre a Igreja Católica, através do Pontifício Conselho para a Unidade dos Cristãos, e a Federação Luterana Mundial. Além da Declaração Conjunta sobre a Doutrina da Justificação, assinada em 1999, ambos têm afirmado a necessidade de se manter o empenho ecumênico.²¹³ Tais iniciativas internacionais são reverberadas em âmbito nacional, haja vista a Campanha da Fraternidade de 2021, que não somente é ecumênica, como também tem por tema a “Fraternidade e diálogo: compromisso de amor”.²¹⁴

²¹⁰ PEDROSA-PADUA, L., Uma Igreja sempre se reformando, p. 115-118. Aliás, diálogo é um tema caro ao Papa Francisco (*Evangelii Gaudium* 238-258), o que ele não tem apenas proposto, mas também realizado com líderes de diferentes religiões, numa verdadeira “Cultura do Encontro” (CARDOSO, M.T.F.; FERRAZ, C.G., *A Cultura do Encontro* como chave de leitura da carta encíclica *Laudato Si’* do papa Francisco, p. 431). Na *Fratelli Tutti* (FT), no contexto da pandemia do COVID-19, o Papa destaca que a dignidade e o valor do ser humano devem ser colocados em primeiro plano e não podem ser negligenciados. Enquanto princípios de amizade social e fraternidade universal, devem estender-se para além das barreiras geográficas e ideológicas (FT 99-106). Digno de nota registrar que o Papa Francisco tem proposto, ao longo de seu pontificado, quer seja em seus documentos pontifícios, quer seja em seus encontros e demais aparições públicas, uma espiritualidade integradora, que abarca a integralidade do ser humano. Sobre as propostas de atualização do Concílio Vaticano II, veja MIRANDA, M. F., *A igreja numa sociedade fragmentada*.

²¹¹ BOSCH, D. J., *Missão transformadora*, p. 576-584.

²¹² DIAS, Z. M., *Discussão sobre a igreja*, 135. Digno de registro é que a compreensão ecumênica tomada pelas comunidades de fé quase sempre caminhou *pari passu* com a busca pela promoção dos Direitos Humanos (DIAS, Z. M., *A reinvenção do protestantismo reformado no Brasil*, p. 165-168), o que demonstra a relação direta entre a “abertura” da Igreja e a compreensão de sua missão.

²¹³ CUNHA, M. N., *Uma inspiração, uma esperança*, p. 257-258.

²¹⁴ A anual Campanha da Fraternidade é realizada no período da Quaresma pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Em 2021, a CNBB se une a outras igrejas-membro do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (CONIC) para a realização da Campanha da Fraternidade Ecumênica (CFE). Cabe registrar que a CNBB realiza, conjuntamente com o CONIC, a Campanha da Fraternidade Ecumênica a cada 5 anos. (disponível em: <<https://www.conic.org.br/portal/cf-ecumenica>>. Acesso em: 16 de fevereiro de 2021).

3.4.

Atualização da chave hermenêutica na leitura e mensagem bíblica

Aconteceu que, ao passar num sábado pelas plantações, seus discípulos começaram a abrir caminho arrancando as espigas. Os fariseus disseram-lhe: “Vê! Como fazem eles o que não é permitido fazer no sábado?” Ele respondeu: “Nunca leste o que fez Davi e seus companheiros quando necessitaram e tiveram fome, e como entrou na casa de Deus, no templo do Sumo Sacerdote Abiatar, e comeu dos pães da proposição, que só os sacerdotes podem comer, e os deu também aos companheiros?” (Mc 2,21-26)

No decorrer do capítulo, observou-se que leituras bíblicas de hermenêutica literalista não coadunariam com qualquer forma autóctone de espiritualidade que se declare encarnada na vida de Jesus Cristo. Outrossim, as propostas apresentadas nesta pesquisa só apresentam harmonia a partir de uma leitura contextualizada das Escrituras, pois sem esta não se poderia chegar à compreensão de que a espiritualidade que brota do Evangelho revela que a causa de Deus se confunde com a causa da vida humana.²¹⁵

Reitera-se que não se quer definir metodologicamente qual deveria ser a hermenêutica correta para cada comunidade de fé. Em sentido oposto, espera-se expor o erro crasso de mensagens baseadas em interpretações literalistas que muitas vezes fomentam os discursos de ódio e a intolerância.

3.4.1.

Algumas inconformidades do literalismo bíblico

Rubem Alves, ao descrever o Protestantismo da Reta Doutrina (PRD), como visto no subcapítulo do dualismo, destaca que o entendimento da Bíblia era de que esta é a Palavra de Deus. O texto não era entendido como revelação da experiência humana com Deus, mas sim como palavras que brotaram da eternidade. Por isso, o texto era compreendido como autoridade, onde os fatos históricos e evidências que estavam em desacordo com ele eram rejeitadas, tendo-se em vista que sua inerrância era posta como absoluta e assumida como supratemporal, eterna.²¹⁶ Essa compreensão literal do texto, como se este não carecesse de interpretação, permanece viva em muitas comunidades fundamentalistas.²¹⁷

²¹⁵ CASTILLO, J. M., *Espiritualidade para insatisfeitos*, p. 38.

²¹⁶ ALVES, R., *Religião e repressão*, p. 116-125.

²¹⁷ Aqui, seguimos o conceito de fundamentalismo tal como formulado na sociologia comparativa de Martin Riesebrodt. Para uma análise do conceito, veja RIESEBRODT, M., *Pious Passion*, sobretudo, p.15-20.

Todavia, a leitura e a interpretação histórica da Bíblia sempre passaram pelo receptor historicamente instalado. Por isso, o princípio de *Sola Scriptura*, caro aos protestantes, não deveria ser entendido sem a compreensão da totalidade das ideias dos reformadores contemporâneos a Lutero, como Tomas Müntzer e os anabatistas, por exemplo. Na perspectiva destes, a ideia de centralidade das Escrituras valoriza a potencialidade do receptor do texto, isto é, a leitura popular e contextual não anula o entendimento de que a Bíblia é o centro.²¹⁸

Ademais, a fé cristã jamais existiu sem ser reproduzida dentro de uma cultura. Porém, com a expansão colonial do Ocidente em grande escala, a teologia foi imposta como universalmente válida ou supracultural. Tal qual os missionários católicos primevos, os missionários protestantes também tinham por marca a submissão da fé às pressuposições da cultura euro-americana.²¹⁹

Importante destacar que aqueles que tomam os escritos bíblicos como literais não o fazem para a totalidade dos textos. Aqueles em modo verbal indicativo são tidos como literais, não são categorizados como mito – impossível para um literalista negar a veracidade do relato da criação, por exemplo. Existem também os textos em modo verbal imperativo. Estes são facilmente relativizados – como o vender os bens e dá-los aos pobres. É possível notar o “privilégio do conhecimento sobre a moralidade, do saber sobre a bondade e da doutrina sobre a vida”.²²⁰

Por fim, algo que parece ainda bem latente aos olhos é a confusão, identificada por Rubem Alves no PRD, entre signos e símbolos. O mundo passa a ser visto em ótica unidimensional, isto é, o conhecimento da fé e o conhecimento da ciência são sobrepostos e por isso não podem contradizer-se. “A linguagem da revelação e a linguagem da ciência têm uma mesma função: dizer como as coisas são”.²²¹

Neste sentido, se na Bíblia está escrito que Deus parou o sol para Josué e que o profeta Jonas sobreviveu dentro da barriga de um peixe por três dias, a interpretação tende a ser literal, ainda que a ciência diga que o movimento de

²¹⁸ TERRA, K. R. C., A centralidade da Bíblia na vida da Igreja, p. 36-45.

²¹⁹ BOSCH, D. J., Missão transformadora, p. 435-545. Bosch destaca que este modelo colonialista só viria a ser superado no século 20, com conceitos de inculturação e interculturação. Segundo Zwetsch, “inculturação é uma pedagogia libertadora, um método de aproximação cultural à realidade humana que aponta para além de si mesmo, para a presença do reinado de Deus nesse mundo, sem se confundir com ele” (ZWETSCH, R. E., Igrejas, inculturação e Reforma Protestante na América Latina, p. 327).

²²⁰ ALVES, R., Religião e repressão, p. 142-144.

²²¹ ALVES, R., Religião e repressão, p. 144-145.

translação e rotação é feito pela Terra – logo, o sol sempre esteve “parado” - e que sobreviver dentro de um peixe por tal período não pareça possível, respectivamente. Tais mensagens permaneceriam relevantes em uma concepção literária, seus conteúdos seriam entendidos como simbólicos. Porém, o literalismo as torna signos, isto é, as narrativas bíblicas são vistas como se fossem realmente aquilo que representam e não como se apontassem para algo além.

3.4.2. Proposta de atualização

Conforme observado, a leitura bíblica não deveria ser feita de forma isolada. Por esse motivo, entende-se que a proposta de atualização se trata de uma releitura dos textos que busca resgatar não apenas princípios negligenciados por leituras literalistas, como também seu sentido literário-existencial profundo. No contexto do cristianismo contemporâneo, segundo Barreto Júnior:

Uma releitura do texto sagrado e das diversas e ricas tradições do cristianismo mundial faz-se crucial para o resgate, por exemplo, de espiritualidades de resistência que podem contribuir para equipar e nutrir aqueles envolvidos no processo de resistir às injustiças de ordem social vigente, além de fornecer-lhes uma moral alternativa como proposta social, que desafiem uma ordem informada, por exemplo, pela ideologia da morte do neoliberalismo, por valores orientados para a vida planetária.²²²

Para que tal leitura possa ser alcançada, entretanto, interpretações literais devem dar lugar às imagens literárias. A beleza e singularidade do relato bíblico não está na compreensão dos “fatos” narrados como eventos históricos, mas sim na mensagem de vida que carregam. Como exemplo, no relato da criação do livro de Gênesis, destaca Dias:

No relato registrado nos primeiros capítulos do livro de Gênesis encontramos um importante sumário da doutrina bíblica acerca do homem e de Deus. Apesar de sua linguagem mítica, tão estranha aos símbolos linguísticos modernos, ela revela alguns aspectos de grande atualidade para uma compreensão objetiva do que significa o homem para Deus e que lugar é ocupado por Deus na vida humana, como fonte de promoção da humanidade em todos os níveis de existência terrena.²²³

Em outros termos, ainda que se creia que o relato bíblico fora narrado por Deus, este se deu através de palavras humanas articuladas dentro de um contexto,

²²² BARRETO JÚNIOR, R. C., *Evangélicos e pobreza no Brasil*, p. 250-251.

²²³ DIAS, Z. M., *Discussão sobre a igreja*, p. 30.

recebidas em uma cultura, e que hoje só fazem sentido se percorrido o mesmo caminho.²²⁴

Castillo, recordando o Concílio Vaticano II, defende que a fé cristã não se limita à aceitação de textos do passado, como também cresce e se desenvolve com o progresso do conhecimento humano, isto é, não se trata de uma repetição do que já foi dito, e sim de uma abertura para interpretações que façam sentido para quem carece da boa-nova evangélica hoje.²²⁵

Diferentemente do mito de uma leitura bíblica desprovida de qualquer chave interpretativa e de uma única leitura possível por ser revelada pelo próprio Deus, reconhece-se que nenhuma proposta teológica é neutra, pois sempre será interpretada a partir da realidade sociocultural em que é recebida. Desta forma, esta proposta de atualização parte do imperativo teológico que entende que Deus está do lado dos marginalizados e excluídos, o que faz com que a opção preferencial pelos pobres seja tida como divina.²²⁶

Com isso se quer dizer que a Bíblia é uma ferramenta em potencial para a libertação das opressões e para descortinar as mazelas do mundo, desde que ela seja lida e interpretada à luz da realidade dos que sofrem e carecem de tal transformação social.²²⁷ Ademais, é “linguagem da liberdade”, e por isso precisa ser uma linguagem histórica, que fala da realidade e das possibilidades de liberdade para esta vida.²²⁸

Ao se propor a releitura bíblica, não se pretende anular a relevância ou tornar dispensável as Escrituras, mas sim aceitar o desafio de perceber que “experiências pessoais e lutas coletivas questionam e convidam a abrir novos diálogos com as Escrituras, para que elas possam então falar, iluminar e encher de sentido situações antes silenciadas”.²²⁹

²²⁴ BOFF, L.; BETTO, F. *Mística e espiritualidade*, p. 117.

²²⁵ CASTILLO, J. M., *Espiritualidade para insatisfeitos*, p. 100-101.

²²⁶ BARRETO JÚNIOR, R. C., *Evangélicos e pobreza no Brasil*, p. 252. Sobre a opção preferencial pelos pobres, o termo surge no documento de Puebla (1979). Este se apresenta como um documento pastoral, que pretendeu ser fonte de inspiração para a caminhada da igreja na América Latina. Ele reflete o compromisso ético-social da igreja que contempla as necessidades existenciais de uma forma holística e integrada à vida (CELAM. *Conclusões da Conferência de Puebla*).

²²⁷ BINGEMER, M. C. L., *Teologia latino-americana*, p. 60-63.

²²⁸ ALVES, R., *Por uma teologia da libertação*, p. 297-299.

²²⁹ PEDROSA-PADUA, L., *Espiritualidade e Bíblia*, p. 76.

3.4.3. Releitura e realidade do Brasil

Ainda persiste na realidade protestante brasileira um moralismo e um literalismo na interpretação bíblica que muito se assemelham às características descritivas do Protestantismo da Reta Doutrina, uma tipologia cunhada por Rubem Alves há quase 40 anos. Próximo deste, também é visto um movimento católico reacionário ultraconservador.

Diversas comunidades de fé são hoje, na verdade, “espaços religiosos de exercícios emocionais alienados e alienantes”, pois a hermenêutica foi inflamada por um literalismo absoluto e um moralismo centrado na autossatisfação individualista. Por consequência, tais igrejas perderam sua identidade e assimilaram características mercadológicas para atração de fiéis,²³⁰ conforme exemplificado no capítulo anterior.

O conteúdo transmitido por tais igrejas enfatiza o condicionamento da ação divina à ação humana, isto é, suas mensagens apresentam um Deus que age não por seu amor incondicional, mas pelo sacrifício do fiel. Tomadas por leituras bíblicas fundamentalistas e descontextualizadas, essa imagem divina pode ser percebida tanto em cânticos quanto nas pregações das comunidades de fé e tornam a Bíblia um livro estéril.²³¹

A monopolização e instrumentalização da fé cristã também não parecem ter deixado de existir, pois estas são vistas em mensagens colonialistas. Trata-se de uma deturpação, pois converte a mensagem libertadora em uma religião escravizante.²³² E, como o colonialismo foi perspicaz a ponto de não só oprimir o povo como também a sua consciência, a passividade e incapacidade de leitura social crítica imperam. Não há reflexão, pois diante da imposição cultural a linguagem autóctone se emudece e só se reproduz o discurso de quem domina.²³³

Todavia, em diferentes igrejas locais do Brasil têm florescido, cada vez mais, uma releitura bíblica que possibilita a superação do colonialismo e do patriarcalismo. Enquanto a maioria das igrejas ainda é tomada por discursos de ódio que legitimam injustiças e preconceitos, outras decidiram demonstrar mais afeto a

²³⁰ DIAS, Z. M., A reinvenção do protestantismo reformado no Brasil, p. 105-16. Dias descreve uma realidade que parece estar cada vez mais presente na igreja brasileira, independentemente da confissão.

²³¹ CUNHA, M. N., Uma inspiração, uma esperança, p. -256-257.

²³² DIAS, Z. M., Discussão sobre a igreja, p. 25-26.

