

Em tempos de pós-pentecostalismo: repensando a contribuição de Paulo Siepierski para o estudo do pentecostalismo brasileiro

Mauro Passos

Doutorado em Educação pela Universitá Pontificia Salesiana de Roma/Itália e Professor Adjunto da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.

Daniel Rocha

Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais e Doutorando em História pela UFMG

Resumo: Este artigo analisa as transformações ocorridas no pentecostalismo brasileiro nos últimos anos: transformações relativas às suas convicções teológicas e às relações estabelecidas entre as igrejas pentecostais e as conjunturas sócio-políticas nas quais estão inseridas. Inicialmente, traça-se um breve panorama histórico sobre o surgimento e consolidação do pentecostalismo brasileiro e suas principais crenças, enfatizando-se sua perspectiva escatológica. Em seguida, analisa-se o trabalho do historiador Paulo Siepierski sobre as transformações do pentecostalismo brasileiro e seu conceito de pós-pentecostalismo. Partindo-se das reflexões de Siepierski, busca-se fazer uma leitura das novas características do pentecostalismo brasileiro e de suas concepções escatológicas. Por fim, são feitas algumas observações sobre a atual configuração do pentecostalismo e propõe-se uma releitura do conceito de pós-pentecostalismo.

Palavras-chave: Pentecostalismo, Escatologia, Campo religioso brasileiro.

Abstract: This article analyzes the transformations occurred in the Brazilian Pentecostalism in the last few years: transformations related to its theological convictions and the relations established between the Pentecostal churches and the social-political conjunctures in which they are inserted. Initially, a brief historical panorama about the Brazilian Pentecostalism's rise and consolidation and its main beliefs are traced, emphasizing the eschatological perspective. After that, the historian Paulo Siepierski's work about the Brazilian Pentecostalism's transformations and his concepts of post-Pentecostalism are analyzed.

Starting from Siepierki's reflections, the article analyzes the Brazilian Pentecostalism's new characteristics and its eschatological conceptions. At the end, some observations about the nowadays configuration of the Pentecostalism are made and a post-Pentecostalism concept's reinterpretation is proposed.

Key words: Pentecostalism, Eschatology, Brazilian religious field.

Introdução

Não existem idéias, princípios, categorias, entidades absolutas, estabelecidas de uma vez por todas. Tudo o que existe na vida humana e social está em perpétua transformação, tudo é perecível, tudo está sujeito ao fluxo da história. (Michael Löwy)

Quem é pentecostal no Brasil de hoje? O que é ser pentecostal no Brasil atual? Ainda há alguma relação entre o pentecostalismo e o protestantismo histórico? Seria o modelo denominado neopentecostal da Igreja Universal do Reino de Deus o futuro de todas as igrejas chamadas evangélicas? Em meio a tantas denominações, divisões e classificações de igrejas há ainda algum vínculo entre os “evangélicos”? Baseando-se nessas perguntas, entre outras, o presente artigo busca analisar a atual configuração do pentecostalismo brasileiro tanto em suas ênfases teológicas quanto em sua interação com a sociedade na qual está inserido.

A partir de sua chegada em terras tupiniquins, em 1910, “o pentecostalismo brasileiro, em suas primeiras décadas, não obstante sua acentuada expansão geográfica, apresentou uma formidável uniformidade doutrinária.” (SIEPIERSKI 2004: 71). Porém, a partir de meados da década de 1970, tal quadro começou a se alterar, e na década de 1980 já se tornava ponto pacífico entre os analistas da religiosidade brasileira a presença de um outro pentecostalismo. Isso foi fruto de mudanças internas nas igrejas pentecostais até então existentes e do surgimento de novas igrejas com características desse “outro pentecostalismo”, que tinha como sua principal representante a Igreja Universal do Reino de Deus. Além disso, “vários setores do pentecostalismo clássico começaram a experimentar mutações em seu conteúdo doutrinário.” (SIEPIERSKI 2004: 71). A exposição na mídia e as diversas polêmicas protagonizadas pela Igreja Universal parecem ter servido de mola propulsora para que os estudiosos do fenômeno religioso se mobilizassem no sentido de tentar explicar e categorizar tal fenômeno. Fortaleceu-se entre os pesquisadores a sensação de que não existiam mais apenas os protestantes históricos e os pentecostais: “o resultado é um verdadeiro debate a

respeito não só de como caracterizar o protestantismo dos pentecostais, mas também de como apreender suas distinções internas.” (GIUMBELLI 2001: 90)¹.

Buscando contribuir para tal debate, neste artigo, inicialmente, buscar-se-á traçar um breve histórico do surgimento do pentecostalismo nos Estados Unidos e de sua implantação no Brasil. Serão analisados os contextos sociopolítico e teológico no qual o pentecostalismo surgiu e se desenvolveu ao longo do século XX. Enfatizar-se-á as relações entre fundamentalismo e pentecostalismo e, também, a concepção escatológica pré-milenarista² dos pentecostais, considerada, por alguns, como uma das responsáveis pela apatia política e separação do “mundo” que caracterizaram o pentecostalismo até meados da década de 1980. Na seqüência, analisar-se-á o trabalho de Paulo Siepierski sobre as transformações do pentecostalismo brasileiro e sobre o seu conceito de pós-pentecostalismo. Além disso, ressaltar-se-á a importância da questão escatológica no estudo das mutações do pentecostalismo brasileiro. Partindo-se das discussões levantadas por Siepierski, discutir-se-ão as transformações ocorridas no pentecostalismo brasileiro nos últimos anos e o impacto de tais transformações em suas crenças escatológicas. Por fim, concluir-se-á propondo uma possibilidade da releitura do conceito de pós-pentecostalismo que leve em conta suas características atuais.

Era uma vez o pentecostalismo...: raízes e herança fundamentalista

Para se compreender o pentecostalismo que chegou ao Brasil, Leonildo Silveira Campos avalia “que uma visão do contexto social, cultural e econômico dos eventos ocorridos no campo religioso norte-americano, no final do século XIX e início do século XX, nos ajuda na descrição e compreensão das formas assumidas pelo pentecostalismo em suas origens e expansão”. (CAMPOS 2005: 104). É difícil entender as transformações da mentalidade pentecostal brasileira ao longo do século passado sem levar em conta as mutações ocorridas no campo religioso e político dos Estados Unidos.

O final do século XIX presenciou um arrefecimento das expectativas sobre as esperanças intra-históricas do protestantismo norte-americano e sobre o sonho de nação almejada pelos Pais Peregrinos, alicerçada sobre os fundamentos das verdades bíblicas e que tinha uma mensagem e um modelo de sociedade para semear pelo mundo. Em meados do século XIX a visão pós-milenarista ainda mostrava sua força e “a ideologia do protestantismo liberal confundia-se com a cultura: a expansão do Reino era o destino manifesto da nação norte-americana.” (MENDONÇA; VELASQUES FILHO 2002: 137). Porém, já da metade

para o final do século XIX, o otimismo esfriou e “a guerra civil (1861-1865), o problema da escravidão e do racismo e outras questões sociais perturbadoras proporcionaram o florescimento de teologias escapistas.” (ORO 1996: p. 68). A religiosidade secularizada e confiante do protestantismo dito liberal e pós-milenarista começa a perder espaço para movimentos que buscavam um “reavivamento” espiritual e uma religiosidade mais espiritualizada e individualista³. O otimismo em relação ao sonho do reino milenar no Novo Mundo começava a ruir.

É neste contexto que surgem o pentecostalismo e o fundamentalismo religioso. O fundamentalismo e suas posteriores implicações na sociedade e na política marcaram profundamente a religiosidade protestante e pentecostal no século XX. No final do século XIX, o mundo ocidental via a religião sendo “colocada de lado” e confinada num papel meramente espiritual. Os princípios científicos e a racionalidade passaram a ser os legitimadores de toda ação humana. Porém, muitos religiosos não aceitaram passivamente esse papel secundário ao qual a religião teria sido relegada. O conservadorismo protestante norte-americano radicalizou suas posturas dando origem, no final do século XIX, ao fundamentalismo.

Na definição de Oro (1996: 187), “fundamentalismo é o movimento social religioso no seio do protestantismo que tem sua gênese num contexto de acentuadas contradições sociais, por conseguinte, de falta de plausibilidade e de relativismo de valores”, que se caracteriza também por uma postura exclusivista e, conseqüentemente, oposicionista em relação a tudo o que não coadune com seus conceitos de verdade. Além disso, “dois traços marcaram visivelmente o fundamentalismo fundante: o caráter de oposicionismo e o milenarismo.” (ORO 1996: 66).

A justificativa inicial de seu surgimento foi uma suposta necessidade de reação da ortodoxia cristã contra as contestações que certas doutrinas bíblicas começaram a sofrer a partir da utilização de um método histórico-crítico de interpretação do texto sagrado. Na esteira das novas formas de leitura do texto sagrado, ganha força, a partir do século XIX, o liberalismo teológico que, rejeitando o literalismo e dialogando com as novas teorias das ciências naturais, abandona uma visão mitológica e dogmática do cristianismo e passa a buscar nos valores cristãos o que pode ser relevante para a humanidade, pois entendia que “para o homem de nosso tempo, a concepção mitológica do mundo, as representações da escatologia, do redentor e da redenção, estão já superadas e carecem de valor.” (BULTMANN 2005: 15).

O fundamentalismo inicial estruturou seus princípios como uma pretensa “defesa dos valores fundamentais do cristianismo”. Tinha uma concepção da Bíblia como única fonte de acesso a Deus e uma crença na inspiração verbal divina que implicava a ausência de erros não só em questões teológicas como também transformava o conteúdo do livro sagrado em irrefutável verdade histórica e científica. A luta pela reafirmação da infalibilidade do livro sagrado e o retorno aos pilares da *nation under God*, concebida pelos Pais Peregrinos, levaram teólogos conservadores, apoiados financeiramente por empresários que compartilhavam de seus ideais, a publicarem “uma série de 12 volumes denominada ‘Os Fundamentais: um testemunho para a verdade’ de autores diversos” (ORO 1996: 60), onde vários pontos das verdades bíblicas colocados em cheque pela modernidade teológica e científica eram defendidos e reafirmados⁴. “*Fundamentals* eram os conteúdos de fé, verdades absolutas e intocáveis, que deveriam ficar imunes à ciência e à relativização por meio do método histórico.” (DREHER 2006: 83).

