

## **O CRISTIANISMO EM METAMORFOSES: pentecostalismo, suas afinidades e desafios seculares**

*Marcos Henrique de Oliveira Nicolini<sup>1</sup>*

### **Resumo:**

O tempo nas dimensões passado, presente e futuro, encontra suas representações na tradição, no conservadorismo e no progressismo, ou, como queiram alguns, na modernidade, na novidade. Por vezes o embate entre religião cristã e modernidade se coloca como um entre tradição e progresso, entre passado e futuro. Tal segregação arbitrária nos dificulta a percepção de movimentos nos cristianismos que tanto buscam se distanciar do mundo, quanto se integram com este, em elementos afins. Esta relação ambígua de contraposição e sincretismo torna os cristianismos móveis e em constante busca de certa contemporaneidade, de resposta ao tempo presente. O pentecostalismo brasileiro guarda uma particular relevância neste nosso trabalho, uma vez que tanto atualiza os movimentos realizados por seus predecessores, quanto se afasta deles; tanto demoniza um mundo que segrega e vulnerabiliza o crente, excluindo-o das promessas de felicidade e bem-estar, quanto é o lugar prometido para os filhos de Deus. O pentecostalismo aponta para a posse desta prosperidade num mundo dominado por uma mente maligna. Assim realiza a duplicação do passado no presente, guardando elementos, enquanto rompe radicalmente com eles. Nosso trabalho visa apontar para esta tensão constante entre distância e afinidade, de um passado que se coloca no presente, abrindo impensáveis possibilidades futuras.

---

<sup>1</sup> Marcos Henrique de Oliveira Nicolini, Bacharel em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, Doutor em Ciências da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da UMESp.

**Abstract:**

Time in the past, present, and future dimensions finds its representations in tradition, in conservatism and in progressivism, or, as some may wish, in modernity and novelty. Sometimes the clash between Christian religion and modernity stands as one between tradition and progress, between past and future. Such arbitrary segregation makes it difficult for us to perceive movements in Christianity that seek so much to distance themselves from the world, as they integrate with it, in similar elements. This ambiguous relationship of contraposition and syncretism makes Christianity mobile and in constant search for a certain contemporaneity, a response to the present time. Brazilian Pentecostalism has a particular relevance in our work, since it both updates the movements carried out by its predecessors and departs from them; Both demonizes a world that segregates and vulnerabilities the believer, excluding him from the promises of happiness and well-being, and the place promised to the children of God. Pentecostalism points to the possession of this prosperity in a world dominated by an evil mind. Thus it accomplishes the duplication of the past in the present, guarding elements, while radically breaking with them. Our work aims to point to this constant tension between distance and affinity, of a past that is placed in the present, opening up unthinkable future possibilities.

## **Introdução**

A religião, em particular o cristianismo, como poderia ser dito por alguém, seria um constante olhar para a tradição, um contínuo retorno ao passado com o sentido da manutenção de valores lá trás fixados<sup>2</sup>. Contudo, poderíamos nos indagar se no lugar do cristianismo, não haveria uma sucessão de cristianismos, os quais tanto buscariam a guarda de certa tradição, quanto, corresponderiam aos desafios contemporâneos, articulando mudanças nas crenças e nos procedimentos. Parece-nos possível encontramos entre tais cristianismos traços comungados, como a crença em um único Deus-Trinitário, em Jesus Cristo como o salvador, a Bíblia como o Livro fundamental, a existência de um corpo de sacerdotes, templos, mesmo que estes termos sejam reinterpretados de maneira diferenciada entre os diversos cristianismos. Proximidades e distanciamentos que nos permitem distinguir católicos e protestantes, protestantes históricos, liberais, fundamentalistas, pentecostais e outros, sem que haja fixação de uma pretensa essência do cristianismo, um fundo imutável, uma tradição incólume. Cada um destes cristianismos surgem na história, fazendo frente aos desafios históricos e apresentando apelos temporais consequentes.