²³³ ALVES, R., Por uma teologia da libertação, p. 67-68.

peças do que a doutrinas. Estas igrejas têm assumido uma hermenêutica libertadora das Escrituras com afinco, e enfrentam temas que são amplamente negligenciados nas distintas comunidades cristãs.²³⁴ Percebe-se nestes grupos uma consciência que não se encontra mais domesticada, sendo que o contexto de opressão não é mais aceito de forma passiva. Elas buscam por uma linguagem própria, capaz de oferecer sentido para a comunidade em que se encontra inserida.²³⁵

Este foi um caminho já percorrido pelos movimentos de libertação citados nos subtópicos anteriores. No contexto da Igreja Católica, dentre as principais contribuições desse período, destaca-se a criação das comunidades eclesiais de base (CEBs). As CEBs são espaços onde métodos simples promovem a leitura popular e contextual da Bíblia. Ao se abordar as situações da vida cotidiana, a esperança é recobrada. Esta foi e continua sendo uma forma de se entender como a igreja é capaz de transcender seus limites confessionais.²³⁶

3.5. Reflexões conclusivas

A proposta do capítulo foi a de apresentar aspectos que são essenciais para a vivência de uma fé encarnada, isto é, uma espiritualidade que não está presa numa concepção supranaturalista de salvação e que, de igual modo, não entende o corpo como menos importante do que o espírito. Numa palavra, trata-se de uma espiritualidade que superou o dualismo. Nesta superação, a partir de uma melhor compreensão do divino e de si, onde um não se opõe ao outro, o seu sentido de missão e de ser igreja passa a ser ressignificado. Nesse processo, tanto o sentido de Deus quanto o sentido de humano são alargados, pois encontra-se a Deus na medida em que se busca tornar mais suportável a vida das pessoas que sofrem.²³⁷ Esta proposta de espiritualidade só se faz possível a partir de um entendimento de que a

²³⁴ BARRETO JÚNIOR, R. C., *Evangélicos e pobreza no Brasil*, 206-209. Dentre os temas enfrentados, destacam-se: a violência contra a mulher, o preconceito contra a comunidade LGBTQIA+, o racismo etc. Cabe destacar que as igrejas apresentadas por Barreto Júnior estão dentro do grupo evangélico e ainda representam um grupo minoritário na realidade nacional. Como exemplos citados pelo autor, destacam-se a Igreja Batista de Bultrins e a Igreja Batista do Pinheiro.

²³⁵ ALVES, R., *Por uma teologia da libertação*, p. 69. Harvey Cox levanta o potencial dos pentecostais em ser um núcleo de transformação social, pois eles estão percebendo – muitos já perceberam, afirma – a necessidade de mudanças estruturais na sociedade para que a justiça a todos seja assegurada (COX, H., *The Future of Faith*, p. 210).

²³⁶ ZWESTSCH, R. E., *Missão – testemunho do evangelho no horizonte do reino*, p. 183.

²³⁷ CASTILLO, J. M., *Espiritualidade para insatisfeitos*, p.124.

Bíblia não é um livro de respostas prontas, um texto supranatural que poderia ser lido à parte de um diálogo com a realidade social.

O centro da espiritualidade cristã poderá, assim, ser percebido. Este se encontra “na defesa da vida dos seres humanos, no respeito à vida, na dignidade da vida e até no deleite e na fruição da vida para todos (na medida em que isso é possível), não somente para alguns”.²³⁸

Dias entende que esta mudança na compreensão das necessidades humanas já vêm acontecendo nas comunidades de fé cristã. Não obstante, ela ainda ocorre marginalmente.²³⁹ Mesmo que haja certo recrudescimento de uma postura fundamentalista no cristianismo nacional, diversas iniciativas comunitárias demonstram que há esperança para a igreja brasileira.²⁴⁰

²³⁸ CASTILLO, J. M., *Espiritualidade para insatisfeitos*, p. 45.

²³⁹ DIAS, Z. M., *Discussão sobre a igreja*, p. 45-51. Observa-se que muitas comunidades cristãs têm percebido a natureza humana holisticamente e por isso os mais diversos temas que afligem a realidade local têm sido encarados e debatidos com liberalidade e tom profético. No entanto, como Dias destaca, esses “missionários do avesso” são ainda minoria, se comparados ao campo cristão brasileiro.

²⁴⁰ Harvey Cox afirma que “o vento do Espírito está soprando”. Talvez, por esperar um sopro que coadune com o institucionalismo e demais hierarquias eclesiais estabelecidas, muitos insistem em sufocar a ação do Espírito. Como destaca o autor, rompeu-se a Era do Espírito e o futuro é de fé e não mais de crenças obrigatórias. Cabe à igreja perceber. (COX, H., *The Future of Faith*, p.223-224). Como destaca Gutiérrez, é preciso “viver o tempo do Espírito, em conformidade com ele” (GUTIÉRREZ, G., *Beber do próprio poço*, p. 53).

4. Vivência da fé protestante na imanência

No capítulo 2, destacou-se que as igrejas do protestantismo histórico ainda permanecem muito ao entendimento de uma salvação etérea e, por consequência, apresentam sinais de dualismo antropológico que distanciam a percepção de uma espiritualidade que valorize a vida holisticamente. De igual modo, o último desdobramento pentecostal, que influenciou boa parte das igrejas, terminou por criar, ainda que tenha trazido uma proposta de valorização da vida terrena, uma espiritualidade alienante e utilitarista, distante da proposta de Cristo.

Já no capítulo 3, apresentou-se uma proposta de espiritualidade encarnada. Esta, em sentido oposto ao evidenciado na realidade protestante brasileira, tem implicações para o aqui e o agora e não negocia o símbolo do Cristo enquanto seu referencial de sentido último.

Neste capítulo, tal como a promessa de vida abundante do Cristo, espera-se oferecer um caminho às dificuldades do protestantismo brasileiro destacadas no capítulo 2, com base na proposta de espiritualidade encarnada definida no capítulo 3. De sorte que se possa propor uma espiritualidade no tempo presente e que esta aponte ações necessárias para implantação do Reino de Deus imanente, para a realidade protestante brasileira.

Observadas as delimitações introdutórias, onde foi destacado que não se propõe a anulação da perspectiva transcendental da fé, a presente pesquisa procurou demonstrar que a fé cristã deve ser percebida sem distanciamento da vida. Ela é gerada a partir da relativização do presente, como forma de deixar em aberto aquilo que não se consegue alcançar, tendo-se em vista que é na insegurança do viver sem absolutos que a transcendência se manifesta.²⁴¹

De igual modo, por vivência protestante na imanência, conforme proposto, entende-se a busca da valorização da vida terrena, pois é na vida presente do cristão que se percebe sua importância transcendental.²⁴² Pois, como afirma Ivone Gebara,

a espiritualidade, nesse sentido, está presente no interior de nossa pobre e ao mesmo tempo rica materialidade. E a materialidade de nosso ser não se opõe à nossa

²⁴¹ ALVES, R., Por uma teologia da libertação, p. 305.

²⁴² DIAS, Z. M., Discussão sobre a igreja, p. 69-70.

realidade espiritual, visto que somos essa realidade misturada e é nos limites de nossa materialidade que dizemos ou exprimimos algo que chamamos espiritual.²⁴³

Neste sentido, nas palavras de Bingemer, “a imanência não é o fim da transcendência, mas, ao contrário, seu ponto de partida”.²⁴⁴ De igual modo, segundo Dias:

A obra de Deus é profundamente humana. Tem que ver diretamente com a redenção dos homens e das mulheres das mazelas produzidas por sua impotência diante da vida. Realiza-se em função das necessidades vitais de sua existência inscrevendo-se nos limites de sua vivência social e política, psicológica e espiritual porque é aqui que se dá a grande batalha entre os humanos, que pode pender tanto para o benefício de todos como para o desequilíbrio das relações humanas com a satisfação de poucos à custa da desgraça de muitos. É precisamente neste confronto que se distingue o povo de Deus. Este não é identificado apenas por sua tradição religiosa, mas pelo seu trabalho ao lado de Deus em favor de todos.²⁴⁵

É importante enfatizar que não se pretende, aqui, reduzir a proposta soteriológica da fé cristã à vida presente. Os esforços passados deixaram claro que a salvação precisa ser entendida e propagada em sentido integral. Somente na tensão do “já” e o “ainda não” do Reino de Deus, da salvação indicativa e subjuntiva, que se percebe que a proposta começa no agora, mesmo que não em plenitude. Aqueles que entendem que as enfermidades, que a maldade e que o sofrimento um dia serão superados em definitivo são chamados por Deus a antecipar tais ações no agora.²⁴⁶

Cumprido salientar que a proposta apresentada não representa uma inovação teológica. Este foi o caminho seguido pelo movimento protestante ecumênico das décadas de 1950 e 1960. Contudo, dado o seu esfacelamento causado pelo golpe militar, não lhe restou tempo suficiente para o aprofundamento em diferentes temas da realidade eclesial. Posteriormente, outros movimentos ecumênicos surgiram e diferentes outros grupos que manifestam preocupação ético-social nasceram influenciados por aquele, sobretudo fora das comunidades de fé, onde o enfrentamento às mais diferentes questões tem ocorrido, ainda que de forma minoritária.²⁴⁷

Somado a tais esforços, buscou-se propor uma vivência da fé protestante que não corrobora com a ética individualista e triunfalista vigente em muitas igrejas. A ênfase, aqui, repousa sobre o serviço aos últimos. De igual modo, entende-se que a

²⁴³ GEBARA, I., *Vida religiosa*, p. 50.

²⁴⁴ BINGEMER, M. C. L., *Secularização e experiência de Deus*, p. 117.

²⁴⁵ DIAS, Z. M., *Discussão sobre a igreja*, p. 110.

²⁴⁶ BOSCH, D. J., *Missão transformadora*, p. 470-480.

²⁴⁷ BARRETO JÚNIOR, R. C., *Evangélicos e pobreza no Brasil*, p. 164-165.

proposta de Cristo não passa pela condenação dos que não aceitam sua mensagem. Em função disso, a mensagem da condenação, das penas eternas, não deveria estar no evangelismo da igreja. Preconceitos, de qualquer espécie, por motivos óbvios, também não são aceitos. Trata-se de uma forma de ver a vida e lhe dar a importância como um todo – inclusive à natureza, à totalidade da criação, pois, parafraseando as palavras do Papa Francisco, não há nada que diz respeito à vida que não seja de importância para um cristão.²⁴⁸

4.1. Do triunfalismo individualista ao serviço comprometido com os últimos

Jesus rejubilava experimentando já o reino de Deus na cura dos enfermos e na libertação dos possessos. Eram os que mais precisavam disso, mas não os únicos. Sem demora aproximavam-se dele os mais indigentes da Galileia. Alguns não tinham casa. Vagavam pelas aldeias andando de um lugar para outro. Logo toparam com Jesus, que também levava uma vida itinerante e “não tinha onde reclinar a cabeça”.²⁴⁹

Durante os primeiros 150 anos da inserção do protestantismo no Brasil, este foi tido pelos brasileiros como religião estrangeira, tamanha era a negação da cultura nacional imposta pelos missionários que traziam a mensagem. Conforme destacado no capítulo 2, a ênfase do discurso protestante se dava no rigor moral e no individualismo.²⁵⁰

A partir da década de 1950, surgem, em contexto brasileiro, contribuições protestantes, ainda que minoritárias, para a promoção da justiça e transformação social. Contudo, a predominância ainda era de uma fé evangélica voltada para o individualismo e o supranatural.²⁵¹

Já com o neopentecostalismo, bem como as denominações influenciadas por ele, em função do discurso da prosperidade e o constante apelo à satisfação individual na mensagem, é perceptível não haver mais a negação do mundo, mas sim uma adaptação às necessidades da sociedade brasileira. Essa adaptação à

²⁴⁸ FRANCISCO, Carta *Encíclica Laudato Si* (LS), p. 3. Com o próprio título de abertura do terceiro parágrafo - “Nada neste mundo nos é indiferente” –, bem como ao longo de toda a Encíclica, o Papa demonstra que a espiritualidade não pode ser desvinculada da vida na Terra.

²⁴⁹ PAGOLA, J. A., Jesus, p. 219.

²⁵⁰ BARRETO JÚNIOR, R. C., *Evangélicos e pobreza no Brasil*, p. 61-62.

²⁵¹ BARRETO JÚNIOR, R. C., *Evangélicos e pobreza no Brasil*, p. 63-65. Importante destacar que, segundo Barreto Júnior, esta fé individualista evangélica vem sendo substituída por uma fé cada vez mais relacional, ao passo que se observa uma maior imersão na cultura brasileira, acompanhada por uma preocupação frente às injustiças sociais.

sociedade, por mais criticável que seja, o protestantismo histórico não conseguiu fazer.²⁵² A despeito do “êxito” neopentecostal, a mensagem proclamada por esse setor do protestantismo não demonstra uma reflexão teológica minimamente séria. Antes, é possível perceber que a mensagem neopentecostal, sua espiritualidade mágica e utilitarista, termina por refletir as injunções impostas pela religiosidade matricial brasileira. Como aponta Dias:

Pouco a pouco vão triunfando em nossas comunidades as manifestações de uma religiosidade utilitarista, profundamente marcada pelo individualismo, pelo “negocismo” com o Sagrado que tem suas origens no velho catolicismo colonial das promessas aos santos padroeiros e na espiritualidade afro-indígena dos “serviços” às entidades espirituais, formulações que, ao longo da história, foram se aninhando silenciosamente no fundo de nosso imaginário coletivo. Tudo isso regado com uma grande dose de histerismo emocional desenfreado, agora identificado como encontro com o Sagrado.²⁵³

Não se quer tratar aqui da negação do direito de busca pela prosperidade financeira, haja vista que este discurso é preponderante em comunidades periféricas, onde os fiéis sentem-se empoderados ao acolher tal mensagem e podem até ter sua dignidade e autoestima recuperadas. Isto demonstra, inclusive, que a superação do dualismo já acontece no protestantismo, ao menos em certo sentido, pois se antes era proclamada uma proposta de salvação etérea, agora, em muitas comunidades, já se percebe maior consciência cidadã e até envolvimento nas questões de transformação social.²⁵⁴

Contudo, em não poucas igrejas, ainda que se valorize a imanência, o preço pago por isso tem sido o afastamento do referencial de Cristo. Enquanto este serviu, aqueles querem triunfar.

Em razão disso, os casos de enriquecimento de pastores pelo discurso da prosperidade não são poucos.²⁵⁵ Além do incentivo para que membros enriqueçam como sinal da bênção de Deus, são empregadas as mais diversas práticas mercadológicas para obtenção de resultado.²⁵⁶ Como evidência dessa cultura

²⁵² BARRETO JÚNIOR, R. C., *Evangélicos e pobreza no Brasil*, p. 226-227.

²⁵³ DIAS, Z. M., *A reinvenção do protestantismo reformado no Brasil*, p. 269-270.

²⁵⁴ BARRETO JÚNIOR, R. C., *Evangélicos e pobreza no Brasil*, p. 280. O dualismo foi superado em certo sentido, não por completo, pois o dualismo da batalha espiritual está presente, como já destacado no capítulo anterior.

²⁵⁵ MARIANO, R., *Neopentecostais*, p. 179-181.

²⁵⁶ BARRETO JÚNIOR, R. C., *Evangélicos e pobreza no Brasil*, p. 227-229. Dentre tais práticas comerciais e de mercado empregadas para o fomento do crescimento, destacam-se as técnicas de marketing utilizadas em larga escala, além das técnicas de *coaching*, cada vez mais utilizadas por pastores e líderes. Estas estimulam a ascensão individual e colocam os valores do indivíduo à frente

religiosa de mercado, percebe-se o aumento de bens e serviços voltado para o público cristão e a competição de diferentes igrejas por seus fiéis.²⁵⁷

Constata-se que a busca por uma religião que satisfaça os anseios pessoais na realidade brasileira não é nova. Pois, trata-se de uma conexão com sua religiosidade matricial, onde as experiências de êxtases místicos, de arrebatamentos e de possessões por divindades, segundo Bittencourt Filho, “têm como base crenças mágicas, utilitaristas, e imediatistas, na esteira do individualismo do colonizador”.²⁵⁸ Ou seja, para Bittencourt Filho, o tipo de individualismo conformativo da religiosidade matricial brasileira é aquele elitista, característico dos que detêm o poder.

Todavia, dentro da realidade protestante, sobretudo no desdobramento neopentecostal, através de conceitos introduzidos, como a confissão positiva, isto tomou uma proporção em que fica difícil perceber qualquer similaridade entre as propostas de Cristo e as práticas de determinadas comunidades.²⁵⁹

Igrejas com tais práticas não são casos isolados. Aqui não é necessário nem mesmo exemplificá-las, tendo-se em vista o amplo conhecimento de que o neopentecostalismo e sua “ideologia da prosperidade”²⁶⁰ têm exercido influência em diferentes comunidades de fé e angariado um enorme número de fiéis.