Logo se pôde notar que o liberalismo teológico não era o único inimigo do fundamentalismo e a teologia não era o seu único campo de batalha:

Se os desvios, contra os quais reagem os fundamentalistas, não se restringem ao campo religioso, mas pervagam as práticas sociais em geral, também a atuação fundamentalistas se estende para outras realidades sociais, tornando-se “um sistema ideológico singular”. (ORO 1996: 75).

Segundo Dias (2009: 21-22), “o Fundamentalismo enredou-se em seu negativismo absoluto das realizações da Modernidade e, com isso, não foi capaz de produzir uma visão de mundo afirmativa e, muito menos, de articular suas crenças basilares com as principais questões postas pela cultura em geral”. Credo ser os detentores de uma verdade absoluta e imutável, os fundamentalistas acabam por forçar a criação de dicotomias e a eleição de inimigos (Estado secularizado, ciência moderna, liberalismo teológico, etc.) numa batalha entre “o bem e o mal”. O fundamentalismo é sectário e não crê na possibilidade de um aprendizado mútuo com o mundo secular. Seu sectarismo vê o espaço público como uma ameaça à segurança trazida pela imutável verdade bíblica. Sua “decepção” com o rumo que o mundo e a igreja estavam tomando também se refletiu em suas concepções escatológicas. O pós-milenarismo começou a ceder espaço para uma perspectiva apocalíptica e pré-milenarista. Contra o milenarismo secularizado da modernidade protestava um fundamentalismo apocalíptico. (MOLTMANN 2003: 207).

O tipo de pentecostalismo que aqui chegou, surgiu, quase que simultaneamente, ao fundamentalismo nos Estados Unidos. Portanto, as conjunturas que propiciaram o surgimento do fundamentalismo eram as mesmas que propiciaram a formação do pentecostalismo contemporâneo. Alguns autores advogam que as relações entre tais movimentos são muito mais estreitas do que parecem:

O fundamentalismo e o pentecostalismo são movimentos contemporâneos e simultâneos. Ambos nasceram na passagem do século XIX para o século XX, nos Estados Unidos da América. A partir daí cresceram, foram disseminados pelo mundo, consolidaram-se e continuam a se alimentar reciprocamente. (BAPTISTA 2002: 12).

O pentecostalismo, surgido na virada do século XIX para o XX nos Estados Unidos, foi logo transplantado para o Brasil e não deixou para trás elementos culturais e práticas ligadas ao seu contexto original. Embora não se possa dizer que seu papel na difusão do *american way of life* tenha sido tão importante quanto dos missionários protestantes clássicos, a influência do discurso religioso norte-americano estava presente no início do pentecostalismo brasileiro e o vem influenciando no decorrer de sua história.

De maneira breve, Reily assim definiu os primeiros passos do pentecostalismo nos Estados Unidos⁵ até o momento da vinda dos missionários pentecostais para o Brasil:

O movimento pentecostal surgiu no movimento de “santidade”, que por sua vez deve muito ao conceito wesleyano de perfeição cristã como uma segunda obra da graça, distinta da justificação. A sementeira específica provavelmente foi a Escola Bíblica de Topeka, Kansas, nos Estados Unidos. Nessa escola, Charles Parham defendia a idéia de que o falar em línguas era um dos sinais que acompanhavam o Batismo do Espírito Santo. Um discípulo de Parham, o pregador negro W. J. Seymour, foi convidado para pregar na Igreja de tipo *holiness* da evangelista negra Nelly Terry, em Los Angeles, Califórnia. Pregando sobre At 2.4, Seymour declarou que Deus tem uma terceira bênção, além da santificação, a saber, o Batismo do Espírito Santo, acompanhado do falar em línguas. Nelly Terry, escandalizada, expulsou-o da sua Igreja! Seymour, porém, promoveu reuniões em outras partes da cidade e no dia 6 de abril de 1906 em uma reunião de oração à rua Azusa, n. 312, um menino de oito anos falou em línguas, seguido de outras pessoas. Foi o início formal do movimento pentecostal. W. H. Durham, pastor de uma Igreja Batista de Chicago, foi um dos que falaram em línguas nas reuniões de Seymour. (...) Daniel Berg foi membro da Igreja de Durham, em Chicago, e de lá saiu como missionário para o Brasil. (REILY 2003: 364-365).

A religiosidade que propiciaria o surgimento do pentecostalismo nos Estados Unidos vinha sendo gestada já fazia algum tempo. Pode-se dizer que havia um “crescente de pentecostalização de igrejas protestantes norte-americanas.” (CAMPOS 2005: 106). Tal caminho parece ter origem no movimento metodista britânico de John Wesley que, em oposição à “frieza” e racionalismo das igrejas estabelecidas, buscava uma religiosidade que levasse o homem a um contato direto com Deus, numa experiência de conversão. Wesley reabriu o caminho para uma religiosidade que primava pela subjetividade do crente. “O ‘sentimento interior’ (...) constituía para ele a mais convincente das provas. Para ele próprio a experiência de fé era uma ‘vivência que aquece o coração’ e que pode ter data e hora, e não apenas o assentimento a uma reta doutrina” (MOLTMANN 1998: 161) que seria válida para todos os tempo e lugares. Além disso, a pregação de Wesley chamava o crente à santidade e à disciplina na vida diária. Sua mensagem foi de grande importância no período da industrialização inglesa e seu metodismo foi abraçado por grande parte do proletariado industrial que ia para as cidades em busca de trabalho. A moralidade metodista exerceu enorme influência na vida e prática pentecostais.

Portanto, concorda-se aqui com Campos (2005: 106): “Esses movimentos de busca de santidade e batismo com o Espírito Santo apontam muito mais para a continuidade do que para as rupturas desse nascente pentecostalismo em relação ao protestantismo avivalista e puritano que o gerou”. O pentecostalismo se destacou também pela boa aceitação de sua mensagem entre os “pobres imigrantes, negros e latinos nos EUA.” (CAMPOS 2007)⁶.

Como dito anteriormente, o pentecostalismo nasceu em um contexto semelhante ao do fundamentalismo protestante, e ambos, inicialmente, conseguiram conquistar a muitos: “o primeiro atrai pelo aspecto ‘irracional’ da mística religiosa. O outro, pela sua capacidade de oferecer certezas.” (CAMPOS 2005: 106-107). É importante que não se confunda um movimento com o outro, todavia o fundamentalismo foi marcante para as crenças pentecostais, pois “o movimento pentecostal não tinha um corpo de doutrinas próprio, além da afirmação do batismo com o Espírito Santo, associado com o dom de línguas. Esse vazio de doutrina os pentecostais procuraram preenchê-lo adotando o conjunto de dogmas fundamentalistas.” (BAPTISTA 2002: 26). É importante ressaltar que, excetuando-se a sua ênfase no batismo no Espírito Santo e a contemporaneidade dos dons espirituais, a confissão teológica pentecostal é estritamente fundamentalista desde sua origem. “Em algumas denominações, particularmente das igrejas de santidade e dos nascentes movimentos pentecostais, sua tradição pietista e evangélica foi como que moldada novamente pela influência fundamentalista.” (BONINO 2003: 40). Os pontos fundamentais e inegociáveis da

fé cristã para os fundamentalistas também o são para os pentecostais. Também na escatologia os pentecostais abraçaram a perspectiva pré-milenarista do fim próximo, mas associavam as manifestações do Espírito Santo em seu meio como um sinal de que o tempo final se aproximava:

Os primeiros pentecostais desenvolveram uma interpretação própria da escatologia dispensacionista pré-milenarista, argumentando que o movimento pentecostal, com a manifestação do dom de línguas, era a “última chuva” de derramamento do Espírito. A chuva anterior foi o derramamento do Espírito no dia de Pentecostes. (ALTHOUSE 2003: 1, tradução nossa)⁷.

Na inserção missionária protestante no Brasil, tanto o pós quanto o pré-milenarismo estavam presentes. A corrente representada pelos colégios protestantes, que pretendiam transplantar a cultura anglo-saxã juntamente com o Evangelho, mostrava certa tendência pós-milenarista. “A outra corrente, a do desencanto humano, ou do cansaço teológico, cria no Reino um evento sobrenatural e pós-histórico, e sua realização se daria pela melhoria da sociedade após a conversão do maior número possível de indivíduos à fé cristã.” (MENDONÇA; VELASQUES FILHO 2002: 137). Como o pentecostalismo não possuía um “viés educacional” de atuação, acabou se limitando ao pré-milenarismo. Tal perspectiva seria reforçada pela crença de que o “derramamento” dos dons do Espírito Santo, como a glossolalia, seria sinal do fim dos tempos.

O pentecostalismo que chegou ao Brasil na década de 1910 é muito semelhante ao norte-americano do mesmo período e descende diretamente dos movimentos iniciais ocorridos em Los Angeles e Chicago. O sueco Daniel Berg (um dos fundadores da Assembléia de Deus no Brasil), que, como foi dito anteriormente, pertenceu à igreja de Durham em Chicago, “veio para o Brasil como missionário e, após provocar cisão numa igreja batista em Belém do Pará, fundou, junto com seu compatriota, Gunnar Vingren, as Assembléias de Deus, em 1911.” (MENDONÇA; VELASQUES FILHO 2002: 48). Também nos aspectos teológicos, a pregação dos suecos refletia as tendências norte-americanas, pois “o pentecostalismo que Gunnar Vingren e Daniel Berg professavam em Belém do Pará era rigorosamente idêntico ao dos Estados Unidos. (...) Pregavam a fé absoluta na Bíblia Sagrada, interpretada de acordo com as tendências do protestantismo fundamentalista.” (LIMA 1991: 71).