Se estes cristianismos pretendem guardar certa tradição, a qual seria, supostamente, comungada, enquanto apresentam diferenças sensíveis entre si, também é possível que tenham surgido num embate de aproximações e distanciamentos com o seu tempo – que chamamos de contemporaneidade –, face os desafios impostos por outras religiões e das requisições não religiosas do século no qual surgiram. Assim, podemos sugerir que há um conjunto de embates que colaborariam para a produção de cristianismos: entre tradição e mudança, entre crenças rivais e entre o mundo exterior e estes cristianismos. Uma pretensa identidade, melhor, um nome com o qual possamos significar cada um destes cristianismo seria decorrente das crenças e práticas internas ao grupo, sua relação com outros grupos cristãos e com o mundo fora do cristianismo, não apenas o mundo secular, como a presença de outras religiões. Esta seria a primeira hipótese que adotariamos: de cristianismos, face às tradições e embates, em contínua mudanças.

---

<sup>2</sup> Este é o tema recorrente no debate entre Luc Ferry e Marcel Gauchet, conforme transcrito em “Depois da Religião”(2008).

Pretendemos retomar tais metamorfoses em cristianismos, nunca conclusivas, ressaltando os trabalhos de distanciamentos, contudo, que se articulam com afinidades e misturas. Isto é, se de um lado cada cristianismo busca distinguir-se do que lhe parece ser externo a si, de outro, encontra elementos afins, exterior ao que lhe é próprio, com os quais trabalhará sua identidade, mesclado elementos. Se nossa primeira hipótese seria a de distinções entre cristianismos (e do que não é cristianismo), a segunda hipótese seria a da permeabilidade destas marcas de fronteiras, a partir do conceito de afinidades eletivas<sup>3</sup> e de *synkrisis*<sup>4</sup>.

Estas duas hipóteses, da distinção e das afinidades, nos permitem, num primeiro momento, retomar um longo caminho, o qual aponta para a pluralização dos cristianismos, e num segundo momento nos permitirá um olhar mais aproximado a uma distinta presença cristã no Brasil contemporâneo. Assim, trabalharemos com os desafios e respostas históricas dos cristianismos e em especial ao protestantismo pentecostal que surge no Brasil de maneira mais contundente no final do século XX e início do XXI. Intendemos sinalizar que os desafios aos cristianismos têm tanto o sentido da guarda de uma tradição, por vezes idealizada, quanto a adequação ao século, com o qual mantém uma relação de distância e afinidade. Os cristianismos se moveriam em retorno ao fundo comum, por diversas vias interpretativas, assim como a uma busca de atualização histórica, cujo resultado é a não fixação de uma identidade cristã, enquanto se nega a conformar-se ao século, estabelecendo uma tensa relação de correspondência e negação, visando uma identificação.

### **A crise do cristianismo medieval**

Entender o cristianismo medieval passa por compreender sua relação com a filosofia mais sofisticada daqueles primeiros séculos da era cristã: o neoplatonismo. O cristianismo tomou da filosofia, mais propriamente, das conversações esotéricas, misteriosas e herméticas de certos pensadores, e procurou produzir um discurso

---

<sup>3</sup> Procuraremos, no interior de nosso ensaio, explorar o conceito weberiano de afinidades eletivas, a partir da interpretação dada por Michel Löwy, o qual seria uma “relação complexa e sutil entre essas duas formas sociais (religião e economia)[...] (uma) analogia profunda, desses ‘parentescos íntimos’.” (LÖWY, 2014) Contudo, procuraremos ampliar a possibilidade conceitual, estendendo-a às afinidades entres os cristianismos na história e seus confrontos.

<sup>4</sup> A ideia de *synkrisis* que utilizamos aqui é proposta por Werner Jaeger em seu “Cristianismo primitivo e paideia grega”(2002), entendendo-a como uma mistura tal que as partes se tornam indissociáveis, sendo dificilmente, ou até, impossibilita sua segregação tendo em vista um status quo ante.

exotérico, de fácil acesso ao vulgo, ao homem e mulher comuns. O cristianismo dos primeiros séculos de nossa era estabeleceu uma simbiose com a filosofia<sup>5</sup>, de tal modo que esta produção de crenças pudesse ser percebida como *synkrisis*<sup>6</sup>. A *synkrisis*, ou mistura em que os componentes anteriores não podem mais ser distinguidos, entre as Escrituras e as filosofias de época, permitiu a organização do cosmos, desde o Ser (Deus Pai), passando pelo Logos (Deus Filho) e chegando à criação. Todo um encadeamento contínuo, pleno de seres, desde Deus (Filho), até a mais simples das criaturas (os quatro elementos – terra, água, ar e fogo – e a matéria informe, ou matéria-prima), com o humano ocupando um lugar de destaque, entre tais criaturas<sup>7</sup>.