Em contraposição a esse estado de coisas, pretende-se, enquanto proposta de vivência da fé, um retorno à imagem do messianismo de serviço pelo qual Jesus viveu e morreu: numa palavra, o amor à mensagem de serviço ao Reino de Deus.²⁶¹ A fim de que o amor-serviço seja priorizado nas comunidades e, com isso, as injustiças sociais não sejam vistas com indiferença pelas pessoas de fé, propomos um retorno à espiritualidade “reinocêntrica” de Jesus.

dos da comunidade, conforme já abordado no primeiro capítulo. Não se teve acesso a pesquisas quantitativas e qualitativas suficientes para que se possa elucubrar mais a fundo sobre o tema.

²⁵⁷ CUNHA, M. N., Uma inspiração, uma esperança, p. 253-255.

²⁵⁸ BITTENCOURT FILHO, J., Religiosidade matricial brasileira, p. 70.

²⁵⁹ ALENCAR, G., Protestantismo tupiniquim, p. 106-107. Alencar traça proximidades e distanciamentos entre o neopentecostalismo e a teologia protestante. Ademais, como exemplo de comunidade em que se vê um abismo entre a teologia protestante e a teologia neopentecostal, podemos citar a Igreja Apostólica Plenitude do Trono de Deus. Nessa igreja já foi registrado, por vídeo, uma unção, mediante oferta do fiel, liberada após o toque no pé da pastora. O vídeo encontra-se disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=EYeFSbXsHIY>>. Acesso em: 27 mai. 2021.

²⁶⁰ Leia-se Teologia da Prosperidade. Embora haja dificuldade em sistematizar tais práticas de mercado como propriamente teológicas, o nome “teologia da prosperidade” já se encontra consolidado na literatura especializada. Para mais detalhes de suas idiosincrasias e diferenças em relação à teologia protestante, inclusive pentecostal, veja MARIANO, R., Neopentecostais, p.150-160.

²⁶¹ PAGOLA, J. A., Jesus, p. 114-116.

Dessa forma, para que a vivência da fé protestante na imanência seja percebida, dualismos precisam ser superados, como observado no capítulo anterior. A espiritualidade é encarnada e como tal não tolera a passividade do discurso evasivo e descompromissado com o presente. Pelo contrário, tanto o cristão quanto a igreja deveriam envolver-se sobremaneira nas lutas de seu tempo, pois isso revela o entendimento de que Deus entrou na história, que está agindo com e por meio das pessoas.²⁶² Em Cristo Jesus, Deus se humanizou, e por isso este é encontrado em tudo o que é verdadeiramente humano.²⁶³

Ademais, o cristão é definido como tal quando este decide ser um para os demais, ao invés de afirmar-se sobre os demais. Isto não quer dizer que tensões não possam vir a existir, pois novas questões vão surgindo na vida comunitária. Entretanto, tensões por conta de individualismo não subsistiriam onde o amor é entendido como sua motivação básica, tendo-se em vista que é na vida comunitária que o cristão se manifesta em obediência à vontade de Cristo e é nela que se torna evidente a humanização de cada um.²⁶⁴

Por esse motivo, propõe-se uma espiritualidade que vá não somente da preocupação exclusiva com a vida no além à valorização da vida terrena, como também do abandono do triunfalismo à vida de serviço ao outro, passando de uma perspectiva de salvação individualista para o compromisso com os últimos de nossa sociedade.²⁶⁵

Cumprido salientar que não se quer, aqui, afirmar que se o cristianismo, ou qualquer outra religião, fosse verdadeiramente seguido em sua essência que as violências, em suas diferentes manifestações, seriam extirpadas. É sabido que nenhuma religião tem a influência e legitimidade de absoluta verdade, tal qual o todo-compreensivo *Corpus Christianum*, pois a modernidade relega a religião ao

²⁶² DIAS, Z. M., Discussão sobre a Igreja, p. 65-66.

²⁶³ CASTILLO, J. M., Espiritualidade para insatisfeitos, p. 64-68.

²⁶⁴ DIAS, Z. M., Discussão sobre a igreja, p. 98-100. Dias destaca que um cristão não deveria ser definido por um estado permanente, através de declarações de fé e atitudes rituais. Sua definição deveria se dar por sua entrega comunitária.

²⁶⁵ Digno destacar que, conforme observado por García Rubio, a predileção de Jesus pelas vítimas e marginalizados pela sociedade não se dá por qualidade dos oprimidos frente às explorações cometidas pelos opressores. Trata-se do reconhecimento gratuito e divino de uma situação injusta e da intervenção Deus, pois a natureza humana é ambígua, igualmente boa e má, trigo e joio, luz e sombra, velha criatura e nova criatura. Essa ambiguidade é constitutiva do ser humano (GARCIA RUBIO, A., O encontro com Jesus Cristo vivo, p. 41-51). Nesse sentido, a opção preferencial pelos pobres pode ser definida como a busca por denunciar estruturas injustas que produzem opressão, bem como uma tentativa de propiciar condições que permitam aos pobres emergir como sujeitos nas transformações sociais necessárias. (BINGEMER, M. C. L., Teologia latino-americana, p. 60).

status de subsistema.²⁶⁶ Não obstante, a utopia cristã, ainda que entendida enquanto tal, não poderia ser arrefecida ou negligenciada ao ponto de não ser, se quer, oferecida.²⁶⁷

A fé é encarnada quando as necessidades do coletivo são percebidas e a elas é dada a devida importância. Não se trata de uma anulação da subjetividade e privação da individualidade do crente. Contudo, entende-se que a proposta de Cristo para seus seguidores não se refere apenas a uma contemplação da realidade ou de até certo reconhecimento de uma condição social privilegiada. Entende-se que a mensagem cristã, aqui entendida sob o prisma de uma espiritualidade encarnada, deveria ser diretamente comprometida com as causas dos últimos e excluídos de nossa sociedade, tal qual o Cristo foi em seu tempo.²⁶⁸

A proposta não representa novidade ao que já foi experienciado em realidade eclesial protestante. Como exemplo, destaca-se o movimento conhecido como Evangelho Social, do qual o líder foi o pastor batista Walter Rauschenbusch, na Nova Iorque do início do século XX. Ele compreendeu as implicações sociais e políticas do pensamento protestante no contexto de crise social da comunidade em que estava inserido, e percebeu que tais dificuldades não seriam resolvidas simplesmente pela conversão individual. Era necessária uma mudança na própria estrutura da sociedade para se ver os avanços necessários. Dessa forma, na pregação do evangelho seu foco era a proclamação e atualização do Reino de Deus na realidade histórica, um Reino de justiça para todos.²⁶⁹

²⁶⁶ LUHMANN, N., *Sistemas sociais: esboço de uma teoria geral*.

²⁶⁷ BOFF, L., *Jesus Cristo libertador*, p. 48. Segundo Boff: “Reino de Deus significa a realização de uma utopia do coração humano de total libertação da realidade humana e cósmica. É a situação nova do velho mundo, totalmente repleto por Deus e reconciliado consigo mesmo. Numa palavra, poder-se-ia dizer que Reino de Deus significa uma revolução total, global e estrutural da velha ordem, levada a efeito por Deus e somente por Deus. Por isso, o Reino é Reino *de Deus* em sentido objetivo e subjetivo”.

²⁶⁸ PAGOLA, J. A., *Jesus*, p. 219-252. Em relação aos últimos do tempo de Jesus, Pagola destaca que estes eram as famílias que não conseguiam garantir sua subsistência frente a algum problema de colheita ou enfermidade de um dos membros. Devido ao sistema opressor dominante na Galileia nos tempos de Jesus, se determinada família não conseguisse, por falta de recursos, chegar à próxima colheita, inicialmente pedia ajuda aos familiares e vizinhos. No entanto, muitas vezes essa crise era geral nas aldeias, de um modo tal que eram obrigados a pedir empréstimo aos controladores dos armazéns de cereais. Caso não conseguissem honrar suas dívidas, perderiam suas terras para os latifundiários. Por esse motivo, o aumento de pessoas em situação de mendicância, prostituição, ladroagem, etc., era exponencial.

²⁶⁹ ROSA, W. P., *Por uma fé encarnada*, p. 600-601. Rosa destaca que “muitos avanços foram feitos como consequência das influências do Evangelho Social sendo incorporado ao trabalho missionário de muitos a preocupação com melhorias nas áreas agrícolas, médicas e educacionais do povo”.

O Evangelho Social, porém, nunca chegou ao Brasil. Além disso, esse movimento teológico jamais foi aceito de bom grado pela totalidade protestante, nem mesmo nos Estados Unidos. Sobre este fato, destaca Rubem Alves:

Não é preciso dizer que os protestantes tradicionais e ortodoxos se horrorizaram com tal interpretação do Evangelho. Para eles o Evangelho era uma mensagem para a salvação de almas individuais, depois da morte. Para o Evangelho Social o Reino de Deus era uma utopia sociopolítica que deveria se realizar num fato histórico. O protestantismo tradicional entendia a realidade como uma realidade estrutura fixada desde toda eternidade, não podendo, portanto, ser transformada. Compete aos cristãos percorrê-la como peregrinos em busca da eternidade. Para o Evangelho Social, entretanto, a mensagem da Bíblia exigia uma radical transformação das estruturas da sociedade, para que ela se transfigurasse numa ordem justa e fraterna. Os primeiros olham para cima. Os últimos olham para a frente. Os primeiros se preocupam com almas individuais. Os últimos pensam em termos sociais.²⁷⁰

Cumpra, então, a cada um e à cada comunidade de fé olhar para frente – sem deixar de olhar também para o alto, claro – e observar quem são os *últimos* e *excluídos* de nossa sociedade. Além disso, tal reflexão levanta os seguintes questionamentos: por que os *últimos* são tidos como tal? Afinal, não são todos irmãos e irmãs?

4.2.

Do “evangelismo condenatório” à opção de vida abundante

A proclamação do evangelho no mundo, que na secular definição dos reformadores se dá quando os sacramentos são corretamente celebrados e a Palavra é pregada na sua autenticidade, não se esgota em formas fixas herdadas de um contexto social, cultural, religioso do passado da Igreja, mas que se atualiza na medida em que se relaciona com todos os aspectos da vida dos homens num momento preciso de sua história. Ou seja, exige-se da Igreja uma total encarnação no mundo que deve ser comprovada na sua maneira de ser e comunicar-se com os homens.²⁷¹

É de amplo conhecimento que o tema do sofrimento na pregação da mensagem cristã já foi responsável pela legitimação das mais diversas e vis formas de exploração ao longo dos séculos. Para manutenção de posições privilegiadas, tiranos valiam-se da mensagem cristã para que os explorados padecessem em paz, sem insubordinação. Por esse motivo, a esperança na vida vindoura era enfatizada e, assim, as injustiças impostas eram toleradas.²⁷²

Ainda que hoje, de maneira geral, não se perceba a utilização deliberada da mensagem com objetivo de legitimação de injustiças de maneira tão evidente como

²⁷⁰ ALVES, R., Religião e repressão, p. 317.

²⁷¹ DIAS, Z. M., Discussão sobre a igreja, p 142.

²⁷² CASTILLO, J. M., Espiritualidade para Insatisfeitos, p. 58-59.

no passado, a comunicação e o ensino da mensagem na igreja carecem de modernização, dado os avanços tecnológicos e a diversidade de formas para o aprendizado. Logo, se a pregação e o ensino não acompanham tais mudanças, a mensagem passa a não ser absorvida.²⁷³ Apesar disso, muitas comunidades de fé parecem estar tão somente preocupadas com as conversões de multidões. Para tal, valem-se de técnicas de propaganda e da psicologia de massas. Outras tantas insistem na distribuição de folhetos, semelhantes às práticas de vendas.

Entretanto, a pregação verbal continua a ser a forma mais utilizada de comunicação das igrejas. Esta, porém, já não tem a mesma eficácia que teve outrora, ainda que não seja possível pensar qualquer igreja sem o sermão ou homilia semanal. A razão está no fato de discursos monologantes estarem sendo substituídos por diálogos como instrumento pedagógico para a transmissão de ensinamentos. Membros mais jovens, por exemplo, podem ter certa repulsa ao sermão por não ser permitida a participação do auditório no processo de comunicação e formação. Por conseguinte, uma nova metodologia que proponha diálogo se faz necessária.²⁷⁴

Não se trata, contudo, tão somente de uma mudança de método. A mensagem evangelística de muitas igrejas protestantes no Brasil ainda parece ser transmitida com o pecado e a culpa no centro. Apresentar a mensagem de Jesus através da condenação que aguarda aquele que não a acolhe, continua a ser o meio utilizado para a evangelização em diferentes comunidades de fé. Modelos denominados de “plano de salvação” ou “proposta de salvação”,²⁷⁵ por exemplo, só conseguem transmitir a mensagem a partir da ênfase na necessidade de buscar a Deus para evitar uma condenação futura.

A mensagem não pode ser separada da esperança no futuro, pois esta é o foco determinante para a vida cristã. Contudo, há que se perceber que a mensagem de Cristo não era de uma salvação somente para o além e sim uma proposta que se

²⁷³ DIAS, Z. M., Discussão sobre a igreja, p 125-126.

²⁷⁴ DIAS, Z. M., Discussão sobre a igreja, p 126-131.

²⁷⁵ Segue exemplo de modelo disponível em: <http://www.pibmg.com.br/ckfinder/userfiles/files/files/es/plano_salvacao/plano-de-salvacao-cinco-passos.pdf> Acesso em: 24 mai. 2021. Trata-se de modelo evangelístico, onde quatro ou cinco etapas são explicadas, dentre as quais destacam-se o pecado como causa do afastamento do homem de Deus e enfatiza a necessidade em arrependimento. Este inclusive é amplamente utilizado em mensagens infantis, onde cada uma das etapas do plano de salvação é ilustrada com uma cor.

inaugura na realidade existencial. Entende-se, então, que, a despeito da ênfase no futuro, a esperança se manifesta no presente.²⁷⁶

Aquele que propõe a mensagem cristã e a orienta no que se pode perder ao não aceita-la, isto é, os que colocam a ênfase evangelística no medo, ignoram o que a mensagem cristã propõe aos que a acolhem. Novamente, o dualismo é percebido. Ao valorizar a vida no além, a vida presente é deixada de lado. Esta ênfase evangelística parece uma alienação em potencial para o entendimento de que a fé cristã tem compromissos com a realidade, o que coopera para a morte da esperança, conforme tratado no capítulo anterior.

Em sentido oposto, o compromisso com a vida terrena também precisa ser uma proposta evangelística. Cristo convida a todos e todas para uma vida nova em favor da aceleração do que se espera para o futuro. O Reino de Deus, nas palavras de Dias, é a realidade que “reordenará a vida humana negando suas limitações atuais e superando suas contradições para realizar aquilo que o homem agora só pode anelar sem conseguir concretizar: o amor, a justiça e a paz”.²⁷⁷ Ou seja, nas palavras de Boff: “o Reino de Deus, ao contrário do que muitos cristãos pensam, não significa algo de puramente espiritual ou fora deste mundo. É a totalidade desse mundo material, espiritual e humano agora introduzido na ordem de Deus”.²⁷⁸

Esta é a missão da esperança apresentada por Cristo e que convida aos cristãos a serem seus discípulos e missionários. O Reino de Deus futuro torna-se, assim, presente, ainda que não em sua plenitude. Não se trata de um discurso sem consequências práticas para a vida cotidiana. Trata-se, antes, de uma ação transformadora que age na história de uma forma tal que o ser humano, vivendo em um ambiente marcado por desigualdades e pelas mais diferentes formas de violência, só conseguirá ter expectativas da proposta de uma salvação futura se esta não lhe for transmitida de maneira passiva frente às dificuldades que enfrenta hoje. Caso contrário, a dimensão do futuro é encerrada e a esperança desaparece.²⁷⁹

A esperança cristã não é uma esperança passiva, mas ativa; é uma esperança que atua na história, que mobiliza o contexto em que se encontra e procura fazer com que o Reino de Deus já aconteça em seu meio. Fortalece-se pela promessa, mas inquieta-se por uma realização. Aspira para o *ainda não prometido*, mas coloca-se em serviço, em missão, *já* neste mundo. Essa ação que vem de Deus em nosso favor, que por

²⁷⁶ DIAS, Z. M., Discussão sobre a igreja, p. 67-69.

²⁷⁷ DIAS, Z. M., Discussão sobre a igreja, p. 73.

²⁷⁸ BOFF, L., Jesus Cristo libertador, p. 43.