Não se deterá mais sobre detalhes da história dos primórdios do pentecostalismo no Brasil. O trabalho de Freston⁸ já avançou bem neste sentido. Cabe destacar, baseando-se em Mariano (2005), que tanto na Assembléia de Deus quanto na outra igreja pioneira no pentecostalismo brasileiro, a Congregação Cristã do Brasil, em seu início, caracterizavam-se por sua composição majoritária de pessoas pobres e de baixa escolaridade, pela ênfase na glossolalia, pela expectativa do retorno iminente de Cristo, pelo anticatolicismo e por um comportamento sectário e politicamente apático.

Era uma vez o pentecostalismo...: pré-milenarismo, separação do mundo e apatia sociopolítica

Embora as expectativas pré-milenaristas remontem ao cristianismo primitivo, onde alguns dos primeiros cristãos criam no retorno iminente de Cristo para livrar-lhes das perseguições tanto de romanos quanto de judeus, pode-se dizer que a feição contemporânea dessa tendência escatológica foi moldada pelo fundamentalismo religioso protestante, pelo dispensacionalismo⁹, difundido através da Bíblia de Scofield, e pelos desenvolvimentos de tais pensamentos nos Estados Unidos ao longo do século XX. Já no “proto-pentecostalismo” dos pequenos grupos de *holiness* havia “uma expectativa, atizada pela virada do século, de que o iminente fim do mundo fosse precedido por um grande avivamento marcado pelo fenômeno da glossolalia da Igreja primitiva.” (FRESTON 1994b: 74). É consenso entre os pesquisadores do pentecostalismo que o viés escatológico é essencial para se compreender o pentecostalismo inicial: “A nova visitação do Espírito Santo representava a consumação dessa era.” (SIEPIERSKI 2004: 73). Este “adventismo” que caracterizou o pentecostalismo inicial, inclusive, era um empecilho para a estruturação e institucionalização de igrejas. Como dito anteriormente, a manifestação dos dons do Espírito Santo, em especial a glossolalia, era um sinal da iminência do fim. Entretanto, com a não-concretização da parúsia tão imediatamente quanto esperado, o apocalipsismo perdeu um pouco do seu espaço e “a glossolalia assumiu a centralidade na teologia pentecostal.” (FRESTON 1994b: 75).

Althouse vê um caráter libertador no pentecostalismo inicial. A mensagem profética de Seymour falava de um mundo onde os preconceitos raciais, sociais e de gênero cessariam através da união em torno do batismo no Espírito Santo. Nesta perspectiva, a mensagem do final dos tempos transparecia uma perspectiva de esperança e não de uma catástrofe final e iminente. Todavia, este tipo de pregação não teve vida longa no pentecostalismo norte-americano:

As implicações sociais da mensagem Pentecostal foram frustradas pela emergência do discurso fundamentalista e dispensacionalista. A influência do fundamentalismo deslocou o enfoque da liberdade do Espírito para a iluminação das Escrituras e para a piedade individual. A esperança escatológica do retorno iminente e glorioso de Jesus Cristo e a consumação de seu reino foi suplantada pelo medo e por uma retirada passiva do mundo, na expectativa de sua destruição. (...) As dimensões sociais da vinda do reino de Deus foram suprimidas. (ALTHOUSE 2003: 193-194, tradução nossa)¹⁰.

As lideranças pentecostais passaram a abraçar uma escatologia fundamentalista que enfatizava as doutrinas dispensacionistas, entre as quais o arrebatamento (*The Rapture*) pré-tribulacional¹¹, baseadas em leituras literais e descontextualizadas dos textos bíblicos. O antagonismo típico do fundamentalismo é adicionado ao pensamento escatológico, nutrindo a expectativa de uma disputa apocalíptica ente o bem e o mal.

A escatologia do pentecostalismo clássico brasileiro abraçou essas concepções relativas às “coisas do fim”. A afirmativa das crenças básicas da Assembléia de Deus é um exemplo marcante disso, quando afirma que “cremos na Segunda Vinda premilenial de Cristo, em duas fases distintas. Primeira - invisível ao mundo, para arrebatá-la sua Igreja fiel da terra, antes da Grande Tribulação; segunda - visível e corporal, com sua Igreja glorificada, para reinar sobre o mundo durante mil anos”¹². Pode-se dizer que, não só os assembleianos e nem só os pentecostais, mas a esmagadora maioria dos evangélicos brasileiros subscreveria tal confissão de fé escatológica. Esta convicção, em tese, levaria a uma vida sectária e apática política e socialmente, pois o “Reino não é mudança dentro da sociedade. Para os pentecostais, existe dificuldade em conciliar Deus e a ação humana, na construção de uma nova sociedade.” (BAPTISTA 2002: 109).

Em suma, pode-se concluir, juntamente com Mendonça, que:

O pré-milenismo incorporou-se ao pensamento institucional protestante brasileiro. É possível aduzir, de passagem, que o movimento fundamentalista que começou a ser pregado no Brasil na década de 40 veio reforçar consideravelmente o pré-milenismo com sua enfática preocupação com o fim do mundo e a conseqüente relativização dos bens terrenos em virtude da iminência da segunda vinda de Cristo. A visão da história no sentido de sua aproximação cada vez maior de um fim apocalíptico, é feita a partir dos textos apocalípticos da Bíblia dispostos na ordem em que os eventos da história a eles devem corresponder. Isso é feito a partir de uma leitura literal dos textos, sendo rechaçada qualquer forma de relativização. Essa espécie de racionalização da Bíblia e da história, além de ser geralmente simpática ao

protestantismo, fornece vigoroso apoio às crenças relativas à expectativa milenarista. (MENDONÇA 1984: 250).

O pentecostalismo abraçou o pré-milenarismo, e os pesquisadores têm visto nele uma explicação para o comportamento apático, sectário e direcionado para fora da história que tem caracterizado o pentecostalismo brasileiro. A luta justificável seria aquela por conquista de almas para Jesus numa batalha contra as tentações do mundo e as forças espirituais satânicas. As armas para tal batalha seriam as espirituais, especialmente orações e exorcismos, e a prática de uma vida reta, livre de vícios e de relacionamentos mais profundos com o “mundo”.

Os problemas sociais e políticos seriam reflexos desta luta, pois aqueles em posição de poder no Brasil estavam do lado do “mal”, do lado do catolicismo, da cultura brasileira, das hostes satânicas, da secularização, etc. Composta, majoritariamente, por pessoas de classe social e nível de instrução baixos, aliados do poder temporal e minoritários na composição da sociedade brasileira, a crença pré-milenarista e apocalipsista adequava-se às conjunturas do pentecostalismo brasileiro nascente. Segundo Peixoto (2008: 41), “os pentecostais assumiram uma forma de ser isolacionista, retirada do mundo e de suas preocupações políticas, não formulando um modelo de sociedade que se devesse almejar. Seu projeto poderia ser denominado de a-histórico”, pois as questões de cunho sócio-político não faziam parte de sua agenda de prioridades.

Um trabalho que influenciou profundamente a percepção dos pesquisadores brasileiros sobre a relação do pentecostalismo com a sociedade na qual está inserido foi o do suíço Christian Lalive D'Épinay sobre o protestantismo chileno. Esse autor percebeu no pentecostalismo uma radicalização da separação entre a vida espiritual e o “mundo”. A fé, extremamente espiritualizada, assume contornos individualistas, voltada para a experiência pessoal de salvação e santificação, sendo o mundo e as estruturas sociais e políticas o lugar do pecado. Sua cosmovisão repousa “sobre a dicotomia do espiritual e do material, da Igreja e do mundo, do espírito e da carne. O Evangelho tem relação apenas com os dois primeiros destes termos e através deste filtro se faz a leitura da Bíblia.” (D'EPINAY 1970: 179).

A questão escatológica também foi salientada: o pentecostalismo era marcado por uma ansiedade pela volta de Cristo e pelo Reino dos Céus e concebia seu advento “como acontecimento transcendente e violento, ao qual o homem somente poderia associar-se por meio da oração.” (D'EPINAY 1970: 202). Sua sentença a respeito da relação entre escatologia, sociedade e política no pentecostalismo pré-milenarista é aquela que viria a ser adotada pelos pesquisadores brasileiros do fenômeno: o reino a ser implantado por Cristo “é

radicalmente diferente e não poderia se inscrever no prolongamento de uma ação humana. Esta concepção escatológica significa (mais do que determina) a passividade sociopolítica do pentecostalismo.” (D’EPINAY 1970: 200).

A pesquisa de D’Epinay revelou um pentecostalismo extremamente sectário, espiritualizado, isolacionista e apocalipsista. “O pentecostalismo rechaça este mundo para gozar da contemplação do além. (...) O sindicato e o partido político são ‘lugares de perdição’ e o próprio trabalho, pelo perigo das ‘más companhias’, não escapa à suspeita.” (D’EPINAY 1970: 197). D’Epinay também relatou em sua pesquisa sobre o pentecostalismo chileno que os pentecostais manifestavam aversão à política. Ele constatou que 64% dos pentecostais responderam de forma negativa sobre se a Igreja deve se preocupar com os problemas políticos e sociais do país e se deve se pronunciar sobre eles. “Para a maioria deles, a política (tomada em sentido amplo que engloba também o econômico e o social) não tem nada a ver com o Evangelho.” (D’EPINAY 1970: 178).

Talvez um dos mais importantes intérpretes do protestantismo e do pentecostalismo brasileiros, o sociólogo Antonio Gouvêa Mendonça, também vinculou, em seus trabalhos, a perspectiva pré-milenarista à apatia sociopolítica do pentecostalismo brasileiro. Tanto os elementos pietistas quanto escatológicos do pentecostalismo fortaleceram sua postura de recusa das “coisas do mundo”: o pietismo, ao enfatizar a perspectiva espiritualizada da vivência religiosa, e o apocalipsismo, por apontar para uma salvação e um reino além da história, independente dos esforços humanos.

A escatologia pré-milenarista, conforme forjada no fundamentalismo norte-americano, transplantada para o Brasil não deixou espaços para “teorias que defendiam a ação direta dos indivíduos e da igreja na condução das coisas ‘deste mundo’, como as teorias imanentistas em geral (...) incorporadas nos conceitos de liberalismo ou modernismo foram rejeitadas e banidas como heréticas.” (MENDONÇA 2004: 70-71). Em consonância com o protestantismo em voga no início do século XX, também o pentecostal considerava que seu reino “não era deste mundo”.