O conhecimento produzido por aquela filosofia, era fortemente influenciado pelo esoterismo de Parmênides, por um discurso destinado a poucos discípulos e que requeria a iniciação nos mistérios. Conforme dissemos, o cristianismo toma parte da ordem do mundo, parte da metafísica neoplatônica, mas procura apartar-se de seus mistérios. Cabe também sublinhar que o mundo antigo estava totalizado harmonicamente, como um grande organismo vivo, no qual cada ser ocupava um lugar preciso, inviolável e imutável, segundo qualidades essenciais. Conhecer o cosmos seria conhecer o lugar de cada ser, segundo certa dignidade do ser, as qualidades essenciais, desde a matéria informe, até o Criador (LOVEJOY, 2005).

Se de um lado o cristianismo dos primeiros séculos dialogou fortemente com a filosofia, mormente a neoplatônica, por outro lado manteve vínculos com o judaísmo. Para os judeus, os escritos, sobretudo a Torá, são expressões do próprio Deus, o qual fala aos homens por meio da linguagem dos hebreus e suas falas são grafadas como Escrituras sagradas (ECO, 2002). As escrituras do judeus, retificando, a Torá, representam, mantém presente no meio do povo escolhido o próprio Deus que falou no passado e continua falando eternamente.

---

<sup>5</sup> Aqui tomamos de empréstimo o conceito de “afinidades eletivas” e o ampliamos de tal maneira que nos seja possível entender as aproximações e apropriações feitas pela patrística, tanto da filosofia neoplatônica, quanto dos escritos bíblicos.

<sup>6</sup> A ideia de *synkasis* que utilizamos aqui é proposta por Werner Jaeger em seu “Cristianismo primitivo e paideia grega” (2002), entendendo-a como uma mistura tal que as partes se tornam indissociáveis, sendo dificilmente, ou até, impossibilita sua segregação tendo em vista um status quo ante.

<sup>7</sup> Para o apontamento deste conjunto de afins – o Ser, o Logos e o Cosmos grego, assim como Deus Pai, Deus Filho e a Criação –, tanto quanto das distinções, como por exemplo, entre a Alma do Mundo e o Espírito Santo, tomamos referência em Etienne Gilson: “Deus e a filosofia” (2003).

Não é difícil enxergarmos certa proximidade entre a produção filosófica grega-neoplatônica, a presença de Deus nas Escrituras como creem os judeus e Jesus Cristo, do evangelho de João, quando nos diz: “no princípio era o Logos/Verbo, o Logos/Verbo estava com Deus e o Logos/Verbo era Deus”. Não podemos deixar de notar que Logos para os gregos é a Razão, a inteligibilidade do cosmos, aquilo que torna o mundo inteligível, contemplável. Também não podemos deixar de notar que a Torá começa com: “...e disse Deus...”. A Palavra, o Verbo, o Logos criador dispõe as coisas, conferindo-as existência conforme um ordenamento do Criador. A proximidade conceitual e as crenças articuláveis quando as elegem, permite certa *synkrisis* que possibilita as afinidades eletivas, encontradas entre a cosmologia grega, a Torá dos judeus e os evangelhos e escritos neotestamentários. Tal mistura por afinidade marcou o desenvolvimento teológico na Idade Média, cujo expoente é santo Agostinho<sup>8</sup>.