²⁷⁹ KUZMA, C., O futuro de Deus na missão da esperança, p. 71-74.

graça nos antecipa o seu futuro, o futuro do seu Reino, provoca em nós, enquanto comunidade de fé, um movimento na sua direção; provoca-nos a um impulso novo e transformador. Deus vem até nós com o seu futuro e caminhamos em sua direção como resposta de fé, vivendo em esperança e agindo no amor. Esse futuro de Deus que vem em nosso favor, quando acolhido na fé, compromete-nos em missão, e no anúncio dessa esperança.²⁸⁰

Se cada cristão fosse verdadeiramente comprometido em antecipar as ações do Reino de Deus em algum sentido, esta seria, então, a melhor maneira de evangelismo. Todavia, devido à existência do dualismo antropológico na mensagem das igrejas, a inferiorização e a culpabilização do sujeito ainda norteiam o discurso evangelístico. Quando não se compreende a integralidade da salvação proposta por Cristo, aspectos fundamentais para a humanidade não são tratados com a devida importância libertária. Somente com uma espiritualidade que valorize a encarnação se fomentará o avanço da esperança.²⁸¹

Ao invés do discurso evangelístico com a ênfase no pecado, como motivo pelo qual o ser humano carece das misericórdias de um deus carrasco e que pune as transgressões dos que não acolhem sua mensagem, o que se propõe é que o amor e a graça incondicional de Deus sejam o centro da mensagem. Jesus Cristo apresenta o Deus que liberta o ser humano da culpa, seja dos erros causados a si como aos outros, por entender que o pecado é desumano e desumaniza. Por conseguinte, o Deus que promete seu Reino vindouro, onde não haverá dor e injustiças, comissiona seus seguidores a antecipar os sinais de transformação na realidade histórica. Logo, “este futuro de Deus pode ser vivenciado na missão da esperança”.²⁸² Nessa missão, percebe-se que a esperança deve ser entendida em aspecto coletivo, ao contrário da proposta salvífica individualista já contestada, pois “aquilo que se espera, se espera com todos, em todos e por todos”.²⁸³

Consequentemente, falar de um Deus que não está alheio ao sofrimento humano, e que age para que a realidade seja transformada por meio de seus seguidores, é a forma mais eficiente de apresentá-lo para aqueles que dizem não o conhecer. Pois, afinal, “salvar-se é alcançar a plenitude do amor, é entrar no circuito de caridade que une nas pessoas trinitárias: é amar como Deus ama”.²⁸⁴

²⁸⁰ KUZMA, C., O futuro de Deus na missão da esperança, p. 75.

²⁸¹ CASALDÁLIGA, P.; VIGIL, J. M., Espiritualidade da Libertação, p. 115.

²⁸² KUZMA, C., O futuro de Deus na missão da esperança, p. 78.

²⁸³ KUZMA, C. Por uma esperança responsável, p. 305.

²⁸⁴ GUTIERREZ, G., Teologia da libertação, p. 166.

4.3.

Da intolerância beligerante ao diálogo acolhedor

Deus não tem endereço certo. Trabalha em todo lugar onde os humanos lhe abrem uma oportunidade. Esta foi a grande descoberta dos Reformadores para o espanto dos senhores da Igreja medieval que se achavam os únicos representantes de Deus na terra. Ora, Deus não manda recados. É corajoso o suficiente para encarnar-se entre os mais fracos, assumir suas vidas pobres, suas lutas e derrotas, quase sempre, suas alegrias e tristezas e até suas mortes. Ele pode, perfeitamente ser encontrado na Igreja. Mas o problema é que nem sempre a Igreja quer sua companhia. Pois ele é muito exigente. Quer sempre tirar a igreja de seu bem-estar e de sua gostosa acomodação e fazê-la assumir as tramas e dramas do mundo. Por isso seu campo preferencial de trabalho é o mundo.²⁸⁵

Ao tratar de intolerância no cenário protestante hodierno, o primeiro aspecto que se salienta é o da intolerância religiosa, devido aos inúmeros casos de repercussão midiática e pelo enfrentamento do tema por projetos e lideranças comunitárias que têm dado voz aos que sofrem com o resultado das atrocidades cometidas em nome da fé. Infelizmente, muitas igrejas têm passado uma imagem de intolerância para com as demais religiões. Contudo, esta não é a única forma de violência presente na realidade eclesiástica nacional. Há a intolerância, mas também o preconceito, a discriminação, etc.²⁸⁶

Situações como estas apontam para o fato de que ainda se vive em uma sociedade extremamente preconceituosa e que, mesmo sendo tal atitude contrária aos valores cristãos, os aspectos éticos e morais prevaletentes também influenciam o comportamento da igreja.²⁸⁷ Todavia, ao se tratar do discurso protestante

²⁸⁵ DIAS, Z. M., A reinvenção do protestantismo reformado no Brasil, p. 279-280.

²⁸⁶ Infelizmente, as diferentes formas de preconceito apresentadas são tão normalizadas na realidade de tantas igrejas protestantes que muitos são os casos de repercussão nacional. Apenas para exemplificar o apontado, segue alguns casos tratados em reportagens jornalísticas: 1) Sobre a intolerância religiosa, veja RODRIGUES, M., RJ registrou 1,3 mil crimes que podem estar relacionados com intolerância religiosa em 2020, diz ISP. G1 Rio, 2021. Disponível em: <<https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2021/01/20/rj-registrou-13-mil-crimes-que-podem-estar-relacionados-com-intolerancia-religiosa-em-2020-diz-isp.ghtml>>. Acesso em: 13 mar. 2021; 2) Sobre a homofobia, veja ISTO É, Ministério Público Federal aceita denúncia de homofobia contra Ana Paula Valadão, 2020. Disponível em: <<https://istoe.com.br/ministerio-publico-federal-aceita-denuncia-de-homofobia-contra-ana-paula-valadao/>> Acesso em: 13 mar. 2021; 3) Sobre a misoginia, veja BARROS, F. Evangélica e blogueira. Universa Uol, 2021. Disponível em: <<https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2021/04/19/sou-evangelica-e-criei-um-blog-para-falar-sobre-machismo-nas-igrejas.htm>>. Acesso em: 13 mar. 2021; 4) Sobre o racismo, veja SANTOS, M., Congresso de jovens da Igreja Batista é acusado de racismo. RBA, 2019. Disponível em <<https://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2019/07/congresso-de-jovens-da-igreja-batista-e-acusado-de-racismo/>>. Acesso em: 13 mar. 2021. Contudo, cabe destacar que é crescente o número de propostas que caminham em sentido contrário. Tais fatos também são evidenciados em reportagens. Um exemplo, aqui, é LOUREIRO, G., Evangélicos se unem para combater preconceito dentro das igrejas. BBC News Brasil, 2017. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-38637867>>. Acesso em: 13 mar. 2021.

²⁸⁷ DIAS, Z. M., Discussão sobre a igreja, p. 86.

hodierno, observa-se que tais preconceitos, sobretudo o racismo, se fizeram presentes desde a mensagem inicial que chega ao Brasil. Assim, pode-se afirmar que tal reprodução atual reflete certa continuidade com o discurso, e não um rompimento ou distorção da mensagem pregada.²⁸⁸

Abordar estes temas ainda se faz necessário, haja vista o descalabro causado por ações desastrosas movidas por discursos de ódio de líderes protestantes de diferentes denominações. E estes discursos que legitimam o ódio também são chancelados pelo silêncio apático e ensurdecido dos que não se posicionam,²⁸⁹ desde a intolerância à violência contra a mulher, do racismo à homofobia, como apresentados a seguir.

4.3.1.

Do exclusivismo intolerante ao diálogo inter-religioso

Como já exposto, a comunicação da mensagem dos cristãos carece de abertura e o caminho para que esta continue sendo acolhida no tempo hodierno é o diálogo. Entretanto, se não há diálogo eficaz nem mesmo entre líderes e a própria comunidade, que dirá em perspectiva ecumênica e inter-religiosa.

Em sentido ecumênico, importante destacar que muito já foi e tem sido feito. Movimentos como Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL), criado em 1961, já demonstraram que católicos e protestantes são capazes de dialogar e de somar esforços para educar cristãos sobre sua responsabilidade sociopolítica por meio de embasamento bíblico-teológico.²⁹⁰ Nas palavras de Dias:

No longo percurso do movimento ecumênico no Brasil foram centenas de homens e mulheres das mais variadas tradições eclesiais que, capturados pelo sonho da unidade cristã, empenharam suas vidas e seus ministérios no esforço de abrir janelas e portas que possibilitassem o diálogo, a comunhão e a ação comum de todos e todas sensibilizados pela proposta transformadora da vida do mundo anunciada pelo Evangelho. Do Rev. Erasmo Braga, pastor presbiteriano na década de 1920 ao Arcebispo D. Helder Câmara, que se notabilizou na segunda metade do século, para citarmos apenas dois de tantos nomes possíveis, herdamos, junto com outros e outras a bandeira da unidade cristã, acrisolada pelo fogo do Espírito “que faz novas todas

²⁸⁸ DIAS, Z. M., A reinvenção do protestantismo reformado no Brasil, p. 100-101.

²⁸⁹ Importante reiterar, conforme capítulo anterior, um grupo crescente, ainda que minoritário, tem abordado estes temas de forma comunitária (BARRETO JÚNIOR, R. C., *Evangélicos e pobreza no Brasil*, p. 205-207).

²⁹⁰ CUNHA, M. N., *Uma inspiração, uma esperança*, p. 249-250. Importante destacar que o envolvimento em ISAL não foi unanimidade em igrejas protestantes. Antes o contrário: o movimento foi combatido e ignorado pela maioria das igrejas.

as coisas” para transformar nossa sociedade num espaço regido pela justiça, pelo amor e pela paz.²⁹¹

Contudo, uma aproximação dos resultados nos moldes de ISAL parece cada vez mais distante, uma vez que no Brasil os grupos preponderantes em números de fiéis são pentecostais e estes, de maneira geral, caracterizam-se por cismas e divisões dentro do próprio movimento e por uma mensagem exclusivista que desqualifica outras espiritualidades, o que inviabiliza qualquer possibilidade de diálogo. Ainda que haja certa abertura para o ecumenismo em igrejas pentecostais na América Latina e no mundo, esta inclinação não corresponde à realidade brasileira. Algumas expressões isoladas podem ser vistas em realidade nacional. No entanto, estas representam mais a sensibilidade individual de determinadas pessoas do que o pensamento de um grupo.²⁹²

Já em relação ao diálogo inter-religioso, este acontece aqui e ali, menos percebido que a perspectiva ecumênica, quase sempre pela sensibilidade individual do que por posicionamentos institucionais de determinada denominação. Em contrapartida, a intolerância não passa despercebida, sobretudo contra as religiões de matriz africana.²⁹³ Esse é o motivo pelo qual a proposta aqui apresentada é levada a não se satisfazer *apenas* com a tolerância. Uma ênfase na tolerância pura e simples seria imprudente, uma vez que ela não promove respeito, alteridade e aprendizado. Para que o preconceito enraizado e historicamente sedimentado possa ser superado, torna-se necessário construir uma cultura do diálogo. Somente a construção de uma cultura verdadeiramente dialógica pode vencer a ignorância, uma vez que ela alarga as fronteiras e dá espaço ao desconhecido.²⁹⁴

Muitos são os debates teológicos em torno do diálogo inter-religioso, desde perspectivas inclusivistas a pluralistas. Ambas as perspectivas possuem discussões ainda em desenvolvimento, sobretudo no que diz respeito ao papel e à centralidade da cristologia. A permanente discussão especializada de tais temáticas, porém, somente ressalta a importância do diálogo no cenário atual. Embora não exista

²⁹¹ DIAS, Z. M., Discussão sobre a igreja, p. 174.

²⁹² CUNHA, M. N., Pentecostalismo e movimento ecumênico, p. 40-48.

²⁹³ MARIANO, Neopentecostais, p. 119-132. Mariano registra casos de inúmeras práticas de intolerância por parte de igrejas neopentecostais. No entanto, a associação de entidades das religiões de matriz africana com demônios a serem exorcizados em práticas cúlitas tornou-se tão comum que de forma alguma poderia ser atribuída somente às igrejas neopentecostais.

²⁹⁴ Importante destacar que o diálogo só ocorre a partir da autocompreensão da própria religião e da inteligibilidade das demais religiões com as quais se quer dialogar (RONSI, F. Q., Mística, lugar de encontro e diálogo inter-religioso, p. 21).

consenso sobre qual dos dois seria o modelo ideal, há, contudo, unanimidade em afirmar que o ponto de vista exclusivista não cabe mais na leitura e interpretação da fé cristã.²⁹⁵ No entanto, em contraposição ao consenso teológico-crítico em relação ao caráter problemático do exclusivismo religioso, precisamente essa postura de absoluta superioridade revelatória parece ser a realidade predominante na maioria das igrejas brasileiras.

A proposta de diálogo, então, longe de buscar qualquer caminho absoluto, aponta para a necessidade de mudança de postura em relação ao próprio significado e autocompreensão da igreja. Uma espiritualidade que se quer encarnada precisa passar pelo entendimento de que as pessoas são mais importantes do que dogmas e do que sua religião. Neste sentido, não há que se ver a igreja como imutável, pois seu centro não se encontra em si mesma, ou como a portadora de verdades absolutas que devem ser impostas aos demais, mesmo que estes tenham suas próprias verdades e as compreendam como tal.

Independentemente da proposta de diálogo que se queira estabelecer, reafirma-se, cada vez mais, a compreensão de que a alteridade e a paz sejam estabelecidas em consenso, pois ambas são comuns em todas as expressões religiosas sadias.²⁹⁶ A importância do diálogo está em seu potencial de superar preconceitos, inclusive a escolha pela não pertença a uma religião. Por esse motivo, ao se dialogar, diferentemente da altercação, não se quer achar uma resposta única e muito menos uma verdade absoluta.²⁹⁷

De igual modo, assim como destacado no capítulo anterior em relação à missão cristã, onde foi visto que esta jamais poderia ser dissociada dos desafios contextuais e que deveria buscar a dignidade e defesa da vida, . De igual modo, entende-se que esta também é a missão substancial de todo ser humano, independentemente de sua religião ou da ausência de uma religião institucional. Assim sendo, a causa ecumênica, em sentido macro do termo, pode se entender como uma busca por unir esforços com aqueles que têm objetivos idênticos de amor e práticas de justiça.²⁹⁸

²⁹⁵ RONSI, F. Q., *Mística, lugar de encontro e diálogo inter-religioso*, p. 31-37.

²⁹⁶ RONSI, F. Q., *Mística, lugar de encontro e diálogo inter-religioso*, p. 153-155.

²⁹⁷ FONSECA, A. B., *Intolerância e violência religiosa no Brasil*, p. 15-16. Fonseca destaca a importância da criação de espaços de diálogo pelo governo para combater a intolerância religiosa. Entre eles estão o Comitê Nacional de Respeito à Diversidade Religiosa e as Oficinas Deliberativas sobre Direitos Humanos e Diversidade Religiosa.

²⁹⁸ CASALDÁLIGA, P.; VIGIL, J. M., *Espiritualidade da libertação*, p. 192-197.

4.3.2.

Da misoginia velada ao reconhecimento feminino

Entende-se que a luta pelos direitos das mulheres deve envolver toda a sociedade, não exclusivamente as mulheres, mas todas as esferas da cultura, incluindo a religião. Por certo, a teologia feminista já desempenha um papel importante na realidade latino-americana. Estudos estes contribuem não apenas para o combate à violência contra a mulher, mas também para elucidar questões sobre o direito reprodutivo e sobre a autonomia do corpo feminino numa sociedade marcadamente patriarcal. O empoderamento feminino frente às estruturas cristãs, que reverberam o patriarcalismo social, ainda parece um desafio. No entanto, há sinais de avanço que demonstram que retrocessos não serão tolerados.²⁹⁹

É sabido que as mais diferentes formas de violência contra a mulher, formas que vão desde o assédio moral e sexual até o feminicídio, ainda são realidades latentes e pouco combatidas, haja vista os números alarmantes de vítimas.³⁰⁰ Estas violências, muitas vezes, acontecem no próprio contexto familiar.