Paulo Siepierski, que é o autor que mais se aprofundou nesta relação entre concepções escatológicas e questões sociopolíticas no pentecostalismo brasileiro, também segue linha semelhante a Mendonça e D’Epinay:

As implicações da concepção pré-milenarista no comportamento pentecostal são demasiadamente conhecidas. Podemos lembrar o afastamento das questões sociais, o desprezo pelos prazeres mundanos, o cultivo da sobriedade e da temperança, entre outras. A expectativa do iminente retorno

de Cristo (...) funcionava como instrumento regulador do comportamento, uma vez que quem fosse encontrado em pecado quando da vinda de Cristo não participaria em seu reino milenar. (SIEPIERSKI 2004: 73).

Os textos de Siepierski também sentenciam o pré-milenarismo como culpado da apatia política e social do pentecostalismo, pois “os santos deveriam afastar-se do mundo, uma vez que este estava se corrompendo rapidamente e em sua corrupção final estaria o início do milênio.” (SIEPIERSKI 2004: 80-81).

Os autores que pesquisaram as relações entre o pentecostalismo e a política também enxergam na questão escatológica o motivo pelo desinteresse e omissão sociopolítica dos pentecostais. A questão que é recorrentemente colocada é a de que se se espera o final iminente e as estruturas sociais, corrompidas pelo pecado, seriam irremediáveis e estariam condenadas de antemão pelo Juízo Eterno que em breve acontecerá, não haveria motivo para se engajar politicamente na busca de se construir uma sociedade mais justa e livre. Para Baptista (2009: 80), “essa concepção do fim da história explica por que o pentecostal não participa dos movimentos sociais e das ações políticas com o propósito de construir uma sociedade melhor. Eles não alimentam uma utopia humana. A visão pentecostal da história é orientada pelo catastrofismo”. O autor vai mais longe quando afirma que “há uma tendência do pentecostal esperar (desejar) que a situação piore, rapidamente, para que Cristo volte logo”.

A leitura dos trabalhos realizados sobre o pentecostalismo brasileiro mostra que a maioria dos pesquisadores relaciona este segmento do campo religioso brasileiro a concepções escatológicas escapistas que o impeliria a uma falta de interesse e compromisso com vida social e com a participação política.

A contribuição de Paulo Siepierski para a análise do pentecostalismo brasileiro contemporâneo

Paulo Siepierski escreveu, em 1997, um artigo intitulado “Pós-pentecostalismo e política no Brasil” no qual expõe suas observações a respeito do “novo pentecostalismo”, denominando-o pós-pentecostalismo, e sobre suas incursões no terreno da política brasileira. Já em 2004, publica “Contribuições para uma tipologia do pentecostalismo brasileiro” onde aprofunda sua análise teológica do pós-pentecostalismo, enfatizando a mudança de

perspectiva escatológica como “viabilizadora teológica” da nova mensagem do pós-pentecostalismo.

Em “Pós-pentecostalismo e política no Brasil”, Siepierski, sem desmerecer os trabalhos de sociólogos e cientistas políticos na esfera da religião, fala da necessidade de análises que privilegiem os aspectos do desenvolvimento histórico e as transformações teológicas para que se tenha uma melhor compreensão do pentecostalismo brasileiro. O artigo, como o próprio título indica, aborda dois temas principais: a necessidade de uma nova tipologia do pentecostalismo brasileiro e uma análise da participação política desse segmento religioso na política eleitoral a partir de meados da década de 1980.

O autor critica a utilização do termo neopentecostalismo. Ele trabalha com a idéia de que as novas ênfases de tais igrejas (especialmente Igreja Universal e Renascer) são muito mais uma ruptura do que uma continuidade em relação ao pentecostalismo clássico. O prefixo “neo” estaria muito mais ligado a uma noção de continuidade, por isso a sugestão da terminologia pós-pentecostalismo para designar um “outro pentecostalismo”, que se afastaria de suas feições clássicas e se afastaria mais ainda da matriz protestante.

Os elementos protestantes do pentecostalismo – cristocentricidade, biblicismo, união da fé com a ética – estão praticamente ausentes no pós-pentecostalismo. Isso sugere que, se o pós-pentecostalismo se distancia do pentecostalismo, seu distanciamento do protestantismo é ainda maior, rompendo com os princípios centrais da Reforma. O pós-pentecostalismo é genealogicamente protestante, mas não o é teologicamente. (SIEPIERSKI 1997: 52).

Apesar da idéia de ruptura, o início das transformações do pentecostalismo dá-se com uma mudança da ênfase de sua mensagem: uma passagem da ênfase numa escatologia pré-milenarista, que apontava a proximidade do fim, para a pregação da cura divina como intervenção direta do sobrenatural que traria melhoria na qualidade de vida na terra. Tal mudança teria ocorrido com o advento do que Freston (1994b) denominou de segunda onda pentecostal, que tem como principal expoente a Igreja do Evangelho Quadrangular. Esta mudança abriria as portas para as novas mensagens teológicas que marcam o pós-pentecostalismo: “O pós-pentecostalismo é um afastamento do pentecostalismo tendo como cerne a teologia da prosperidade¹³ e o conceito de guerra espiritual¹⁴.” (SIEPIERSKI 1997: 51). Mais tarde, completando sua definição do pós-pentecostalismo, Siepierski o vê como um

afastamento do pentecostalismo clássico e que “tal afastamento só foi possível mediante a gradual substituição do pré-milenarismo pelo pós-milenarismo.” (SIEPIERSKI 2004: 79).

Segundo o próprio autor: “a expectativa escatológica de um reino de Deus futuro (pré-milenarismo), característica do início do pentecostalismo, é modificada para uma escatologia realizada.” (SIEPIERSKI 1997: 52). Embora enfatize a idéia de ruptura do pós-pentecostalismo, a análise histórica de Siepierski acaba por reconhecer as raízes de tais transformações da mensagem no próprio desenvolvimento do pentecostalismo e nas assimilações de doutrinas surgidas nos Estados Unidos.

O outro ponto abordado por Siepierski é a questão da entrada do pós-pentecostalismo na política eleitoral. Para o autor, a justificativa para tal incursão estaria ligada às questões teológicas. As discussões relativas ao corporativismo e à defesa de interesses das lideranças eclesiais são claras, mas o discurso teológico legitimador de tal mudança em relação à prática política apresenta uma profunda ligação com as novas ênfases abraçadas pelo pós-pentecostalismo. Tanto a teologia da prosperidade quanto a batalha espiritual forneceriam elementos que impulsionariam os fiéis ao engajamento eleitoral. E é bom que se frise que tal engajamento é eleitoral e não político em um sentido amplo de participação. Não há um incentivo à mobilização popular ou a uma conscientização quanto às questões sociais. A atuação política do fiel consiste em votar nos candidatos “ungidos” pelas igrejas, e estes representarão o “povo de Deus” nas casas legislativas. Assim, “seu objetivo declarado é estabelecer uma nova cristandade através da atividade política.” (SIEPIERSKI 1997: 51). As mazelas sociais, a pobreza e a corrupção têm um fundo espiritual, e “a solução dos problemas brasileiros estaria na eleição de fiéis para os cargos públicos. Em seus postos eles neutralizariam as ações dos demônios, trazendo assim saúde e prosperidade para todo o país.” (SIEPIERSKI 1997: 54).

Sintetizando, pode-se definir o pós-pentecostalismo, na perspectiva de Siepierski como: um afastamento (quase uma ruptura) do pentecostalismo clássico cuja mensagem enfatiza a teologia da prosperidade e a batalha espiritual e que foi “teologicamente viabilizado” por uma mudança na ênfase escatológica, abandonando-se o pré-milenarismo, abraçando uma escatologia que valoriza o presente e a vida intra-mundana. Além disso, tal movimento teria uma face política marcada pelo engajamento eleitoral para a eleição de parlamentares ligados às igrejas com o objetivo último de estabelecer uma nova cristandade.

Repensando o pós-pentecostalismo na religiosidade brasileira contemporânea

Inicialmente, é bom que se ressaltem as imensas dificuldades das tentativas de criar uma tipologia do pentecostalismo brasileiro. Trata-se de um fenômeno extremamente dinâmico e em constante mutação. Novas doutrinas e ênfases teológicas surgem a cada momento, dificultando uma análise que leve em conta apenas aspectos teológicos para se categorizar as diferentes igrejas pentecostais. Frente a tamanha diversidade soa quase como uma arbitrariedade a exigência de tipologias rígidas para a distinção dos diferentes pentecostalismos.

Talvez, a validade da idéia de um pós-pentecostalismo seja mais aplicável ao atual campo religioso brasileiro, não como uma categoria que defina algumas igrejas pentecostais de surgimento recente, mas sim como um “espírito” ou uma forma de religiosidade que, claro, é bem característica de algumas denominações pentecostais, mas que tem deixado sua marca em todo o universo pentecostal e também nas igrejas tradicionais, incluindo-se entre elas a Igreja Católica. Em um de seus últimos trabalhos, Mendonça já denomina as igrejas pós-pentecostais de “religiões de estilo pós-moderno imediatista.” (MENDONÇA 2006: 91). Tal contribuição é interessante para que se pergunte se o que se chamou de pós-pentecostalismo, muito mais do que um conjunto de doutrinas pragmáticas e imediatistas características de uma ou outra denominação, não seria um reflexo do “espírito do tempo”, da chamada pós-modernidade, sobre as expressões de religiosidade. Nesse sentido não é difícil se pensar que praticamente todo o universo religioso é rondado por tal religiosidade pós-moderna.

Por que as religiões tradicionais perdem espaço para as pós-modernas? Uma resposta inicial poderia ser esta: enquanto as tradicionais insistem numa ética salvacionista que expressa grandes princípios dogmáticos universais transcendentais, as pós-modernas pregam e agem fora de sistemas de verdades eternas e imediatas. A um Deus transcendente que age em outra escala de tempo, opõem um Deus imanente que opera na contingência humana. Não há verdades eternas, mas verdades provisórias que ‘são verdadeiras’ na provisoriedade do existir, na contingência do sujeito. (MENDONÇA 2006: 91).