O mistério estava revelado aos homens, cabendo-lhes, doravante, ordenar a sociedade segundo a arquitetura divina, a partir da fé. À Igreja fora dada a guarda da revelação, entregue diretamente por Deus, o qual outorgara-lhe, também, a autoridade para ordenar a sociedade segundo o fundamento da ordem revelada (as Escrituras) e o anúncio da ordem natural (a harmonia cósmica). Tal qual o cosmos antigo e medieval, da Europa pensava-se como um espaço fechado sobre si mesmo, limitado e organizado segundo o espelho que refletia a hierarquia celeste. Contudo este mundo razoavelmente estável passa a ser confrontado com desafios até então inéditos: a presença muçulmana na Península Ibérica (principalmente a partir do século XI), os escritos de Aristóteles (trazidos pelos muçulmanos e estudados por Tomás de Aquino no século XIII), a peste bubônica, as viagens ao oriente (Índia e China) que colocam em questão a ordem social superior dos cristãos diante de povos que se criam bárbaros, etc., assim como a providência divina em favor dos cristãos<sup>9</sup>.

No campo filosófico, o aristotelismo - introduzido na Europa pelos muçulmanos, em especial por Averróis e estudado por Tomás de Aquino, o qual busca harmonizá-lo com a tradição de um cristianismo fortemente influenciado pelo neoplatonismo de Agostinho – faz surgir um campo de tensões teológicas no continente e que sinaliza

---

<sup>8</sup> Agostinho, bispo de Hipona, escreveu suas “Confissões”, por meio da qual podemos acompanhar esta construção sincrética e as afinidades eletivas por ele realizadas (1984).

<sup>9</sup> Este conjunto de desafios ao cosmos medieval cristão, fechado e organizado, é assunto tratado por Jean Delumeau (2009).

para uma produção de saberes (nas ciências e na política) que se distanciam daquela religião habitual. Esta nova tentativa de *synkasis* se empenhou em não apenas produzir uma teologia que fizesse frente aos novos desafios filosóficos. A escolástica buscou guardar-se no fundamento das Escrituras, manter a tradição teológica agostiniana, permitindo harmonizar Criador e criaturas, Deus e o humano, num encadeamento causal, desenvolvendo uma teologia natural. As cinco provas da existência de Deus, em Tomás de Aquino nos fornecem exemplo deste encadeamento lógico (causal, ontológico, etc.). O homem medieval podia olhar para os astros e contemplar o Criador que se deixava rastrear ali, e dizer: “os céus proclamam a glória de Deus e o firmamento anuncia a obra de suas mãos.” Haveria, assim, certo otimismo em relação ao animal racional, o homem, que a partir de sua razão poderia chegar a fé<sup>10</sup>.

Tal efervescência, num mundo fundado na teologia, promoveu movimentos que passaram a apontar para uma sociedade que se pode se desprender lentamente da necessidade da religião. O Deus dos teístas, cuja obra de suas mãos, o cosmos e a história, tornava-se visível, lentamente se transforma no Deus relojoeiro dos deístas, contemplável no cosmos, mas distante da história humana. Lembramos de Nicolau Maquiavel (século XV) que busca entender o poder do Príncipe tomando distância do espelhamento teológico; de Francis Bacon (século XVI) que introduz elementos do empirismo, que faz mover o olhar dos céus para a terra; Jean Bodin (século XVI) que lança os fundamentos para o poder soberano dos reis; Thomas Hobbes que aprofunda este poder ao submeter a teologia ao soberano (século XVI). Nas ciências, Nicolau Copérnico (século XVI) questiona o cosmos antigo e medieval, propondo que é o Sol, e não a Terra, que deve ocupar o centro do universo, enquanto Nicolau de Cusa (século XV) já teria questionado a existência de um centro e de uma finitude do universo, encontrando eco nos trabalhos de Giordano Bruno (século XVI). Galileu Galilei (século XVI-XVII) reforça o conceito de duas verdades, em germe na Europa, a qual diz que uma é a verdade da teologia e outra é a das ciências, questionando a existência de regiões distintas no universo: a supralunar cuja substância é o éter, e a sublunar formada pelos quatro elementos.