Neste cenário de pandemia da COVID-19, onde o mundo tem atravessado uma situação de confinamento para conter o avanço do vírus, o aumento da violência cometida contra a mulher foi alarmante. No Brasil, segundo o *Fórum Brasileiro de Segurança Pública*, através da nota técnica *Violência doméstica durante a pandemia de COVID-19*, o confinamento trouxe consequências agravantes para a vida de milhares de mulheres.³⁰¹

Entretanto, não apenas o isolamento social, necessário para conter o contágio da COVID-19, colabora para a situação de violência em relação às mulheres. Também o discurso religioso cristão, ainda que de forma indireta, apresenta uma contribuição significativa para a manutenção dessa violência. A religião legitima a violência contra a mulher de diferentes formas: no apelo aos tabus religiosos, na

²⁹⁹ BIGENGEMER, M. C. L., Teologia latino-americana, p. 81-87. Dentre os sinais de tempos promissores para a teologia feminista em tempos hodiernos, Bingemer destaca o número crescente de teólogas e projetos de pesquisa em linhas feministas de investigação.

³⁰⁰ Em 2019, 1349 mulheres foram vítimas de feminicídio no Brasil. Este corresponde a um aumento de 7,3% a mais que a registrado em 2018 (Veja, G1. Monitor da Violência. Mesmo com queda de mortes, Brasil tem alta em feminicídios em 2019, 2020. Disponível em: <<https://g1.globo.com/monitor-da-violencia/noticia/2020/03/05/mesmo-com-queda-recorde-de-mortes-de-mulheres-brasil-tem-alta-no-numero-de-feminicidios-em-2019.ghtml>>. Acesso em: 27 mai. 2021).

³⁰¹ FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA, Violência Doméstica Durante Pandemia de Covid-19 – Ed. 03, 2020. Disponível em: <<https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2018/05/violencia-domestica-covid-19-ed03-v2.pdf>>. Acesso em: 27 mai. 2021.

esfera simbólica, na legitimação da visão de mundo patriarcal ou no mito do lar como local seguro e sagrado. Muitas das vezes, a minimização e a conformação do sofrimento da mulher acontecem até por meio de aconselhamento pastoral, que termina por impor sobre as vítimas a função de manutenção do lar.³⁰²

Mesmo assim, as igrejas ainda são vistas como refúgio para as mulheres, quer seja por serem espaços de frequência permitida por agressores, quer seja pela sacralização dos espaços religiosos e suas lideranças. Fomenta-se, dessa forma, uma percepção ingênua de que o âmbito religioso seria livre de sentimentos e atitudes “profanos”. Não obstante, ainda que o patriarcalismo esteja presente nas igrejas,³⁰³ o potencial acolhedor destas não deve ser ignorado. Além disso, a busca por teologias feministas tem contribuído para o cultivo de uma atitude crítica frente a este cenário patriarcal.

Ivone Gebara, uma importante teóloga eco-feminista latino-americana, afirma que a hermenêutica feminista é uma forma diferente de se compreender a Deus.³⁰⁴ Segundo ela, “é hora de ousar viver Deus como mulher, de dizer sua experiência, diferente talvez, mas absolutamente necessária para a multiforme energia divina presente na humanidade”.³⁰⁵ Isso porque a compreensão de Deus como Pai, isto é, como figura masculina, termina por legitimar, na ótica das teologias feministas, uma estrutura patriarcal que é persistente. E, como destaca Daniéli Busanello Krob,

ao fazer-se uma hermenêutica feminista, não se está apenas relendo e reinterpretando os textos bíblicos, mas com isso também se reflete e se ressignifica as bases de sustentação política, econômica e antropológica, produtoras e legitimadoras de injustiças.³⁰⁶

Partindo-se da compreensão de que a espiritualidade encarnada não tolera preconceitos e violências, entende-se que o respeito e a equidade entre homens e mulheres devem ser um dever para as igrejas em suas falas e ações. Já que estas se baseiam em Cristo, que se relacionou com as mulheres com respeito em meio a uma

³⁰² KROB, D. B., *A Igreja e a Violência Doméstica contra as Mulheres*, p. 209-212. Segundo Daniéli Busanello Krob, “as Igrejas compactuam com a reprodução e manutenção dos mitos e da violência contra as mulheres no momento em que se tornam cúmplices da cultura do silêncio e da omissão, recusando-se a denunciar os atos de violência e seus autores, além das estruturas institucionais e sociais injustas que perpetuam essa prática”.

³⁰³ KROB, D. B., *A Igreja e a Violência Doméstica contra as Mulheres*, p. 213.

³⁰⁴ GEBARA, I., *Teologia em ritmo de Mulher*, p. 33.

³⁰⁵ GEBARA, I., *Vida religiosa*, p. 49.

³⁰⁶ KROB, D. B., *Teologia Feminista Latino-Americana, Teologia Feminista Negra e Teologia Ecofeminista*, p. 3631.

sociedade patriarcal, a espiritualidade encarnada contribui para a formação de uma consciência crítica também no que diz respeito à emancipação feminista.³⁰⁷ Os cristãos deveriam ser testemunhas dessa relação e as igrejas deveriam promover mais líderes femininas, ainda que algumas já o façam.³⁰⁸

De igual modo para a intolerância religiosa ou outras formas de violência, não bastaria apenas extinguir a misoginia, ou melhor, esta não seria extinta pelo simples desejo. A proposta é substituí-la pelo enfrentamento do tema na realidade das comunidades de fé e pelo apoio e empoderamento de mulheres para elas serem o que quiserem ser.

No entanto, é fundamental entender que crer somente em Deus não é o suficiente. É preciso confiar que Deus também crê em nós. As mulheres que passam por situações de violência, geralmente, têm uma autoestima tão prejudicada que demoram a perceber sua própria força. Aos poucos, podem recuperar a dignidade humana que lhes foi roubada, descobrindo-se como mulheres criadas por Deus para a felicidade, a solidariedade e a vida plena. E então, estarão livres para cultivarem, antes de mais nada, o amor-próprio.³⁰⁹

4.3.3.

Do racismo à construção de uma sociedade mais justa

Reconhecer que o racismo ainda está presente nas igrejas brasileiras é o primeiro passo para superá-lo. Talvez este seja um desafio que muitas igrejas ainda não enfrentaram.

A pergunta pela cor da maioria das lideranças de igrejas protestantes históricas poderia soar como desnecessária e ingênua. No entanto, por mais que a maioria da membresia evangélica brasileira seja composta por mulheres negras, a liderança é predominantemente masculina e branca.³¹⁰ Isso não acontece da mesma

³⁰⁷ PAGOLA, J. A. Jesus, p. 275-283. É necessário ressaltar que a importância da preservação e resgate da mulher defendida por Pagola no ministério de Jesus não diz respeito tão somente a um tratamento humanitário e condições de igualdade social. Para além disso, o autor defende que Jesus Cristo teve discípulas, mulheres que seguiam seu mestre de perto, ouviam sua mensagem e aprendiam tanto quanto os discípulos, inclusive com maior facilidade em servir ao Reino de Deus, pois já estavam acostumadas a ocupar o último lugar. Em nenhum momento Jesus as excluiu em razão de seu sexo ou por motivos de impureza, e o nome de algumas que, assim como os discípulos, tiveram maior amizade com o mestre, é conhecido.

³⁰⁸ Destaca-se como exemplo a Igreja Batista do Pinheiro e a figura da pastora Odja Barros. Em sua tese de doutorado, a pastora apresenta as raízes do patriarcado em sua comunidade de fé e os caminhos para uma interpretação bíblica e prática comunitária feminista (Veja, SANTOS, O. B., "Outro Gênero": Um estudo sobre a prática comunitária de Leitura Popular e Feminista da Bíblia).

³⁰⁹ KROB, D. B., A Igreja e a Violência Doméstica contra as Mulheres, p. 215.

³¹⁰ ALCÂNTARA, C. S. Fé, Expressão e Cultura, p. 104.

maneira em igrejas pentecostais, já que grande parte da liderança pentecostal é negra.³¹¹

Ambos os casos revelam, contudo, um problema estrutural³¹² que marca a sociedade brasileira. Igrejas protestantes históricas, de maneira geral, exigem de seus postulantes ao ministério pastoral que tenham feito seminário teológico, enquanto em igrejas pentecostais a ordenação se dá por experiência com o sagrado. Por consequência, negros protestantes somente passam a ocupar um papel de liderança quando a formação não é pré-requisito. Mas será que nas igrejas onde a formação teológica é exigida não existem pessoas negras interessadas em se dedicar ao estudo teológico? Ou será que elas, inversamente, não têm tido acesso à educação de qualidade?

Esta não é a única questão enfrentada no combate ao racismo e no empoderamento de pessoas negras, entretanto. A população carcerária é majoritariamente negra;³¹³ jovens negros morrem mais do que não negro;³¹⁴ negros e negras têm menor salário³¹⁵ e expectativa de vida menor.³¹⁶ O que a teologia tem a dizer sobre isso? Essas questões têm sido refletidas pela Teologia Negra,³¹⁷ como confirma Ronilso Pacheco:

para a Teologia Negra, que surge nos Estados Unidos na década de 60, o lugar do Êxodo é central também pela condição de oprimidos, de exploração, mas um agravante a marca: a ênfase no racismo e na escravidão. Não estamos falando só de povo cujo trabalho e força de trabalho é explorada. Estamos falando de escravidão,

³¹¹ SOUZA, C., Racismo estrutural, dissimulação do preconceito e pentecostalismo brasileiro, p. 286.

³¹² Sobre o racismo estrutural, veja ALMEIDA, S. L. Racismo estrutural.

³¹³ Veja G1. Proporção de negros nas prisões cresce 14% em 15 anos, enquanto a de brancos cai 19%, mostra Anuário de Segurança Pública. 2020. Disponível em: <<https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2020/10/19/em-15-anos-proporcao-de-negros-nas-prisoas-aumenta-14percent-ja-a-de-brancos-diminui-19percent-mostra-anuario-de-seguranca-publica.ghtml>>. Acesso em: 30 mai. 2021.

³¹⁴ CNN. Violência: Jovens negros morrem mais do que não negros, indica relatório. São Paulo 2021. Disponível em: <<https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/2021/04/27/violencia-jovens-negros-morrem-mais-do-que-nao-negros-indica-relatorio>>. Acesso em: 31 mai. 2021.

³¹⁵ Veja UOL. Negros ganham 17% menos que brancos de mesma origem social, diz estudo. Campinas, 2020. Disponível em: <<https://economia.uol.com.br/noticias/redacao/2020/11/20/estudo-negros-salario-classe-social-brancos-pucrs.htm>>. Acesso em: 01 jun. 2021.

³¹⁶ G1 RIO. Diferença da expectativa de vida da pessoa negra no RJ chega a 22 anos, dependendo do município. Rio de Janeiro, 2020. Disponível em: <<https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2020/07/14/diferenca-da-expectativa-de-vida-da-pessoa-negra-no-rj-chega-a-22-anos-dependendo-do-municipio.ghtml>>. Acesso em: 01 jun. 2021.

³¹⁷ CONE, J. O Deus dos oprimidos; veja também, em específico à realidade brasileira, PACHECO, R. Teologia negra: o sopro antirracista do Espírito.

e tudo que isso pode significar em países como Estados Unidos, Haiti, Colômbia e, evidentemente, Brasil.³¹⁸

Já a Teologia Feminista Negra se vale de questões culturais e dos desafios específicos que implicam em ser mulher negra. Em sociedades patriarcais, onde sua identidade é branca, masculina e elitista, as teologias tendem a ser legitimadoras de opressões e, nesse cenário, a mulher negra e pobre se torna triplamente oprimida.³¹⁹

Nesse sentido, se a proposta é perceber a espiritualidade na vivência da fé, então questões que a sociedade clama por respostas não poderiam ser ignoradas pela igreja. Principalmente quando se trata de temas que causam profunda dor em tantos irmãos e irmãs que sofrem com o preconceito, e onde o discurso passado pela igreja já legitimou e ainda legitima tamanha dor, a espiritualidade encarnada aparece como uma voz crítica de protesto. Sob o prisma de uma espiritualidade encarnada, a voz da igreja precisa ser profética, transformadora.

4.3.4.

Do preconceito com o público LGBTQIA+ à proposta de Reino de Deus para todos e todas

A discussão em torno de orientação sexual e de identidades de gênero talvez seja o desafio mais difícil de ser proposto para a igreja protestante brasileira na atualidade. Enquanto no movimento político e social há certo aumento na defesa da diversidade e na busca por mais representatividade e direitos para a comunidade LGBTQIA+, na realidade protestante ainda se ouve aqui e ali sobre “cura gay”.³²⁰

A ideologia de gênero parece ter sido encaixotada num pacote denominado de “marxismo cultural”, do qual a igreja “precisa se defender”, pois este tem o objetivo de acabar com a “família tradicional”.³²¹ Enquanto a igreja se apegua a argumentações falaciosas, muito pautadas por um fundamentalismo religioso,³²²

³¹⁸ PACHECO, R., A teologia negra no Brasil é decolonial e marginal, p. 233-234.

³¹⁹ KROB, D. B., Teologia Feminista Latino-Americana, Teologia Feminista Negra e Teologia Ecofeminista, p. 3630.

³²⁰ Veja G1. Clínica de hipnose no DF promete 'cura gay' em até seis meses; prática é proibida. Distrito Federal, 2020. Disponível em: <<https://g1.globo.com/df/distrito-federal/noticia/2020/11/08/clinica-de-hipnose-no-df-garante-cura-gay-em-ate-seis-meses-pratica-e-proibida.ghtml>>. Acesso em: 13 mai. 2021.

³²¹ MAGALHÃES, D., Quem tem medo do globalismo? Estado da Arte, 2018. Disponível em: <<https://estadodaarte.estadao.com.br/quem-tem-medo-do-globalismo/>>. Acesso em: 26 mar. 2021.

³²² LIMA, L. C., O Fundamentalismo Religioso e os LGBT. Dom Total, 2018. Disponível em: <<https://domtotal.com/noticia/1290019/2018/09/o-fundamentalismo-religioso-e-os-lgbt/>>. Acesso em: 15 mai. 2021.

assuntos de maior importância ao redor do tema são negligenciados – entre eles, a violência contra as pessoas LGBTQIA+. A indiferença e o preconceito da igreja são ações excludentes que legitimam atos escabrosos persecutórios.

Longe de propor respostas prontas para questões que ainda estão em debate acadêmico, e sem a intenção de definir soluções rasas, entende-se que a proposta por uma espiritualidade encarnada deve respeito e compreensão a todos e todas, fundamentalmente sobre questões tão íntimas e pessoais como a sexualidade. Ademais,

pesquisas recentes sobre a Bíblia mostram que, no mínimo, os atos sexuais entre pessoas do mesmo sexo que são objeto das preocupações bíblicas estão longe daquilo que consideramos “homossexualidade” atualmente. A Bíblia trata deste tema de um modo bastante diverso, e em um mundo totalmente diferente do nosso.³²³

Cabe destacar que a aceitação no hall de membros de pessoas de orientação sexual e identidade de gênero já é feita em algumas poucas igrejas. Contudo, este é ainda um desafio para inúmeras comunidades de fé que consideram tais relações como pecaminosas; novamente, sem diálogo e perseverança, estas barreiras jamais serão rompidas. Talvez a forma de pensar de muitos líderes já tenha avançado neste sentido. No entanto, a falta de entendimento de como propor isso para sua comunidade ainda pode ser um obstáculo, quer seja por não se ter uma proposta teológica que caiba na concepção da igreja, quer seja por medo de represálias denominacionais. Como exemplo de tais represálias, destaca-se o desligamento da Igreja Batista do Pinheiro da Convenção Batista Brasileira, após a mudança de seu estatuto para permitir o batismo de pessoas homossexuais.³²⁴

Por fim, cabe salientar que não se quer propor uma ideia de igreja inclusiva³²⁵ ou qualquer outra nomenclatura do tipo que faça a referência à participação de pessoas LGBTQIA+, pois entende-se que isso seria uma redundância. Não existe qualquer outro modelo eclesiológico aceitável que não seja o de acolhimento de

³²³ HELMINIAK, D., O que a Bíblia realmente diz sobre a homossexualidade, n.p.

³²⁴ BARRETO JÚNIOR, R. C., *Evangélicos e pobreza no Brasil*, p. 205-208.