Para o observador do campo religioso brasileiro, principalmente de tradição protestante, fica evidente que os dados do censo não demonstram, por sua limitação de pesquisa quantitativa, a verdadeira dimensão do crescimento do pós-pentecostalismo. Esse movimento não está restrito a uma parte ainda minoritária do universo pentecostal. Suas concepções já são aceitas por grande parte, para não dizer a maioria, dos membros de outras igrejas, principalmente nas chamadas protestantes históricas, como as batistas e

presbiterianas, por exemplo. O movimento atual parece apontar no sentido de que essas crenças e práticas pentecostais deixarão de ser periféricas e entrarão, como já têm entrado, nos cultos das igrejas pentecostais clássicas e protestantes históricas. “É oportuno levantar a pergunta pela possível influência do neopentecostalismo – prosperidade e guerra espiritual – em igrejas protestantes e pentecostais a partir da visão e das expectativas do público que constrói passagens entre as religiões.” (BOBSIN 2002: 42-43). Uma parte do movimento de renovação carismática da Igreja Católica também mostra alguns sinais de “pós-pentecostalização”.

Talvez o pós-pentecostalismo, que, segundo Siepierski, rompeu com sua herança protestante e com o pentecostalismo clássico, não “peça” mais por uma delimitação teórica e uma circunscrição a determinadas denominações cristãs. Sua influência dentro do campo religioso cristão brasileiro pode apontar no caminho de consensos, onde as doutrinas, que antes o distinguiam, possam vir a se tornar compartilhadas pelas demais igrejas pentecostais.

No próprio texto de Siepierski, uma pretensa “necessidade” de se categorizar e diferenciar o pós-pentecostalismo acaba por colocar de lado algumas continuidades e compartilhamento de crenças deste com o chamado pentecostalismo clássico. Por exemplo, o próprio autor admite que a idéia de batalha espiritual influenciou todo o campo protestante brasileiro: “Esse conceito de guerra espiritual encontrou grande acolhida no Brasil, praticamente em todos os grupos evangélicos, sobretudo nos pentecostais, mas é marca característica do pós-pentecostalismo.” (SIEPIERSKI 1997: 54). Também, em outro momento, ao tratar da presença de um pastor batista no Conselho Nacional de Pastores do Brasil (CNPB), ele diz que “o pós-pentecostalismo não reconhece barreiras denominacionais.” (SIEPIERSKI 1997: 55). Talvez o objetivo explícito de demonstrar as diferenças acabou por ignorar uma análise de continuidades e de pontos em comum.

Tal estranheza pode ser sentida também ao se observar a abordagem feita sobre a questão política. Ver a entrada dos pós-pentecostais na política como fruto de um projeto de neocristandade que lhes é peculiar e que os distinguiria do restante do campo protestante parece um equívoco. O início do movimento de entrada na política de maneira mais sistemática deu-se com a atuação de igrejas pentecostais clássicas. A Assembléia de Deus, que seria a representante “por excelência” do pentecostalismo clássico, “puxou” o movimento de mobilização eleitoral, com o lançamento de candidatos “oficiais” da denominação, em 1986. O que pode ser considerado uma inovação do pós-pentecostalismo seria uma justificativa baseada na idéia de batalha espiritual para legitimar a entrada na política, em uma espiritualização da política e da vida social. A luta escatológica final parece ter sido trazida

para o presente. Se no pré-milenarismo a consciência da iniquidade do mundo levava ao isolacionismo, na escatologia presente da Batalha Espiritual, a consciência da influência de espíritos malignos na sociedade e na política leva ao engajamento.

As características da neocristandade do projeto político pós-pentecostal elencadas por Siepierski (conservadorismo, corporativismo, sectarismo, falta de projeto de sociedade, lideranças autoritárias, menos apego às liberdades civis, etc.) são, na sua imensa maioria, compartilhadas por políticos ligados a igrejas pentecostais clássicas e até mesmo protestantes históricas. O próprio discurso conservador do fundamentalismo protestante norte-americano fornece um modelo e um discurso justificador da entrada na política eleitoral para defender os “valores cristãos”.

Provavelmente a maior contribuição da obra de Siepierski seja a idéia de que:

A chave de explicação para os elementos introduzidos com o “neopentecostalismo” (...) deveria ser procurada em seu “eixo escatológico”. Ou seja, o que explica o sectarismo e o ascetismo do pentecostalismo original é seu pré-milenismo, a iminência da segunda vinda de Cristo; as igrejas mais recentes, ao contrário, abandonaram essa expectativa e passaram a se dedicar ao enfrentamento do demônio e a usufruir das benesses do mundo. (GIUMBELLI 2001: 108).

Embora tenha tido papel importante desde o nascedouro do movimento pentecostal, a questão da escatologia e suas implicações na vida dos fiéis e lideranças eclesiais ainda é carente de maiores investigações. Nesse sentido, o texto de Siepierski traz uma enorme contribuição para que se conjugue crenças teológicas e prática social na interpretação do fenômeno religioso pentecostal. Embora concorde com Mariano sobre o fato de que doutrinas como a teologia da prosperidade e a batalha espiritual seriam um diferencial entre o neopentecostalismo e as primeiras igrejas pentecostais, Siepierski considera que:

Tais diferenças teológicas são conseqüência de uma mudança na escatologia e representam um distanciamento substancial dos novos pentecostalismos em relação aos precedentes. Tal distanciamento salta aos olhos quando percebemos que, paralelamente ao desenvolvimento, e de certa forma provocando-os, do conceito de guerra espiritual, da teologia da prosperidade e do abandono dos sinais externos de santidade, houve uma alteração escatológica importantíssima, tênue no princípio, mas agora já bastante perceptível. A roda da história girou novamente, provocando um paulatino abandono do pré-milenarismo e um lento, porém seguro, retorno ao pós-milenarismo. Tamanho distanciamento indica que o fenômeno não é simplesmente uma nova forma de pentecostalismo, um neopentecostalismo, mas de um pós-pentecostalismo. (SIEPIERSKI 2004: 78).

Porém, mais uma vez, é preciso que seja relativizada a exclusividade de tal mudança nas ênfases escatológicas a algumas denominações que Siepierski enquadra em seu pós-pentecostalismo. A idéia de um *zeitgeist* supra-denominacional que aponta muito mais para o presente do que para um “celeste porvir”¹⁵ parece deixar suas marcas inclusive nas denominações confessionalmente pré-milenaristas, fazendo com que a crença pré-milenarista não tenha apresentado mais as “conseqüências esperadas”, como a apatia política, de maneira uniforme. A mudança aparenta ser o início “de uma nova postura ética, do abandono da idéia de que uma segunda vinda de Jesus justificaria a recusa da política.” (CAMPOS 2000: 23). Num primeiro momento, não se pode afirmar que uma “nova perspectiva escatológica” precedeu e sustentou a participação evangélica na política brasileira nas últimas décadas do século XX, mas, sem sombra de dúvida, novas ênfases e um discurso diferenciado se fazem notar.

Pré-milenarismos e pós-milenarismos em tempos de pós-pentecostalismo

Como as ênfases e confissões escatológicas estão sujeitas às variadas influências dos contextos políticos, sociais e econômicos nas quais estão inseridas, e partindo-se da idéia que várias transformações ocorreram no Brasil e no mundo desde a chegada dos primeiros missionários pentecostais ao país, deve-se questionar a aplicabilidade de classificações e definições que não levem em conta tais transformações. Bonino, por exemplo, aponta nesse sentido ao falar da necessidade de se repensar sobre a real força do fundamentalismo e do pré-milenarismo no pentecostalismo contemporâneo. Segundo o autor: “Neles a conceitualização dentro da qual o símbolo foi assumido contradiz de tal maneira a experiência e a prática reais da grande maioria do movimento pentecostal atual, que ameaça provocar uma crise de fé em novas gerações pentecostais.” (BONINO 2003: 70).

Embora alguns pesquisadores ainda trabalhem com a idéia de que o pré-milenarismo dispensacionalista e as expectativas apocalípticas apresentem, mesmo hoje em dia, grande força entre os pentecostais¹⁶, a emergência e consolidação de uma espiritualidade pós-pentecostal têm transferido o foco do “celeste porvir” para a imanência do presente histórico. Parece que a visão apática e sectária estaria, atualmente, mais próxima do protestantismo histórico de igrejas tradicionais do que das igrejas pentecostais. No espírito pós-pentecostal, a religião “se transforma num lugar de solução de problemas, de cura dos nossos males, de consolo ou compensação. Predomina fortemente o utilitarismo, enquanto o sentido das

exigências de Deus e da busca da verdade se ofuscam.” (ANTONIAZZI 1998: 16). A própria conversão ao pentecostalismo e suas conseqüências na vida do fiel não podem mais ser compreendidas da mesma forma:

Antes, a conversão implicava que os fiéis se fechassem em casa e na igreja, se resguardassem castos, puros e santos para a volta de Cristo e o Juízo Final, se comportassem de modo ascético, sectário e estereotipado. Conduzia-os invariavelmente ao quietismo, à greve social e cultural. Isso mudou. Hoje, diferente de outrora, eles, em especial os neopentecostais, querem ter vez e voz ativas. Anseiam por respeitabilidade social, poder político e econômico. Ambicionam, sem culpa moral, consumir, ganhar mais dinheiro, conquistar um lugar ao sol, se dar bem na vida. Estão em busca de satisfação pessoal. (...) Querem ser como todo mundo e ao mesmo tempo diferentes. Mas desejam ardentemente que sua distinção religiosa seja reconhecida, valorizada e vangloriada pelos outros como integralmente positiva. Tal mudança não é em si mesma nem desabonadora nem salutar. Primeiro, demonstra que essa religião passou a se interessar por e orientar sua mensagem para este mundo, não para transformá-lo subitamente por meio de qualquer tipo de revolução de cunho milenarista, nem para desqualificá-lo, mas simplesmente para se ajustar às demandas sociais das massas interessadas tão-somente na resolução ou mitigação de seus problemas cotidianos e na satisfação de seus desejos materiais. (MARIANO 2005: 232-233).