---

<sup>10</sup> Este é um tema que diferencia a teologia católica (advinda da escolástica medieval) e a teologia protestante, segundo Roger Mehl. Segundo este autor, a teologia natural faz apelo à razão a fim de deduzir a existência necessária de Deus; para definir Sua essência; para deduzir os atributos principais de divindade; e, provar a imortalidade da alma. (MEHL, 1966, pp. 5-6)

A crise do cristianismo medieval suscitou a busca de novos arranjos, não apenas na ordem teológica, como na social, os quais marcam mudanças nas relações do poder civil, assim com o fortalecimento da classe burguesa, dos homens de negócios. A estas mudanças corresponde uma série de outras no cristianismo ocidental, inclusive com o advento do protestantismo.

### **Cristianismo Protestante**

O cristianismo protestante se insurgiria contra o cristianismo católico romano, mormente contra a influência aristotélica presente neste, procurando um retorno à tradição agostiniana-neoplatônica. As 95 teses de Lutero, monge agostiniano, tanto se coloca em contraposto ao que poderíamos chamar de as “mentiras” do Papa, quanto buscam retomar à verdade das Escrituras<sup>11</sup>. Martinho Lutero não é original quando aponta para um pretense desvio de Roma, face aos Evangelhos; muitos dos hereges medievais já o fizeram antes dele<sup>12</sup>, sofrendo as duras consequências das críticas: perseguições e a mão de ferro de Roma. Contudo, seu sucesso há de ser creditado também ao apoio dos Príncipes<sup>13</sup>.

Quatro aspectos nos parecem relevantes nesta proposta corrente, quando buscamos entender o protestantismo de Lutero e a reforma de Calvino. Diferentemente do cristianismo católico, cuja salvação se dava na identidade do indivíduo com a Igreja (pertença), a observância dos sacramentos e as referências na Bíblia e no conjunto de intérpretes, o cristianismo protestante destaca a crença, ou a fé na salvação individual do crente, a partir de um retorno exclusivo às Escrituras<sup>14</sup>, quando dizem: “o justo viverá da fé”<sup>15</sup>. O primeiro aspecto, então, seria a individualização da fé e da salvação.

---

<sup>11</sup> Neste ponto seguimos Roger Mehl que nos diz que “as Igrejas da Reforma nasceram de um movimento teológico [...] (ademais) a Reforma não é um simples movimento de protesto contra certos abusos eclesiásticos [...] Sua intenção é profundamente teológica.” (MEHL, 1966, p. 3) Assim, ao apontarmos para o confronto entre verdades (católica e protestante), acentuamos a importância das crenças produzidas pelas teologias. Assim, relevamos o embate em torno da verdade e não em torno dos abusos.

<sup>12</sup> O estudo sobre as heresias nos permite antever algumas críticas sobre os abusos eclesiásticos e as perspectivas adotadas na interpretação bíblica destes contestadores. Ver: FABEL, 2007.

<sup>13</sup> “Frederico da Saxônia, decide fazer valer seus direitos soberanos de príncipe e a proteger Lutero.” (SCHAUB, 1995, p. 18)

<sup>14</sup> Roger Mehl nos dirá que enquanto a teologia católica reconhece, na composição de sua doutrina, um “triplo critério de universalidade, antiguidade e de consenso geral, a teologia protestante não reconhece outro critério que não seja a conformidade com as Escrituras.” (MEHL, 1996, p. 13)

<sup>15</sup> Conforme Roger Mehl, “a teologia protestante é e será uma teologia da Palavra” (MEHL, 1966, p. 8) e se opõe à teologia natural, uma vez que o homem é naturalmente incrédulo, demandando a ação divina em prol deste homem.

Coletividade e individualidade articulam-se, cada qual à maneira da respectiva Igreja, na salvação. Contudo não devemos nos enganar, imaginando uma soteriologia humanista individualista, antes, o cristianismo protestante marca sua identidade não a partir de elementos humanistas antropocêntrico, mas fundado na revelação e num sentido de corpo.