³²⁵ Cumpre salientar que a proposta não é inclusiva tão somente por não ser possível outro caminho. Seria uma redundância pensar em uma igreja inclusiva que deveria ser inclusiva. Entretanto, não se quer diminuir ignorar ou diminuir a luta das igrejas ditas inclusivas na realidade hodierna. Elas têm cumprido um papel salutar de dar voz e vez as pessoas que são invisibilizadas por outras instituições religiosas. Sua atuação é uma forma de enfrentamento da homofobia religiosa. Nestas igrejas o público LGBTQIA+ pode se tornar liderança e sua hermenêutica compreende as diferentes orientações sexuais como parte da natureza e criação de Deus, questionando o paradigma do pecado (NATIVIDADE, M. T.; OLIVEIRA, L., "Nós acolhemos os homossexuais", p. 224).

peças, independentemente de sua orientação sexual, gênero, religião, cor etc.³²⁶ Portanto, o acolhimento de pessoas é a essência para a espiritualidade, pois o “Mistério inefável da vida”³²⁷ se reparte entre todos e todas.

4.4.

Do descompromisso com a terra à sustentabilidade

A espiritualidade convencional das Igrejas e da maioria das religiões históricas está vinculada a modelos de vida e de interpretações do mundo (cosmologias) que não correspondem mais à sensibilidade atual. Não raro deixam o universo, a natureza e a vida cotidiana fora do campo da experiência espiritual. A versão dominante do cristianismo é antropocêntrica. Tudo é centrado no ser humano. Para ele é a salvação. Ele sozinho é que tem futuro. Quando se ouviu falar da encarnação do Verbo e da espiritualização do Espírito transfigurando as estrelas, atingindo as montanhas, assumindo as plantas e incorporando os animais? Quando se ouviu falar da ressurreição da flora com suas plantas, flores e gramíneas e da fauna com seus animais vertebrados e invertebrados e microorganismos e do cosmos inteiro com suas galáxias, sistemas estelares e planetas? Perdemos grandemente o caráter sacramental da matéria e a transparência de todas as coisas, porque conhecemos pouco as coisas ou porque desconsideramos a importância do conhecimento das coisas para conhecer Deus.³²⁸

Desta forma, já é possível perceber quão nociva pode ser a ação humana. Tais ações vão desde armas de destruição em massa, tal qual a bomba nuclear, até a agressão ecológica à Terra. No entanto, a consciência ecológica tem crescido, pois é de conhecimento de todos que o futuro da Terra depende de uma ação responsável hoje.³²⁹ Ainda que não tão significativa, de forma que se possa dizer que a sustentabilidade tem sido levada a cabo pela maioria das pessoas e instituições, o cultivo de uma consciência ecológica já é uma proposta reconhecida.

A sustentabilidade tem como objetivo propor estilos de vida de indivíduos ou sociedades que possam ser sustentados com redução do consumo de recursos naturais. As pessoas passaram a se conscientizar das limitações dos recursos naturais e, desta forma, a busca por estilos de vida sustentáveis foi intensificada ao decorrer da década de 1990, à luz das crises ecológicas que ameaçavam a Terra.

³²⁶ O acolhimento referido, por sua vez, não se trata de uma “estratégia política higienista, agenciada no plano das micro-relações cotidianas, que não atinge os sujeitos diretamente com a ameaça da violência física, mas antagoniza e desqualifica sexualidades consideradas indesejáveis”, como destacam Natividade e Oliveira (NATIVIDADE, M. T.; OLIVEIRA, L., “Nós acolhemos os homossexuais”, p. 214-215). Pelo mau uso do vocábulo por diferentes igrejas evangélicas no trato de pessoas LGBTQIA+, talvez utilizar outra palavra fosse o mais adequado. Contudo, a proposta de espiritualidade cristã que se apresenta se dá no acolher a diferença. Assim, entenda-se acolher, aqui, como forma de respeito à diversidade.

³²⁷ DIAS, Z. M., A reinvenção do protestantismo reformado no Brasil, p. 319.

³²⁸ BOFF, L., Ecologia, p. 254.

³²⁹ BOFF, L., Ética e eco-espiritualidade, p. 53-54.

Não obstante, estas medidas pessoais e sociais precisam ser acompanhadas por mudanças estruturais. É necessário provocar o entendimento geral sobre a importância ecológica para manutenção da vida, uma vez que todo o modelo econômico é pensado a partir do crescimento ilimitado, quando os recursos naturais são finitos.³³⁰

A preocupação com questões ecológicas passa a ser pauta da teologia da libertação, uma vez que a construção de um mundo habitável coincide com o ímpeto de tornar as pessoas protagonistas de sua própria história. Isto é, entende-se que tudo que prejudica o planeta também prejudica os seres humanos.³³¹

Este entendimento da inter-relação da vida na Terra é um princípio basilar para a ecologia integral. Segundo Boff, a ecologia, ao ser analisada holisticamente, é definida através “das relações que ela articula em todas as direções e com todo tipo de saber acerca da forma como todos os seres dependem uns dos outros, constituindo a teia imensa de interdependências deles”.³³² De igual modo, sob um olhar relacional entre ecologia e teologia, destaca Afonso Murad:

o pensar ecológico é aquele das relações e da interdependência. E neste sentido, toda e qualquer teologia necessita fazer um processo de conversão para ser mais *ecológica*. Em vez de levantar paredes e construir cômodos independentes, ela deve se empenhar em criar janelas, portas e corredores na qual circulam, de forma interdependente, o conhecimento de natureza conceitual, a espiritualidade, e a prática de cuidado da Casa Comum.³³³

A despeito do crescimento da consciência ecológica ambiental que passa a aumentar na sociedade como um todo, observa-se a apatia das comunidades de fé protestantes quanto ao tema. Constata-se certa passividade, indiferença e, porque não dizer, sinais de cinismo por parte de alguns grupos. Isto porque a escatologia dispensacionalista, muito comum entre igrejas pentecostais, defende que os males que atingem a humanidade são sinais da vinda de Cristo. Logo, não há motivo para se entristecer ou evitar as desgraças, já que, para alguns, as desgraças são vistas com certa alegria por demonstrarem que a vinda de Jesus está próxima.³³⁴ Além disso, a indiferença das igrejas que ainda carregam o dualismo como característica

³³⁰ BINGEMER, M. C. L., Teologia latino-americana, p. 90-91.

³³¹ BINGEMER, M. C. L., Teologia latino-americana, p. 89.

³³² BOFF, L., Ecologia, p.17.

³³³ MURAD, A., Da ecologia à ecoteologia, p. 91.

³³⁴ MAJEWSKI, R. G., Assembleia de Deus e teologia pública, p. 63-64. Importante salientar que fala-se de maneira geral. Com certeza existem grupos que atuam em sentido oposto ao relatado. No entanto, não deixam de constituir ínfima minoria. Neste sentido, as generalizações são pertinentes para demonstrar o desinteresse quase que absoluto pelo tema nas igrejas protestantes brasileiras.

termina por desempenhar uma função agravante, na medida em que entendem a vida vindoura como mais importante. Sob a égide desse pensamento dualista, por que, pois, haveriam de cuidar das coisas terrenas?

Dessa forma, torna-se um desafio hercúleo esperar o despertar de uma consciência ambiental por parte de indivíduos e comunidades que só se importam com sua salvação eterna no além e daqueles que esperam que as desgraças aconteçam para que a volta de Cristo chegue mais rápido. Essa cosmovisão dualista culmina na vivência de uma fé *desintegrada* – isto é, não integral –, que não leva em conta a totalidade da criação.

Entretanto, seria necessário ressaltar que estes não representam a totalidade dos protestantes. Antes, alguns líderes têm buscado falar e pesquisar sobre esse tema – ainda que representem um grupo minoritário. O teólogo e pastor Claudio Ribeiro destaca que a espiritualidade se expressa em aspectos práticos da vida social e política. Como afirma Ribeiro,

a espiritualidade gera espaço de consciência social, alteridade e coexistencialidade, e cordialidade, humanização e integração cósmica. Ela é o empoderamento da vida, não somente humana, mas em todas as mais diversas formas de manifestação.³³⁵

Neste sentido, em relação à proposta apresentada, ao se pensar em uma espiritualidade cristã protestante de pessoas contextualizadas em relação aos problemas de sua localidade e em uma igreja relevante e inspiradora frente à realidade na qual está inserida, parece não ser possível distanciar-se da preocupação com a ecologia. Não seria só plausível, mas uma obrigação das comunidades de fé brasileiras, o fomento de uma consciência ecológica em sua prática religiosa. Dado o entendimento de seu papel precursor na sociedade, o desenvolvimento de uma pedagogia ecológica daria uma oportunidade ao protestantismo brasileiro de dirimir as consequências de um sistema econômico baseado no ganho de capital, em que os limites da natureza não são respeitados.³³⁶

Para que o tema da ecologia seja percebido com mais frequência pelas igrejas protestantes, percebe-se que a compreensão da espiritualidade ainda precisaria avançar nos diferentes aspectos levantados no capítulo anterior. Por consequência, faz-se necessário que o entendimento de ambos seja mais amplo e rompa as

³³⁵ RIBEIRO, C. O., Também cantamos “louvado sejas, Senhor”, p. 61.

³³⁶ Importante destacar que, segundo Weber, o capitalismo foi fundamentado sobre os conceitos de vocação e ascese protestantes (WEBER, M., A ética protestante e o espírito do capitalismo, p. 85).

fronteiras estabelecidas, desde a visão dualista que desvaloriza a vida terrena, passando pela compreensão de missão da igreja como unicamente evangelística, até a leitura bíblica escapista e vazia de significado que não tolera reinterpretações.

Logo, ao se propor uma espiritualidade que seja sensível à ecologia, observa-se que a noção de domínio e administração da terra em Gênesis 1, por exemplo, precisaria ser reinterpretada. Desta maneira, novas metáforas e conceitos poderiam ser pensados para expressar a relação de Deus com a criação e do ser humano com outras criaturas. Pois, além de uma maior ênfase no valor intrínseco de cada criatura e sua origem em Deus,³³⁷ haveria maior elucidação bíblica da perspectiva salvífica em sentido amplo e integral e da percepção da natureza como o local dessa salvação.³³⁸

De igual modo, ao entender que o ser humano é parte da Terra e não vive à parte dela, é possível que haja um maior compromisso com a manutenção e preservação da vida do planeta, pois se a Terra é a única “casa comum” possível, onde todos e todas vivem juntos, destruí-la seria destruir a si mesmo. Essa conversão ecológica é a percepção da dimensão da Terra na pessoa humana, uma *eco-espiritualidade* de ser e sentir-se Terra.³³⁹

Se destruir a Terra é destruir a si, a crise ecológica também é crise antropológica e, por conseguinte, também teológica, uma vez que Deus não se entende distante da relação humana e de sua criação. Segundo Ronsi, a partir de uma leitura panikkariana, há uma espiritualidade que relaciona e harmoniza as dimensões constitutivas da realidade. São elas: a dimensão humana, de Deus e do mundo. Por isso, trata-se de uma espiritualidade *cosmoteândrica*, pois as três estão relacionadas.³⁴⁰ Ao partir desta espiritualidade, Ronsi afirma:

quando alguém tem seus direitos, sua liberdade e costumes desrespeitados, a exemplo dos povos originários da Amazônia, todos os cristãos são atingidos, pois a sua missão evangelizadora é desejar e promover uma sociedade cujo desenvolvimento gere democracia, valorize a liberdade e a igualdade, respeite as diferenças, promova e defenda a vida em todos os seus sentidos, zele e preserve a natureza.³⁴¹

³³⁷ MURAD, A., Da ecologia à ecoteologia, p. 82- 83.

³³⁸ RIBEIRO, C. O., O encontro com a natureza e com a história, p. 48-49.

³³⁹ BOFF, L., Ética e eco-espiritualidade, p. 56-59.

³⁴⁰ RONSI, F. Q., O futuro da Amazônia diante da crise cosmoteândrica, p. 143-145.

³⁴¹ RONSI, F. Q., O futuro da Amazônia diante da crise cosmoteândrica, p. 133.

Se tudo está inter-relacionado, não se pode tratar uma espiritualidade como propriamente encarnada se esta não propõe a responsabilização sobre os cuidados para com a totalidade vida. Neste sentido, importante destacar que a luta pela proteção da natureza caminha *pari passu* com a luta dos pobres, pois estes são os seres mais ameaçados na natureza.³⁴²

Da mesma maneira, o ecofeminismo também surge como entendimento de que a libertação das mulheres passa pela luta ecológica. Elas são tidas como intimamente relacionadas.³⁴³ Ambas estiveram sob o domínio androcêntrico e patriarcal. O ecofeminismo, a partir da teóloga Ivone Gebara, propõe uma nova epistemologia feminista partindo das experiências de comunidades pobres. A autora desenvolve uma reconstrução dos símbolos cristãos em meio à opressão patriarcal e promove novas abertura a ações éticas de respeito entre as pessoas e o cosmo, através de conceitos como interdependência humana e cósmica e a relacionalidade de toda a vida.³⁴⁴

Por fim, somado ao todo elucubrado, reitera-se a necessidade de sempre se pensar a espiritualidade com implicações para a vida como um todo. Nas palavras de Boff:

espiritualidade comporta, pois, um verdadeiro projeto que se confronta com a lógica de morte presente no processo atual de acumulação e do mercado total, expressões organizadas e supremas de assalto à natureza e à comunidade planetária. São excludentes e produtores de um sem-número de vítimas. Hoje esta espiritualidade descobre as dimensões ecológicas de nossa responsabilidade pela paz, pela justiça e pela integridade de todo o criado. Optar pela vida implica optar pelo planeta Terra como um todo orgânico, agredido e ferido (geocídio) para que possa continuar a existir no valor autônomo e relacionado de todos os seres existentes nele.³⁴⁵

Nesse sentido, entender o mundo e a vida em dimensões cósmicas é aceitar que tudo neste mundo está interligado, tudo se relaciona em interdependência. Assim, o cuidado para com a Terra deveria ser de todos.³⁴⁶

Por este motivo, Alfonso Murad propõe algumas práticas que poderiam ser facilmente implementadas em quaisquer comunidades de fé, para que as igrejas sejam relevantes e proféticas em relação ao tema da sustentabilidade. Entre as práticas elencadas por Murad, destacam-se: a) a motivação dos cristãos a se

³⁴² BOFF, L., *Ecologia*, p. 19-20.

³⁴³ BINGEMER, M. C. L., *Teologia Latino-americana*, p. 96-97.

³⁴⁴ RIBEIRO, C. O., *Espiritualidade integral e ecológica e o princípio pluralista*, p. 483-484.

³⁴⁵ BOFF, L., *Ecologia*, p. 257.

³⁴⁶ DIAS, Z. M., *A reinvenção do protestantismo reformado no Brasil*, p.319.

envolver em questões causas socioambientais como expressão de sua fé; b) a denúncia de projetos políticos que trazem destruição ao meio ambiente; c) o estímulo ao cuidado com o meio ambiente, em sentido de contemplação do ecossistema e biodiversidade, para todos e todas, sobretudo para as crianças; d) a inclusão da educação ambiental e a espiritualidade ecológica nos processos de educação da fé; e) a participação em discussões e aprovações de medidas que visam a sustentabilidade; e f) a implementação de gestão ambiental nas instituições das eclesiásticas.³⁴⁷

4.5

Reflexões conclusivas

Neste capítulo foram abordados alguns impeditivos e seus respectivos caminhos de superação para que a vivência da fé protestante seja vivida na imanência, ou seja, de maneira encarnada, respondendo aos anseios e questões de seu contexto. Talvez falte para boa parte da igreja perceber que o projeto central da fé cristã deve ser a luta contra tudo que possa provocar a desumanidade e a desumanização. Logo, aquele que segue este projeto, que se entende como cristão, deve tornar-se cada vez mais humano.³⁴⁸ Boff aponta para algo que ainda é um paradigma a ser superado em muitas realidades, quando diz que

a Jesus não interessa tanto se o homem observou antes de tudo e todas as leis, se pagou o dízimo de todas as coisas e se observou todas as prescrições legais da religião e da sociedade. A ele interessa em primeiro plano se o homem está disposto a vender seus bens para adquirir o campo do tesouro escondido, se está pronto a alienar tudo para comprar a pérola preciosa (Mt 13,44-46), se para entrar na nova ordem tem coragem de abandonar família e fortunas (Mt 10,37), arriscar sua própria vida (Lc 17,33), arrancar um olho e cortar uma mão (Mc 9,43 3 Mt 5,29). Esse *não* a ordem vigente não significa ascese, mas atitude de prontidão para as exigências de Jesus.³⁴⁹

Entretanto, o dogmatismo e uma supervalorização da vida no além impedem parte da igreja protestante brasileira de se preocupar e se envolver com as coisas da terra. Em sentido oposto, a preocupação excessiva com as coisas da terra levou a parte da igreja a um individualismo que não está aberto à ação salvífica do Reino de Deus. Um “nem tanto ao céu nem tanto à terra”,³⁵⁰ entendendo que a proposta

³⁴⁷ MURAD, A., Fé cristã e ecologia, p. 236-237.