Talvez uma das melhores observações sobre os dilemas do pentecostalismo latino-americano contemporâneo seja esta de Bonino (2003: 73):

Os pentecostais não podem mais ver a si mesmos como excluídos. Na verdade, eles estão agora em ambos os lados da beira do crescente mar da exclusão; entre os que, precariamente, conseguiram um espaço em terra firme e tentam assegurar aí sua morada e junto com muitos mais, e mais conscientes de sua condição comum, com os quais lutam infrutiferamente para emergir das águas. Em ambos os casos, a necessidade de encontrar “um lugar no mundo” se lhes torna imperiosa e tentam avançar para satisfazê-la. Alguns se aferram a um “evangelho da prosperidade” que lhes promete segurança, progresso material e tranqüilidade como conseqüência automática da fé. Outros procuram ajudar a si mesmos e a outros mediante diversas formas de solidariedade social. Alguns aspiram incorporar-se à construção da cidade terrena mediante a participação social e política. Em nenhum desses casos a conceitualidade apocalíptica pré-milenarista, em certos casos dispensacionalista, que receberam corresponde à sua vivência e sua prática histórica. Parece-me que, como conseqüência disso, o discurso apocalíptico (...) vai se transformando numa afirmação um tanto oca ou tende a ficar relegado.

Assim, a expectativa do retorno iminente de Cristo e o anseio por desfrutar da glória e esplendor da Nova Jerusalém perdem espaço na fé pentecostal, pois: “como se preocupar com o futuro se a ênfase espiritual é a máxima ‘Deus vai te abençoar aqui e agora?’” (SCHULTZ

2008: 149). Dessa forma, ocorre um “deslocamento da esperança por um futuro promissor comum do imaginário protestante clássico para o presente pleno.” (SCHULTZ 2008: 531). Além disso, as novas tendências teológicas do pós-pentecostalismo têm também influenciado o imaginário político dos pentecostais numa espiritualização da disputa política.

A disseminação do conceito de “Batalha Espiritual” e sua aplicabilidade nas estruturas de poder e nos conflitos sociais que se fortaleceu no Brasil a partir dos anos 1980, curiosamente quase que de maneira simultânea à mudança de postura dos evangélicos em relação à política eleitoral, estão muito presentes no discurso pentecostal atual. Grande parte dos *best-sellers* da literatura evangélica trata desse tema. Atualmente é um assunto muito mais em voga do que o Apocalipse, a Batalha do Armagedon, o Anticristo, etc. Os anjos e demônios passam a atuar nas estruturas profanas do governo e da sociedade civil. Principados e potestades demoníacas influenciam os rumos da política nacional: daí a causa das injustiças, da pobreza e da decadência moral. Cabe ao crente lutar pela causa da fé nesse terreno. “Os fiéis são convidados a participar do embate entre o bem e o mal, entre a luz e as trevas.” (PEDDE 2005: 370).

Cabe aqui também uma pequena reflexão sobre a hipótese levantada por Paulo Siepierski de que o pós-pentecostalismo estaria optando por uma concepção escatológica pós-milenarista. Para Siepierski (2004: 81):

Os pentecostais, de fato, estão mudando. E essa mudança reflete o abandono do pré-milenarismo, que como vimos era a essência do próprio pentecostalismo. A guerra espiritual, a teologia da prosperidade e o abandono dos sinais externos de santidade são impossíveis em um esquema pré-milenarista, mas se encaixam perfeitamente na escatologia pós-milenarista.

A hipótese de Siepierski deve ser analisada sob dois prismas. Observando-se na perspectiva da longa duração e analisando trajetórias semelhantes ao longo da história, deve-se concordar com o prognóstico de Siepierski que, caso a tendência atual se confirme e a proximidade do poder e o sentimento da possibilidade da construção de uma cristandade intraterrena sejam cada vez mais uma realidade entre os pentecostais, o pentecostalismo brasileiro rumará para a consolidação de uma perspectiva escatológica pós-milenarista. Por outro lado, analisando-se a realidade atual do campo religioso brasileiro, pelo que se sabe, apenas pequenos círculos “neocalvinistas” têm abraçado, oficialmente, uma escatologia pós-milenarista de caráter reconstrucionista. Sente-se a influência das idéias da Teologia do

Domínio¹⁷ no pentecostalismo brasileiro, mas, por enquanto, as igrejas permanecem, oficialmente, pré-milenaristas. O que parece ocorrer de fato é que mudanças estariam acontecendo no nível prático. A crença pré-milenarista já não vem apresentando as conseqüências sociais e políticas que a literatura consagrava como características dessa perspectiva escatológica, como o apoliticismo e o sectarismo. Se isso levará, no futuro, a reformulações teológicas nas igrejas pentecostais em nome da adoção de uma teologia pós-milenarista, é uma possibilidade em aberto. O pós-pentecostalismo não tem primado por preocupações teológicas e confecção de maiores explicações para as razões da fé.

Em suma, a análise do caso do pentecostalismo brasileiro não parece indicar para o fato de que uma concepção escatológica pós-milenarista precedeu e direcionou a mudança nas relações do pentecostal com a sociedade, com a política e com a história. A permanência da crença da maioria esmagadora dos evangélicos (pentecostais, protestantes históricos, neopentecostais, etc.) em uma escatologia pré-milenarista com contornos dispensacionalistas parece confirmar que tais mudanças são muito mais frutos do desenvolvimento histórico do pentecostalismo e das transformações de conjunturas econômicas, sociais e políticas do que de transformações teológicas. As alterações teológicas e as novas doutrinas vêm preencher uma necessidade que já estava implícita na realidade prática.

Considerações finais: possibilidades de uma releitura do conceito de pós-pentecostalismo

No encerramento deste artigo, a título de conclusão, algumas observações podem ser feitas sobre o campo religioso pentecostal, e mesmo cristão, brasileiro.

1) A tradição protestante das igrejas históricas perdeu espaço no decorrer dos anos. O movimento de “renovação espiritual”, que ganhou força na década de 1960, e só vem se fortalecendo ao longo dos anos, “concorreu para tornar o protestantismo brasileiro ainda mais predominantemente pentecostal.” (CAVALCANTI 2002: 215). Há uma tendência de grande parte das lideranças das igrejas tradicionais, embora não de todas, de “tolerar esses movimentos pentecostalizantes, tentando acomodar seus adeptos sem hostilizá-los, mesmo porque, em muitos casos, eles têm-se tornado maioria no conjunto dos membros das igrejas.” (BAPTISTA 2002: 13). Mariano não enxerga muito “futuro” para o protestantismo histórico na América Latina: devido ao “processo de pentecostalização pelo qual vem passando nas últimas décadas (...) o prognóstico parece pouco promissor. Em vez de ‘explosão’, talvez estejamos assistindo à ‘implosão’ do protestantismo.” (MARIANO 1999: 95).

O pentecostalismo “virou o jogo” e “houve uma inversão na proporção de pentecostais e evangélicos de missão (tradicionais ou históricos) na população de evangélicos brasileiros (...). Os pentecostais estimados em 9,5% em 1930, passaram a 77,86% em 2000.” (CAMPOS 2008: 25). Apesar da força desses números, é preciso lembrar que eles não levam em conta a presença de tendências e movimentos pentecostais dentro das igrejas tradicionais. Estima-se que os fiéis que têm uma orientação pentecostal, ou que, pelo menos, crêem na contemporaneidade dos “dons do Espírito” sejam, inclusive, maioria entre os membros das igrejas protestantes históricas. Almeida compartilha dessa perspectiva: a expansão pentecostal “tem um alcance maior do que a própria adesão de fiéis ao pentecostalismo. Se este cresce demograficamente, muito maior tem sido a influência sobre outras religiões assim como na própria sociedade.” (ALMEIDA 2008: 55). Os números geram “uma sensação de que os evangélicos estariam sob forte pressão do crescimento pentecostal. Em outras palavras, eles tendem ao crescimento na medida em que assimilarem as estratégias dos movimentos pentecostal e carismático.” (CAMPOS 2008: 35). E, inclusive, o próprio catolicismo parece estar vivendo uma onda de “carismatização”.

2) Também a diferenciação rígida entre igrejas pentecostais clássicas e igrejas neopentecostais ou pós-pentecostais precisa ser relativizada. Na verdade, aqui se concorda com Corten, de que mesmo que se verifiquem novos traços no pentecostalismo brasileiro, estes não permitem “falar de um ‘neopentecostalismo’ radicalmente diferente do pentecostalismo existente até então. Na verdade, a evolução opera-se em todas as denominações com velocidades diferentes.” (CORTEN 1996: 218). Para Pierre Sanchis (1994: 52), “há uma evolução no mundo pentecostal, evolução complexa, se se atentar para o fato de que o estilo das igrejas de cura já começou a contaminar algumas das igrejas mais ‘clássicas’”. Não se quer dizer aqui que o modelo de fé e prática, por exemplo, da Igreja Universal do Reino de Deus, será, em breve, adotado por todas as igrejas pentecostais. O que se quer dizer é que as fronteiras entre as diferentes igrejas não são tão estanques quanto alguns costumam afirmar¹⁸. Excetuando-se a Congregação Cristã do Brasil que, diferentemente da Assembléia de Deus, não tomou o caminho da modernização¹⁹, e algumas resistências internas de alguns pentecostais relutantes quanto aos “novos tempos” de Teologia da Prosperidade, Batalha Espiritual e afins, podem-se claramente perceber os traços do pós-pentecostalismo de Paulo Siepierski na maioria do meio pentecostal brasileiro.

3) Também se observa que o sectarismo e a posição contracultural parecem não ser mais tão marcantes no pensamento e comportamento dos pentecostais. Segue uma tendência colocada por Freston de que uma “característica do movimento atual é que a religião

evangélica se torna religião de massas. À medida que cresce, vai se tornando mais parecida com a sociedade que a recebe.” (FRESTON 1994a: 14). O fim da insistência em disciplinas sobre “usos e costumes” dos fiéis, o uso de todos os meios de comunicação e de mídias modernas, a participação ativa na política eleitoral, entre outros, mostram que os pentecostais estão cada vez mais integrados à sociedade brasileira e sendo cada vez menos “alienígenas” no horizonte cultural nacional. Claro que, em certos momentos, parece que criam uma espécie de “universo paralelo *gospel*”, com livros, sites, música e arte direcionados para a clientela evangélica. A mídia e o comércio “secular” já começam a se interessar por esse filão que deve compreender atualmente cerca de 20% da população nacional.

4) Portanto, parece ser verdadeira a consideração de Almeida quando ele afirma que “há um sistema discreto de religiosidade de perfil evangélico-pentecostal que ultrapassa as instituições evangélicas-pentecostais.” (ALMEIDA 2008: 49). Ainda para esse autor: “O estereotipo do jeito de ser religioso neste país cada vez mais fica com a cara evangélica. Mais ainda do que as igrejas pentecostais, o que se expande são as características desta religiosidade.” (ALMEIDA 2008: 55). Embora o espírito do ecumenismo não encontre maior espaço na maioria das igrejas, onde a presença de convicções fundamentalistas ainda mantém certo espaço, a permeabilidade das fronteiras teológicas e de práticas religiosas entre elas é um fato.

Essa religiosidade seria marcada, então: por uma ênfase em questões pragmáticas e na vida “aqui e agora” (através da cura ou da bênção financeira) e não mais em um “celeste porvir”; pela busca de uma “experiência” com Deus de caráter pentecostal, busca-se sentir Deus e não mais uma reta doutrina para se sentir seguro e em comunhão com o divino; por vínculos mais frágeis entre os crentes e suas comunidades e denominações religiosas²⁰; pelo fim do sectarismo radical e a abertura para uma interação maior com a sociedade e com a política secular; e, também, por um esfriamento das crenças apocalípticas da possibilidade de um fim iminente.

Portanto, mesmo reconhecendo-se as importantes contribuições de Siepierski, arriscar-se-ia aqui forjar uma nova definição para o conceito “pós-pentecostalismo”: *Pós-pentecostalismo é uma forma de religiosidade que se destaca nas igrejas cristãs brasileiras, em especial nas pentecostais, e que é marcada por uma fé individualizada e pragmática, por uma espiritualidade focada no transcendente e em busca de uma experiência extática e sensual com o divino, pela falta de vínculos mais fortes entre o fiel e sua denominação religiosa, pela ênfase maior na vida prática do que na confissão teológica e por uma crença escatológica periférica e voltada para o presente.*

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Ronaldo de. “Os pentecostais serão maioria no Brasil?” *Revista de Estudos da Religião*, 2008, v. 4, p. 48-58.

ALTHOUSE, Paul. *Spirit of the last days: pentecostal eschatology in conversation with Jürgen Moltmann*. London: T. & T. Clark, 2003.

ANTONIAZZI, Alberto. 1998. “O sagrado e as religiões no limiar do terceiro milênio”. In: CALIMAN, Cleto (org.). *A sedução do sagrado: o fenômeno religioso na virada do milênio*. Petrópolis: Vozes, p. 11-19.

BAPTISTA, Saulo de Tarso Cerqueira. 2002. *Fora do mundo - dentro da política: identidade e “missão parlamentar” da Assembléia de Deus em Belém*. 2002. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal do Pará, Belém.

BAPTISTA, Saulo de Tarso Cerqueira. 2009. *Pentecostais e neopentecostais na política brasileira: um estudo sobre cultura política, Estado e atores coletivos religiosos no Brasil*. São Paulo: Annablume; São Bernardo do Campo: Instituto Metodista Izabela Hendrix.

BOBSIN, Oneide. “A morte morena do protestantismo branco: contrabando de espíritos nas fronteiras religiosas”. In: DREHER, Martin Norberto (org.). *500 anos de Brasil e igreja na América Meridional*. Porto Alegre: EST Edições, 2002.

BOHN, Simone R. “Evangélicos no Brasil: perfil socioeconômico, afinidades ideológicas e determinantes do comportamento eleitoral”. *Opinião Pública*, 2004, v. 10, n. 2, p. 288-338.

BONINO, José Miguez. *Rostos do protestantismo latino-americano*. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

BULTMANN, Rudolf. *Jesus Cristo e mitologia*. São Paulo: Novo Século, 2005.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Composições e recomposições do poder espiritual e político. *Tempo e Presença*, 2000, v. 22, n. 313, p. 20-23.

CAMPOS, Leonildo Silveira. “As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada”. *Revista USP*, 2005, n. 67, p. 100-115.

CAMPOS, Leonildo Silveira. “Protestantismo brasileiro e mudança social”. In: SOUZA, Beatriz Muniz de; MARTINO, Luís Mauro Sá (orgs.). *Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 106-136.

CAMPOS, Leonildo Silveira. “A identidade protestante e a hegemonia pentecostal no cenário religioso brasileiro”. *Tempo e Presença digital*, 2007, n. 6, p. 1-6.

CAMPOS, Leonildo Silveira. “Os mapas, atores e números da diversidade religiosa cristã brasileira: católicos e evangélicos entre 1940 e 2007”. *Revista de Estudos da Religião*, 2008, v. 4, p. 9-47.

CAVALCANTI, Robinson. *Cristianismo e política: teoria bíblica e prática histórica*. Viçosa: Ultimato, 2002.

CORTEN, André. *Os pobres e o Espírito Santo: o pentecostalismo no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1996.

D'EPINAY, Christian Lalive. *O refúgio das massas: estudo sociológico do protestantismo chileno*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

DIAS, Zwinglio Mota. “A larva e a borboleta: notas sobre as (im) possibilidades do protestantismo no interior da cultura brasileira”. *Tempo e Presença Digital*, 2007, n. 06, p. 1-9, 2007.

Disponível em:

<[http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=116&cod_boletim=7&tipo=A](http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=116&cod_boletim=7&tipo=Artigo)
rtigo> Acesso em 04 mar. 2009.

DIAS, Zwinglio Mota. “Fundamentalismo: o delírio dos amedrontados (anotações socioteológicas sobre uma atitude religiosa)”. In: DIAS, Zwinglio Mota (org.). *Os vários rostos do fundamentalismo – Fórum ecumênico Brasil*. São Leopoldo: Cebi, 2009.

DREHER, Martin Norberto. *Fundamentalismo*. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

FRESTON, Paul. *Evangélicos na política brasileira: história ambígua e desafio ético*. Curitiba: Encontro, 1994.

FRESTON, Paul. “Breve história do pentecostalismo brasileiro”. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 67-159.

GENTRY JR, Kenneth L. *A lei de Deus no mundo moderno: a relevância contínua da Lei do Antigo Testamento*. Brasília: Monergismo, 2008.

GIUMBELLI, Emerson. “A vontade do saber: terminologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro”. *Religião e Sociedade*, 2001, v. 21, n. 1, p. 87-119.

GUIMARÃES, Róbson Franco. 2004. *Os últimos dias: crenças, sentimentos e representações dos pentecostais da igreja Assembléia de Deus em Belo Horizonte relativos ao imaginário do fim dos tempos*. São Bernardo do Campo: Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo.

GUIMARÃES, Róbson Franco. “Os últimos dias: os pentecostais e o imaginário do fim dos tempos”. *Revista de Estudos da Religião*, 2005, n. 1, p. 31-53.

LIMA, Delcio Monteiro de. *Os demônios descem do norte*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1991.

LÖWY, Michael. *Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista*. São Paulo: Cortez, 1988.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo brasileiro*. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2005.

MARIANO, Ricardo. “O futuro não será protestante”. *Ciências Sociales y Religión / Ciências Sociais e religião*, 1999, n. 1, p. 89-114.

MARIZ, Cecília Loreto. “Libertação e ética: uma análise de discursos de pentecostais que se recuperaram do alcoolismo”. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 204-224.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O celeste porvir: A inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1984.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. “Protestantismo brasileiro, uma breve interpretação histórica”. In: SOUZA, Beatriz Muniz de; MARTINO, Luís Mauro Sá (orgs.). *Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2004, p. 49-79.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. “Evangélicos e pentecostais: um campo religioso em ebulição”. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 98-110.

MOLTMANN, Jürgen. *A vinda de Deus: escatologia cristã*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

MOLTMANN, Jürgen. *O espírito da vida: uma pneumatologia integral*. Petrópolis: Vozes, 1998.

NOVAES, Regina Reyes. “Crenças religiosas e convicções políticas: fronteiras e passagens”. In: FRIDMAN, Luiz Carlos. *Política e cultura no século XXI*. Rio de Janeiro: Relume/Dumará, 2002.

ORO, Ivo Pedro. *O outro é o demônio: uma análise sociológica do fundamentalismo*. São Paulo: Paulus, 1996.

PACE, Enzo; STEFANI, Piero. *Fundamentalismo religioso contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 2002.

PEDDE, Valdir. 2005. “Cabeça, sim; cauda, não!”: um estudo antropológico sobre os evangélicos na Assembléia Legislativa do estado do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

PEIXOTO, Esdras Gusmão de Holanda. 2008. *Pentecostalismo e imaginário: rupturas e continuidades na hinologia pentecostal na passagem da modernidade para a pós-*

modernidade. Recife: Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, Universidade Católica de Pernambuco.

PIERUCCI, Antônio Flávio. “Bye bye Brasil: o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000”. *Estudos Avançados*, 2005, v. 18, n. 52, p. 17-28.

REILY, Duncan Alexander. *História documental do protestantismo no Brasil*. 3ª ed. São Paulo: Aste, 2003.

SANCHIS, Pierre. 1994. “O repto pentecostal à cultura católico-brasileira”. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, p. 34-63.

SANCHIS, Pierre. “A religião dos brasileiros”. *Teoria e sociedade*, 1999, v. 4, p. 213-245.

SCHAFER, Heinrich W. ““Oh Señor de los cielos, danos poder em la tierra!”: el fundamentalismo y los carismas: la reconquista del espacio vital em América Latina”. San Jose, *Revista Pasos*, 1996, n. 64, p. 1-14.