³⁴⁸ CASTILLO, J. M., Espiritualidade para insatisfeitos, p. 114.

³⁴⁹ BOFF, L., Jesus Cristo libertador, p. 49.

³⁵⁰ BOFF, L., Vida para além da morte, p. 28-30.

salvífica começa e tem implicações para a vida terrena, poderia ser o melhor caminho para a realidade protestante.

Nesse sentido, a identificação com a proposta apresentada por Cristo de um Deus compassivo far-se-á mais presente na realidade hodierna ao invés do entendimento do modelo veterotestamentário do código de santidade.³⁵¹ Deste modo, frases como “Deus ama o pecador e odeia o pecado” deveriam ser substituídas por “Deus ama o pecador e perdoa o pecado”. Isso porque a ênfase no amor de Deus o faz próximo da realidade humana, e não de sua condenação.

³⁵¹ PAGOLA, J. A., Jesus, p. 238-239. Segundo Pagola, a proposta de Jesus Cristo é de uma sociedade mais acolhedora e inclusiva, o que não dá margem para nenhuma intolerância religiosa ou quaisquer outras formas de preconceito. Isso porque não era a santidade divina que deveria ser imitada, e sim aquilo que a qualifica. Não era a separação do impuro, e sim o amor compassivo.

5 Considerações finais

Diante dos desafios atuais enfrentados pelo protestantismo, é possível observar o crescimento dessa grande família religiosa. Todavia, ao se analisar especificamente cada denominação, é possível perceber que nem todas elas estão em ascensão na realidade nacional. Enquanto o último censo aponta um pequeno decréscimo do protestantismo histórico, pentecostais cresceram exponencialmente.

Nesta pesquisa registrou-se, inclusive, certa dificuldade de se analisar cada igreja por sua denominação ou ramo, haja vista a influência de espiritualidades pentecostais, sobretudo neopentecostais, em suas confissões. Há também as inúmeras denominações independentes que caracterizam bem o cenário atual como o que se entendeu por *Gospel*.

Contudo, a despeito dos dados apresentados, avanços sociais não acompanham o aumento do número de fiéis protestantes. Ademais, assuntos de grande discussão, em âmbito nacional e mundial, também parecem ser ignorados pelo protestantismo brasileiro. Isto trouxe à luz a certeza de que na realidade protestante hodierna existem espiritualidades *desencarnadas* do cotidiano.

Quer seja pela indiferença à cultura brasileira, traço característico no protestantismo histórico, quer seja na mercantilização da fé, traço percebido no último desdobramento pentecostal, há aquelas espiritualidades que decidem não responder as demandas atuais das comunidades que estão inseridas, onde percebe-se o afastamento do referencial do Cristo que se fez carne e se importou com a vida de maneira integral. Por isso, percebeu-se a necessidade de se propor uma espiritualidade que fosse contributiva ao momento presente.

Esta não poderia ser uma proposta de espiritualidade relacionada tão somente às “coisas do céu”, conforme esperado por aqueles que veem o transcendente como só para a vida do além. Antes o contrário, a espiritualidade deve estar ligada ao imanente. Ela precisa ser percebida no cotidiano e nas coisas da vida. Sem abrir mão da transcendência, é claro, mas com o entendimento que esta não diz respeito tão somente ao etéreo distante. Transcender é ir além e a transcendência pode ser buscada sem que se foque exclusivamente para o alto – como que numa verticalidade exclusiva. Com o olhar voltado para frente, a fé pode ser praticada e percebida em aspectos de sua horizontalidade.

Assim, buscou-se definições para que se pudesse propor uma *espiritualidade encarnada*. Esta não aceita o dualismo, ainda que perceba a dualidade humana; compreende que o entendimento de missão deve ser alargado, muito para além do conversionismo e, sim, como missão da esperança; entende que a Igreja não deve ser o centro do cristianismo, pois se Cristo, que é o centro, escolheu não falar de si, mas sim do Reino de Deus, para a Igreja só resta o seguimento; e tem por certo que a hermenêutica e a mensagem cristã precisam sempre ser atualizadas, para que estas continuem fazendo sentido para os ouvintes.

Logo, com essa *espiritualidade encarnada* contribuindo à fé protestante brasileira, viu-se um caminho para superação das fragilidades percebidas em espiritualidades vigentes. Se antes o individualismo, agora o serviço; se antes um evangelismo de morte, agora de vida; se antes preconceito com o diferente e com as diferenças, agora o diálogo; se antes ignorância ambiental, agora compromisso com a totalidade da criação.

Entende-se que as propostas apresentadas da *espiritualidade encarnada* representam não só um desafio, como também um impasse, frente aos dogmas e doutrinas de determinadas denominações. Por este e outros motivos que não se quer apresentar respostas prontas. Muitos são os desafios e diferentes são as realidades denominacionais em cenário nacional. Neste sentido, apontar o *certo absoluto*, como se esse existisse, seria uma incoerência nos mesmos moldes do que as inconformidades de outrora, as quais a própria pesquisa observou.

Isto posto, importa que se observe certos projetos de poder travestidos de igreja. Há que se considerar que muitos se beneficiam com o entendimento da *espiritualidade desencarnada*. Estas “igrejas” propõem uma vida cristã com implicações tão somente para o além, pois parecem satisfeitos com a ordem estabelecida no aqui e agora. Muitos, inclusive, em contradição ao que dizem acreditar, esquecem-se das coisas humanas, mas só até certo ponto. São espirituais, porém só para o que lhes convém ser, pois não deixam de buscar o poder e acúmulo de bens para si e para os seus.³⁵²

Por isso, cada denominação, dentro de sua confessionalidade que precisa ser respeitada, deveria rever certos limites fronteiriços para que o respeito à vida – e vida, aqui, em todos os sentidos - seja estabelecido como prioridade, antes das

³⁵² CASTILLO, J. M., *Espiritualidade para insatisfeitos*, p.215-219.

verdades da denominacionais. Sob pena de deixar de ser relevante para a realidade destas e de futuras gerações.

Zwinglio Mota Dias, em reflexões conclusivas sobre a necessidade de uma reinvenção em determinado seguimento protestante, deixa preciosas pistas que servem para ilustrar a proposta apresentada, ele destaca:

Precisamos recuperar a graça e a leveza da vida, assinaladas por nossas religiosidades, para além de nossos compêndios dogmáticos, nossas afirmações exclusivistas e excludentes, nossos radicalismos ideológicos e abrimo-nos para leituras mais metafóricas e sacramentais de nossas experiências, ainda que históricas e fundamentadas nos impasses e desafios de nossa vivência social.³⁵³

De igual modo, Castillo salienta que, antes de ser um mestre de espiritualidade, Jesus Cristo foi um mestre da vida, de maneira tal que seus ensinamentos não são um *tratado de espiritualidade*, em sentido dogmático, e sim uma proposta de vida que precisa ser aplicada ao contexto em que cada pessoa está inserida.³⁵⁴

As espiritualidades, quando oferecidas sem levar em conta os aspectos da vida imanente, podem até comunicar aos seus fiéis que amar a Deus é o mais importante e primeiro mandamento para Jesus Cristo. Todavia, fatalmente falham em apontar que o segundo, o amar ao próximo como a si, é semelhante ao primeiro. Esta é a necessidade de certas espiritualidades do protestantismo brasileiro, abrir-se à valorização da vida, isto é, *encarnar-se*.

Todavia, mais do que identificar os problemas em certas espiritualidades vigentes no protestantismo, o objetivo foi propor uma espiritualidade que assuma as questões que estão sendo demandas hoje, pois só assim a Igreja se manterá aberta às mudanças que sempre lhe serão exigidas e estará pronta para enfrentar problemas que sempre existirão com o passar do tempo.³⁵⁵

Destaca-se que com o apontamento das fragilidades não se tem qualquer intenção de menosprezar a realidade protestante nacional, bem como não se buscou enquadrar todas as igrejas com tais características. Em sentido contrário, foi registrado que tal *espiritualidade encarnada*, já pode ser percebida em algumas comunidades de fé, mesmo que de forma minoritária. Como destacado no capítulo IV, parafraseando Harvey Cox, *o vento já está soprando*.

³⁵³ DIAS, Z. M., A reinvenção do protestantismo reformado no Brasil, p. 318.

³⁵⁴ CASTILLO, J. M. Espiritualidade para insatisfeitos, p. 257-260.

³⁵⁵ DIAS. M., Discussão sobre a Igreja, p. 132.

Esta ação da *espiritualidade encarnada*, que já pode ser percebida, alcança os limites da pesquisa. Neste sentido, entende-se que a percepção em campo desse agir é um caminho a ser retomado para futuras pesquisas. Observar seus acertos, caminhos percorridos, o que poderiam acrescentar para outras comunidades de fé, etc. Ainda que sejam encontradas somente fora dos limites institucionais das igrejas convencionais, haja vista o crescente número de protestantes que parecem não se identificar com denominação alguma.³⁵⁶ Os dados encontrados sobre estes protestantes não foram suficientes para quaisquer conclusões nesta pesquisa, apenas para observar o seu desinteresse, seja por qual motivo for, com as denominações que se apresentam. O que, por si, suscita mudança.

Importante destacar também que muitas mudanças, superações, atualizações, transposições, não são aplicáveis de forma instantânea em realidade eclesial. Não se está propondo isso. Tentá-lo seria uma falha ingênua, pois não se estaria respeitando os limites da comunidade. Como exemplo, destaca-se a já mencionada Igreja Batista do Pinheiro. A pastora desta igreja, dra. Odja Barros, em sua tese de doutorado, aponta a experiência da comunidade com um tema de grande sensibilidade e que exigia mudança de pensamento. Segundo ela, esta mudança aconteceu, porém, após dez anos, a partir de “um longo processo de debates, grupos de discussão, escola bíblica, mensagens dominicais e vários outros espaços de conversa comunitária”.³⁵⁷

O exemplo da Igreja Batista do Pinheiro, bem como outras que conseguem viver essa *espiritualidade encarnada*, são como sinais que demonstram que a proposta é possível de ser implementada. Ainda que se exija esforço, a recompensa é válida, pois envolve *libertação*, e em sentido pleno da palavra. Cabe a lembrança: o mestre não falou que seria fácil, mas garantiu que estaria com os seus.

³⁵⁶ Para relembrar o tema, retomar o capítulo 2, em específico nos itens 2.2 Dados Demográficos; e 2.4. Espiritualidades vigentes.

³⁵⁷ SANTOS, O. B., “Outro Gênero”, p. 206. O debate em questão foi o batismo de pessoas homossexuais. A prática é aceita na igreja atualmente.

6

Referências Bibliográficas

ABREU, F. H. A vida do espírito e o Espírito da vida: a função sistêmica da pneumatologia no desenvolvimento teológico de Paul Tillich. **Correlatio**, v. 19, p. 45-86, 2020. p. 52-54. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/veristas-ims/index.php/COR/article/view/10607>>. Acesso em: 22 mar. 2021.

ABREU, F. H. **Do ecumenismo libertador à libertação ecumênica: uma análise do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (1974-1994)**. Juiz de Fora, 2010. Dissertação. Universidade Federal de Juiz de Fora

ABREU, F. H. “Richtung auf das Unbedingte” and “Self-Transparency”: The Foundations of Paul Tillich’s Philosophy of Spirit, Meaning, and Religion (1919-1925) **Correlatio**. v. 16, n. 1, p. 5-97, 2017. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/COR/article/view/8139>>. Acesso em: 15 jun. 2021.

ALCÂNTARA, C. S. Fé, Expressão e Cultura: Por um resgate da negritude na liturgia evangélica. **Padê. Estudos em Filosofia, Raça, Gênero e Direitos Humanos**, v. 01, p. 96-117, 2008. Disponível em: <<https://www.publicacoesacademicas.uniceub.br/pade/article/download/643/534+&cd=1&hl=PT-BR&ct=clnk&gl=br>>. Acesso em: 19 fev. 2021.

ALENCAR, G. **Protestantismo Tupiniquim: hipóteses da (não) contribuição evangélica à cultura brasileira**. São Paulo: Arte Editorial, 2007.

ALVES, R. **Por uma teologia da libertação**. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

ALVES, R. A. **Religião e repressão**. São Paulo: Teológica/ Loyola, 2005.

ANDRADE, P. F. C. O Censo de 2010 e as religiões no Brasil. In: BINGEMER, M. C. L.; ANDRADE, P. F. C. **O censo e as religiões no Brasil**. Rio de Janeiro: PUC-Rio/ Reflexão, 2014.

BARRETO JUNIOR, R. C. **Evangélicos e pobreza no Brasil: encontros e respostas éticas**. São Paulo: Recriar, 2019.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova edição revisada. Nova ed. ver. ampl. 2 impr. São Paulo: Paulus, 2003.

BINGEMER, M. C. L. **Teologia latino-americana: raízes e ramos**. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Editora PUC, 2017.

BINGEMER, M. C., L. Secularização e experiência de Deus In: BINGEMER, M. C. L.; DE ANDRADE, P. F. C. (Orgs.). **Secularização: novos desafios**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2012.

BITTENCOURT FILHO, J. **Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social**. 1. ed. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes/ Koinonia, 2003.

BOFF, L. **Ecologia: grito da Terra, grito dos pobres: dignidade e direitos da Mãe Terra**. Petrópolis: Vozes, 2015.

BOFF, L. **Ética e eco-espiritualidade**. Campinas: Versus, 2003.

BOFF, L. **Igreja: Carisma e poder**. Petrópolis: Vozes, 1981.

- BOFF, L. **Jesus Cristo libertador**. Petrópolis: Vozes, 2012.
- BOFF, L. **Vida para além da morte: O presente: seu futuro, sua festa, sua contestação**. Petrópolis: Vozes, 2012.
- BOFF, Leonardo; BETTO, Frei. **Mística e espiritualidade**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- BOSCH, D. **Missão transformadora - Mudanças de paradigma na teologia da missão**. São Leopoldo: Sinodal, 2002.
- CAMPOS, L. S. A identidade protestante e a hegemonia pentecostal no cenário religioso brasileiro. **Tempo e Presença Digital**, v. Ano 2, p. 1-6, 2007.
- Disponível em: <http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=117&cod_boletim=7&tipo=Artigo>. Acesso em: 17 mar. 2020.
- CAMPOS, L. S. A inserção do protestantismo de missão no Brasil na perspectiva das teorias do imaginário e da matriz religiosa. **Estudos Teológicos**, v. 52, p. 142-157, 2012. Disponível em: http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/284/333 Acesso em: 28 abr. 2020.
- CAMPOS, L. S. Abordagens usuais no estudo do pentecostalismo. **Revista de Cultura Teológica**, v. III, p. 21-35, 1995. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/14221/12121>>. Acesso em: 20 jun. 2020.
- CAMPOS, L.S. As mutações do campo religioso. **Caminhando**, São Bernardo do Campo, v. VII, n.9, p. 97-109, 2002. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/Caminhando/article/viewFile/1493/1518>>. Acesso em: 22 fev. 2020.
- CAMPOS, L. S., Pentecostalismo e Protestantismo “Histórico” no Brasil: um século de conflitos, assimilação e mudanças. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p.504-533, jul./set, 2011. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2011v9n22p504/2909> > Acesso em: 22 mai. 2021.
- CARDOSO, M.T.F.; FERRAZ, C.G. A Cultura do Encontro como chave de leitura da carta encíclica Laudato Si’ do papa Francisco. **Revista Caminhos**, Goiânia, v. 18, n. 2, 415-434, 2020.
- CASALDÁLIGA, P.; VIGIL, J. M., **Espiritualidade da libertação**. Petrópolis: Vozes, 1993.
- CASTILLO, J. M. **Espiritualidade para insatisfeitos**. São Paulo: Paulus, 2012.
- COX, H. **The Future of Faith**. New York: HarperOne, 2009.
- CUNHA, M. N. **A explosão gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil**. Rio de Janeiro: Mauad X/ Misterium, 2007.
- CUNHA, M. N. Pentecostalismo e movimento ecumênico: divergências e aproximações. **Estudos de Religião**. v. 25, n. 40, p.35-51, 2011. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/2399>>. Acesso em: 13 jan. 2021.
- CUNHA, M. N., Uma inspiração, uma esperança. In: RIBEIRO, C. O.; ROCHA, A. (Orgs.). **Ecumenismo e reforma**. São Paulo: Paulinas, 2017.

- DIAS, Z. M. **Discussão sobre a igreja**. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.
- DIAS, Z. M. **A reinvenção do protestantismo reformado no Brasil**. São Paulo: Fonte Editorial, 2017.
- DREHER, M. N. **História do povo de Jesus: uma leitura latino-americana**. São Leopoldo: Sinodal, 2013.
- FERNANDÉZ, V. M. **Teologia espiritual encarnada: profundidade espiritual em ação**. São Paulo: Paulus, 2007.
- FONSECA, A. B. Intolerância e violência religiosa no Brasil: notas sobre uma pesquisa de abrangência nacional. **Revista Intolerância Religiosa**, v. 2, p.1, jul-dez, 2017. Disponível em: < <http://observatoriodh.com.br/?p=2830>>. Acesso em: 20 mai. 2021.
- FRANCISCO, PP. **Exortação apostólica do Sumo Pontífice Francisco *Evangelii Gaudium*: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual**. São Paulo Paulus / Edições Loyola, 2013.
- FRANCISCO, PP. **Carta encíclica *Fratelli Tutti*: sobre a fraternidade e a amizade social**. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html>. Acesso em: 20 de novembro de 2020.
- FRANCISCO, PP. **Carta encíclica *Laudato si'*: sobre o cuidado da casa comum**. São Paulo: Paulus; Loyola, 2015.
- FRESTON, P. **Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment**. Campinas, 1993. Tese de Doutorado em sociologia, IFCH-Unicamp.
- GARCÍA RUBIO, A. **O encontro com Jesus Cristo vivo: um ensaio para nossos dias**. São Paulo: Paulinas. 2007.
- GARCÍA RUBIO, A. **Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs**. São Paulo: Paulinas. 1989.
- GEBARA, I. **Teologia em ritmo de mulher**: São Paulo: Edições Paulistas, 1994.
- GEBARA, I. **Vida religiosa: da teologia patriarcal à teologia feminista: Um desafio para o futuro**. São Paulo: Paulinas, 1992.
- GESCHÉ, A. A invenção cristã do corpo. In. GESCHÉ, A.; SCOLAS, P. **O corpo, caminho de Deus**. São Paulo: Loyola, 2009.
- GONZÁLEZ, O. E.; GONZÁLEZ, J. L. **Cristianismo na América Latina: uma história**. São Paulo: Vida Nova, 2010.
- GUTIÉRREZ, G. **Beber do próprio poço**. Itinerário espiritual de um povo. São Paulo: Loyola, 2000.
- GUTIÉRREZ, G. **Teologia da libertação: perspectivas**. Petrópolis: Vozes, 1972.
- HELMINIAK, D. **O que a Bíblia realmente diz sobre a homossexualidade**. São Paulo: Edições GLS, 1998.
- HOLZHEY, H.; MUDEOCH, V. **Dictionary of Kant and Kantianism**. Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements, No. 60. Lanham: The Scarecrow Press, Inc., 2005.

KROB, D. B. Teologia Feminista Latino-Americana, Teologia Feminista Negra e Teologia Ecofeminista: partes de um todo. In: **Anais Eletrônicos - 18° REDOR - Rede Feminista Norte e Nordeste de Estudos e Pesquisa sobre a Mulher e Relações Gênero**, 2014. p. 3629-3644. Disponível em: <<http://www.ufpb.br/evento/index.php/18redor/18redor/paper/view/535/862>>. Acesso em: 14 fev. 2021.

KROB, D. B. A Igreja e a Violência Doméstica contra as Mulheres. In: III CONGRESSO INTERNACIONAL DA FACULDADES EST, 2. São Leopoldo. **Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST**. São Leopoldo: EST, v. 2, 2014., p. 208-216. Disponível em: <<http://anais.est.edu.br/index.php/congresso/article/viewFile/221/197>>. Acesso em: 13 fev. 2021.

KUZMA, C. **O futuro de Deus na missão da esperança: uma aproximação escatológica**. São Paulo: Paulinas, 2015.

KUZMA, C. Por uma esperança responsável: interpelações éticas e teológicas para uma Nova Práxis. **Revista Pistis & Práxis: Teologia e pastoral**, v. 10, p. 290-307, 2018. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/pistispraxis/article/view/23980>>. Acesso em: 07 mar. 2021.

LAMM, Julia A. (Ed.). **Schleiermacher: Christmas Dialogue, the Second Speech, and Other Selections**. Paulist Press, 2014.

LIBÂNIO, J. B. **A religião no início do milênio**. São Paulo: Loyola, 2002.

LUHMANN, N. **Sistemas sociais: esboço de uma teoria geral**. São Paulo: Vozes, 2016.

MAJEWSKI, R. G. **Assembleia de Deus e Teologia Pública: o discurso pentecostal no espaço público**. 2010. 96f. Dissertação (Mestrado em teologia). Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2010.

MAFRA, C., Números e narrativas. **Debates do NER**. Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 13-25, jul./dez. 2013. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/43557/27413>>. Acesso em: 24 mai. 2021.

MALOW, L. S., A espiritualidade na perspectiva de Lutero e da Reforma protestante e suas implicações na contemporaneidade. In: ROCHA, A. S.; OLIVEIRA, D. M.; MARLOW, S. L. (Orgs.). **Espiritualidades contemporâneas** Editora Unida: Vitória, 2013.

MARIANO, R. Crescimento Pentecostal no Brasil: fatores internos. **Revista de Estudos da Religião**, p. 68-95, dez., 2008. Disponível em: <www.pucsp.br/rever/rv4_2008/t_mariano.pdf>. Acesso em: 04 dez. 2019.

MARIANO, R. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. **Estudos Avançados**, v. 18, n. 52, p.121-138, set./dez. 2004. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/10028/11600>>. Acesso em: 02 out. 2019.

MARIANO, R. Mudanças no campo religioso brasileiro no censo de 2010. **Debates do NER (UFRGS)**, v. 2, p. 119-137, 2013. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/43696/0>> Acesso em: 22 mar. 2020.

MARIANO, R. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

MENDONÇA, A. G.; VELASQUES FILHO, P. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

MENDONÇA, A. G. **O Celeste por vir**: a inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: ASTE, 1995.

MENDONÇA, A. G. **Protestantes, pentecostais e ecumênicos**: o campo religioso e seus personagens. São Bernardo do Campo: UMESP, 1997.

MÍGUEZ BONINO, J. **Rostos do protestantismo latino-americano**. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

MIRANDA, M. F. **A igreja numa sociedade fragmentada**. São Paulo: Loyola, 2006.

MOLTMANN, J. **O Deus crucificado** – A cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã. Santo André: Academia cristã, 2011.

MOLTMANN, J. **O Espírito da vida**. Uma pneumatologia integral. Petrópolis: Vozes, 1999.

MOLTMANN, J. **Teologia da esperança**: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã. São Paulo: Loyola, 2005.

MURAD, A. Da ecologia à ecoteologia. Uma visão panorâmica. **Fronteiras**, v. 2, n. 1, 2019. Disponível em: <<http://www.unicap.br/ojs/index.php/fronteiras/article/view/1430>>. Acesso em: 16 mar. 2021.

MURAD, A. Fé cristã e ecologia: o diálogo necessário. **Perspectiva teológicas**, v. 2, n. 1, 2019. Disponível em: <<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/145>>. Acesso em: 16 mar. 2021.

NATIVIDADE, M. T.; OLIVEIRA, L. "Nós acolhemos os homossexuais": homofobia pastoral e regulação da sexualidade. **Tomo** (UFS), v. 14, p. 203-227, 2009. Disponível em: <<https://seer.ufs.br/index.php/tomo/article/view/504>>.

Acesso em: 15 mai. 2020.

OLIVEIRA, D. M. Notas sobre pluralismo, diálogo inter-religioso e missão. **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 53, p. 307-337, mai./ago.2016. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=27122@1&meta=1>>. Acesso em: 12 jan. 2021.

OLIVEIRA, D. S. O conceito de espiritualidade a partir de uma abordagem filosófica da subjetividade. **Revista Brasileira de Filosofia da Religião**, v.3, n.1, p. 112-133, ago. 2016. ISSN 2352-8284. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/rbfr/article/view/14252>>. Acesso em: 17 de outubro de 2020.

PACHECO, R. A teologia negra no Brasil é decolonial e marginal. In.: **Cross Currents**, March 2017, Vol. 67, No. 1, BLACK RELIGIONS IN BRAZIL / RELIGIÕES NEGRAS NO BRASIL, p. 233-242. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/26605801?seq=1>> Acesso em: 01 jun.2021.

PAGOLA, J. A. **Jesus**: aproximação histórica. Petrópolis: Vozes, 2013.

PANAZIEWICZ, R. Secularização: o fim da religião? In: BINGEMER, M. C. L.; DE ANDRADE, P. F. C. (Orgs.). **Secularização: novos desafios**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2012.

PEDROSA-PADUA, L. Espiritualidade e Bíblia. Integração e humanização geradas por um livro vivo. **Revista Atualidade Teológica**, v. 46, p. 58-80, jan./abr. 2014. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/rev_ateo.php?strSecao=fasciculo&fas=26023&NrSecao=X3&secao=ARTIGOS&nrseqcon=23287>. Acesso em: 10 fev. 2021.

PEDROSA-PADUA, L., Uma Igreja sempre se reformando. In: RIBEIRO, C. O.; ROCHA, A. (Orgs.). **Ecumenismo e reforma**. São Paulo: Paulinas, 2017.

PIERUCCI, A. F., O crescimento da liberdade religiosa e o declínio da religião tradicional In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Orgs.). **Religiões em movimento: o censo de 2010**. Petrópolis: Vozes, 2013.

RIBEIRO, C. O. Espiritualidade integral e ecológica e o princípio pluralista. **Perspectiva Teológica**. Belo Horizonte, v. 50, n. 3, p. 473-489, Set./Dez. 2018. Disponível em < <https://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/3986>>. Acesso em 20 nov. 2020.

RIBEIRO, C. O. Espiritualidades plurais da reforma. In: RIBEIRO, C. O.; ROCHA, A. (Orgs.). **Ecumenismo e reforma**. São Paulo: Paulinas, 2017.

RIBEIRO, C. O. O encontro da natureza e com a história. **Revista Caminhando**, v. 17, n. 1, p. 33-49, jan./jun, 2012. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/Caminhando/article/view/3058/3024>>. Acesso em: 17 mar. 2021.

RIBEIRO, C. O. Também cantamos “louvado sejas, Senhor”: reflexões de um pastor evangélico a partir da encíclica Laudato si’, do papa Francisco. **Caminhos de Diálogo**, v. 6, n. 8, p.54-62, 2018. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/caminhosdedialogo/article/view/24607>>. Acesso em: 17 mar. 2021.

RIESEBRODT, M. **Pious Passion: The emergence of Morden Fundamentalism in the United States and Iran**. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993.

ROCHA, A. Antropologia como lócus da espiritualidade: Considerações não dualistas sobre a espiritualidade cristã. **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 57, p. 519-

540, set./dez. 2017. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.p>

[uc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=31903@1&meta=1](https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=31903@1&meta=1)>. Acesso em: 22 mar. 2021.

ROCHA, A. R.; TEPEDINO, A. M. Vindos desde as margens do mundo: uma leitura do pentecostalismo a partir das teorias da marginalidade. **Perspectiva Teológica**, v. 43, 2011. Disponível em:<<https://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/1029>> Acesso em: 01 mai. 2020.

RONSI, F. Q. **A mística cristã e o diálogo inter-religioso em Thomas Merton e em Raimon Panikkar**. Para uma maturidade cristã e uma mística inter-religiosa. Rio de Janeiro, 2014. 343p. Tese de Doutorado. Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

RONSI, F. Q. O futuro da Amazônia diante da crise cosmoteândrica: a busca por uma espiritualidade que integre todas as dimensões da realidade.

Atualidade Teológica, Rio de Janeiro, v. 24, n. 64, p. 127-149, jan./abr. 2020. <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=ocorrencia&nrSeq=47945@1&nrseqoco=135909>

ROSA, W. P. Por uma fé encarnada: resgatando a contribuição protestante para uma teologia pública e cidadã. **Atualidade Teológica**, v.15, n.39, set./dez, 2011. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/20414/20414.PDF>>. Acesso em: 22 abr. 2020.

SANTOS, O. B. “**Outro Gênero**”: Um estudo sobre a prática comunitária de Leitura Popular e Feminista da Bíblia. Tese de doutorado. 244p. Escola Superior de Teologia. São Leopoldo, 2019.

SCHNEIDER-HARPPRECHT, C.; ZWESTSCH, R. E. (Orgs.), **Teologia prática no contexto da América Latina**. São Leopoldo: Sinodal/ EST. 2011.

SHAULL, Richard. **Surpreendido pela graça**: memórias de um teólogo: Estados Unidos, América Latina, Brasil. Rio de Janeiro: Record, 2003.

SHELDRAKE, P.A **Brief History of Spirituality**. Blackwell: Oxford, 2007.

SHELDRAKE, P. **Espiritualidade e teologia**: vida cristã e fé trinitária. São Paulo: Paulinas, 2005.

SCHULTZ, A. **Deus está presente - o diabo está no meio**: o protestantismo e as estruturas teológicas do imaginário religioso brasileiro. 4405p. Tese de Doutorado. Escola Superior de Teologia. São Leopoldo, 2005.

SCHÜTZ, J. A.; SILVA JUNIOR, E. E., O tipo ideal weberiano, presença e representação em obras de Zygmunt Bauman. **Revista Espaço Acadêmico**. n. 210, ano XVII nov. 2018. Disponível em: <<https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EsPacoAcademico/article/download/43965/751375138585/+&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br>> Acesso em: 30 dez. 2021.

SOBRINO, J. **Espiritualidade da Libertação**: estrutura e conteúdo. São Paulo: Loyola, 1992.

SOUZA, C., Racismo estrutural, dissimulação do preconceito e pentecostalismo brasileiro. **Reflexus**. Ano IX, n. 14, 2015/2. Disponível em:<<http://revista.faculda.deunida.com.br/index.php/reflexus/article/view/312/284>>. Acesso em: 01 jun. 2021.

TEIXEIRA, F. Campo Religioso em Transformação. In: MENDONÇA, A.; VITAL DA CUNHA, C.; MENEZES, R. Religiões em Conexão: Números, direitos, pessoas. **Comunicações do ISEER**, Rio de Janeiro, Ano 33, n. 69, 2014.

TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Orgs.). **Religiões em movimento**: o censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013.

TEIXEIRA, F., O censo de 2010 e as religiões. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Orgs.). **Religiões em movimento**: o censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013.

TERRA, K. R. C. A centralidade da Bíblia na vida da Igreja. In: RIBEIRO, C. O.; ROCHA, A. (Orgs.). **Ecumenismo e reforma**. São Paulo: Paulinas, 2017.

TERRA, K. R. C.; MESQUIATI DE OLIVEIRA, D. Êxtase como locus hermenêutico na Experiência Religiosa dos Pentecostais. **Revista Brasileira**

de História das Religiões. ANPUH, Ano XI, n. 31, p.65-86 , mai/ago, 2018 - ISSN 1983-2850. Disponível em: < <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/41882/751375137636>>. Acesso em: 20 mai. 2020.

VENANCIO, S., *Eclesia semper reformada est.* In: RIBEIRO, C. O.; ROCHA, A. (Orgs.). **Ecumenismo e reforma.** São Paulo: Paulinas, 2017.

VITAL DA CUNHA, C. **Oração de traficante:** uma etnografia. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

WEBER, M., **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 85

ZWETSCH, R. E., *Igrejas, inculturação e Reforma Protestante na América Latina* In: RIBEIRO, C. O.; ROCHA, A. (Orgs.). **Ecumenismo e reforma.** São Paulo: Paulinas, 2017.