SCHULTZ, Adílson. “Sustentados pelo alto: o pecado da crise planetária”. In: *XXI Congresso anual da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião – SOTER*. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 148-157.

SCHULTZ, Adílson. “Sustentados pelo alto: a melhoria na qualidade de vida dos fiéis que participam de igrejas evangélicas”. In: *XXI Congresso anual da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião – SOTER*. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 522-534.

SCHWARZ, Hans. “Escatologia cristã”. In: BRAATEN, Carl E., JENSON, Robert W. (orgs.) *Dogmática cristã*. São Leopoldo: Sinodal, 1995, p. 473-588.

SIEPIERSKI, Paulo. “Pós-pentecostalismo e política no Brasil”. *Estudos Teológicos*, 1997, v. 37, p. 47-61.

SIEPIERSKI, Paulo. “Contribuições para uma tipologia do pentecostalismo brasileiro”. In: GUERRIERO, Silas (org.). *O Estudo das religiões: desafios contemporâneos*. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 71-88.

WOLJCIK, Daniel. “Embracing Doomsday: faith, fatalism and apocalyptic beliefs in the nuclear age”. *Western folklore*, 1996, v. 55, n. 4, p. 297-330.

¹ Sobre as diferentes formas de classificação e sua evolução dentro da literatura sobre o campo religioso protestante brasileiro, ver: GIUMBELLI, Emerson. “A vontade do saber: terminologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro”. *Religião e Sociedade*, 2001, v. 21, n. 1, p. 87-119.

² Os conceitos pré-milenarismo e pós-milenarismo serão utilizados várias vezes no decorrer deste artigo. De maneira resumida pode-se afirmar que: “Pré-milenarismo é a fé de que o reino milenar seria um período no

futuro posterior à segunda vinda de Cristo, a sua vinda em glória. Pós-milenarismo é a fé de que o reino milenar seria um período da história anterior ao retorno de Cristo.” (MOLTMANN 2003: 165). Além destes existe também uma tendência a-milenarista, que seria uma rejeição da idéia de um milênio.

³ Entre estes movimentos, destacavam-se aqueles influenciados pelo pietismo “que surgiu no século XVII e explodiu no século XIX. Ele acentuou e acelerou a individualização e a interiorização da vida religiosa, desenvolvendo novas formas de piedade pessoal e de vida em sociedade. Além disso, provocou mudanças na teologia e na igreja.” (DREHER 2006: 10). Uma abordagem mais completa sobre o pietismo e sua influência na religiosidade protestante ocidental foi feita por Antônio Gouvêa de Mendonça (1984: 67-71).

⁴ Segundo Dias (2009: 23) poderiam ser citadas como as cinco proposições ‘inegociáveis’ do fundamentalismo clássico: “a) a inerrância absoluta do texto sagrado; b) a reafirmação da divindade de Cristo; c) a proclamação do nascimento virginal de Jesus; d) a pregação da morte e ressurreição de Cristo como garantia da redenção universal; e) a proclamação da ressurreição da carne e a certeza da segunda vinda de Cristo”.

⁵ Sobre maiores detalhes a respeito do surgimento do pentecostalismo nos Estados Unidos, recomenda-se a leitura de: CAMPOS, Leonildo Silveira. “As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada”. Revista USP, 2005, n. 67, p. 100-115.

⁶ Segundo Dias (2007): “É entre essa população em permanente aflição, desgarrada de seus valores mais caros que a mensagem Pentecostal vai deitar raízes oferecendo toda sorte de lenitivos para o sofrimento e estruturas de sentido para os desorientados mas sem atentar, no entanto, para as causas reais que produzem continuamente o mal estar social que caracteriza a sociedade como um todo”.

⁷ Early Pentecostals developed their own brand of premillennial dispensational eschatology, arguing that the Pentecostal movement, with its manifestation of tongues, was the ‘latter rain’ outpouring of the Spirit. The ‘former rain’ was the outpouring of the Spirit on the day of Pentecost.

⁸ Uma história pormenorizada das principais denominações pentecostais brasileiras pode ser encontrada em: FRESTON, Paul. “Breve história do pentecostalismo brasileiro”. In: ANTONIAZZI, Alberto *et al.* Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 67-159.

⁹ Segundo os dispensacionalistas, “o plano salvífico de Deus pode ser reconhecido a partir das sete *dispensations* ou dos sete períodos atestados bíblicamente, pois a Bíblia é o testemunho divino de uma história sucessiva da salvação. Consequentemente, a última revelação de Deus é a revelação do fim da história no Apocalipse de João. A Bíblia é essencialmente predição e a história universal essencialmente cumprimento dos prenúncios divinos.” (MOLTMANN 2003: 177). As sete dispensações seriam: 1) Inocência (no Éden), 2) Consciência (entre a Queda e o Dilúvio), 3) Governo Humano (entre Noé e Babel), 4) Promessa (de Abraão ao Egito), 5) A Lei (de Moisés a João Batista), 6) Igreja ou Graça (de Cristo até o arrebatamento dos crentes) e 7) O Milênio.

¹⁰ The social implications of the Pentecostal message were frustrated by the emerging voice of the fundamentalist dispensationalism. The influence of fundamentalism shifted attention from the freedom of the Spirit to the illumination of Scripture and personal piety. The eschatological hope for the soon glorious return of Jesus Christ and his kingdom was supplanted by fear and passive withdrawal from the world in expectation of its destruction. (...) The social dimensions of the coming kingdom of God were curtailed.

¹¹ No arrebatamento, os crentes seriam assuntos aos céus antes do período da Grande Tribulação e do governo do Anticristo.

¹² Consultado em 15/08/2009 no site da Convenção Geral das Assembléias de Deus do Brasil (CGADB): <http://cgadb.org.br/home/index.php?option=com_content&task=category§ionid=4&id=24&Itemid=34>.

¹³ A teologia da prosperidade seria fruto de uma relação dialética entre o pentecostalismo e a confissão positiva. Uma conjugação do “pressuposto de que se o fiel não duvidar em seus pedidos será atendido por Deus com a noção de que a mente humana pode controlar a esfera espiritual, que, por sua vez, determina a realidade material.” (SIEPIERSKI 1997: 52-53).

¹⁴ Sobre a guerra ou batalha espiritual entende-se que, “como a esfera espiritual controla a realidade material, as mudanças materiais dependem da neutralização dos demônios no campo espiritual. Por isso é que existe a guerra espiritual. É uma luta para libertar as pessoas da opressão causada pelos demônios.” (SIEPIERSKI 1997: 53).

¹⁵ Segundo Schultz (2008: 527): “A vida nova é observada no fortalecimento da vida presente dos fiéis. Os evangélicos não estão fugindo do mundo ao ingressarem nas igrejas. Eles estão tentando reordenar o mundo. A preocupação jamais é, primeiramente, com o futuro, com um outro mundo, mas com o presente e sua fatalidade”.

¹⁶ Por exemplo: GUIMARÃES, Róbson Franco. 2004. Os últimos dias: crenças, sentimentos e representações dos pentecostais da igreja Assembléia de Deus em Belo Horizonte relativos ao imaginário do fim dos tempos. São Bernardo do Campo: Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo.

¹⁷ Também conhecida como Reconstrucionismo Cristão, tal linha teológica tem seus fundamentos numa idéia que já era cara ao fundamentalismo de que “é possível deduzir do livro sagrado um modelo integral de sociedade perfeita – superior a qualquer forma de sociedade humana existente, conforme o princípio da superioridade da lei divina sobre a lei terrena.” (PACE; STEFANI 2002: 21). De acordo com um dos defensores de tal tendência

teológica: “um ‘Reconstrucionista’ é aquele que sustenta a aplicabilidade da Lei de Deus à sociedade e governo modernos, enquanto mantendo ao mesmo tempo a esperança pós-milenista que as promessas do Cristianismo ganharão o mundo para Cristo através do evangelho.” (GENTRY 2008: 21).

¹⁸ Pedde afirma que “faz-se importante lembrar que essa diferenciação nem sempre é nítida, pois o pentecostalismo clássico e aquilo que é chamado de neopentecostalismo acabam por influenciar-se mutuamente.” (PEDDE 2005: 121).

¹⁹ Uma tentativa de resposta para o caso da Congregação Cristã é dada por Freston: “A abstenção da mídia protege a CC da tentação política corporativista. A organização familista não deixa espaço para os sonhos de projeção dos profissionais da religião e seus protegidos. O custo operacional da igreja é baixíssimo, diminuindo a necessidade de contatos políticos. O *ethos* a protege da ânsia de *status* social, e o dualismo espiritualista tem o mérito de dificultar a projeção humana revestida em linguagem religiosa. Tudo isso contrasta fortemente com a Assembléia de Deus. A diferença existe desde a implantação, mas foi se acentuando ao longo dos anos. As novas ondas pentecostais que acabaram afetando também a AD passaram ao largo da CC.” (FRESTON 1994b: 109).

²⁰ Em sua pesquisa com pentecostais que se libertaram do alcoolismo, Mariz (1994: 211) constatou que: “a experiência mística aí é individualizada e individualizante. Tende-se, por exemplo, a enfatizar a ‘experiência com Deus’, e não tanto a denominação, onde a libertação ocorreu. Ao que tudo indica, não se estabelece um vínculo de dependência com esta denominação; nossos entrevistados pareciam não se importar que esta experiência tivesse se dado em uma igreja pentecostal considerada autônoma ou tradicional. Adotam assim uma identidade evangélica geral que independe das denominações. Esta identidade evangélica genérica fica clara no relato do trânsito entre denominações”. Tal constatação parece reforçar o argumento de Pierucci, quando este diz que: “Nas sociedades pós-tradicionais, *et pour cause*, decaem as filiações tradicionais. Nela os indivíduos tendem a se desencaixar de seus antigos laços, por mais confortáveis que antes pudessem parecer. Desencadeia-se nelas um processo de desfiliação em que as pertencas sociais e culturais dos indivíduos, inclusive as religiosas, tornam-se opcionais e, mais que isso, revisáveis, e os vínculos, quase só experimentais, de baixa consistência. Sofrem fatalmente com isso, claro, as religiões tradicionais.” (PIERUCCI 2005: 19).