No interior da reforma protestante foram desenvolvidos, a partir do século XVI, cinco princípios de identificação de sua religiosidade, as “Cinco Solas”: *Sola Dei Gloria, Solo Christus, Sola Gratia, Sola Fide e Sola Scriptura*<sup>16</sup>. Tais “Cinco Solas” se apresenta a nós como o segundo aspecto que nos cabe salientar. Some-se a estas o livre exame das Escrituras, elemento crucial do movimento de um indivíduo que por fé busca compreender por si o texto sagrado, sem os intérpretes e mediadores. As “Cinco Solas” e o livre exame, tanto permitiam ao protestante uma identidade positiva (dizer de si como protestante), quanto negativa (dizer de si como não católico<sup>17</sup>).

O terceiro aspecto a salientar é a afinidade eletiva entre o Protestantismo Reformado e o Capitalismo, segundo a tese de Max Weber (2014). A ética protestante marcada por uma glorificação a Deus por meio do trabalho, em meio ao mundo. O crente glorifica seu Deus a partir das obras de suas mãos, mais do que em meio a uma devoção cúlta. Um círculo virtuoso envolvendo trabalho, poupança, investimento e retorno ao trabalho, segregando o próspero protestante e o pobre católico, como evidência da graça de Deus sobre si. Assim como o cristianismo católico medieval encontrou afinidades entre as Escrituras e a filosofia grega, também podemos entender, caso sigamos tal tese, que o cristianismo reformado tenha encontrado afinidades entre as Escrituras e o Capitalismo emergente. Dizer que há uma afinidade eletiva entre Protestantismo e Capitalismo não é afirmar que um deles surge em decorrência do outro, mas que ambos encontraram termos afins, tais que possam ser articulados e permitam certa cooperação mútua<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> Jean Baubérot nos lembra de três, de cinco, características da reforma: “‘Só Deus’, ‘Só as Escrituras’, ‘Só a Graça’” (BAUBEROT, 1989, p. 11), não antes de enfatizar as palavras dos reformadores à época: “De Bíblia na mão todo o protestante é papa.” (Idem)

<sup>17</sup> A Contra-Reforma, ou Reforma Católica, foi marcada pelos Jesuítas e pela teologia tomista, com acentuada referência aristotélica. Não cabe, aqui, no entanto a pormenorização das distinções e consequências.

<sup>18</sup> Retornamos, aqui, aos argumentos de Michel Löwy (2011) e a seminal trabalho de Max Weber: “A ética protestante e o espírito do capitalismo. (WEBER, 2014)

Por fim, como quarto elemento, devemos lembrar que houve uma acirrada disputa pelo poder entre Roma e os reis, ainda que em certos momentos o poder espiritual tenha contribuído e reforçado o poder civil, enquanto os reis lhe oferecia a garantia da espada, isto é, ao reclamar do poder civil o seu uso da espada sobre os infiéis, os hereges e os pagãos. A Igreja romana era uma instituição transnacional no exercício de seu poder sobre os leigos, enquanto o poder dos reis se dava localmente. Os homens e mulheres comuns, trabalhadores do campo e das cidades, estavam submetidos a dois poderes: um local e temporal, exercido pelos nobres e um transnacional e eterno, exercido pelo clero. Lutero e Calvino, e seus sucessores, romperam com este duplo poder exercido sobre os leigos ao liberarem o poder civil da referência eclesiástica, subordinando as igrejas protestantes e reformadas ao poder soberano local. As igrejas protestantes se tornaram locais: como exemplo citamos a Igreja Luterana na Alemanha, a Igreja Anglicana na Inglaterra e a Igreja Presbiteriana na Escócia. O clero protestante passa a estar territorializado e referenciado ao poder civil local. Assim, os trabalhadores do campo e da cidade estariam submetidos a uma única cadeia de poder<sup>19</sup>.

Conforme salientamos inicialmente, a Europa, desde século XIII, vem reconhecendo uma crise de legitimidade dos discursos medievais, estabelecidos pela *synkrisis* da filosofia grega com as Escrituras cristãs. Conquanto o cristianismo com sua crença no Criador, tenha expurgado da criação os deuses e os demônios, desencantando o cosmos antigo, a Modernidade, por sua vez, passou a realizar um trabalho de secularização do mundo. Amplia-se a independência da Lei de Deus e da Revelação por parte das leis que regem as relações sociais. Por sua vez, a natureza passou a ser entendida pelas matemáticas e pela geometria, enquanto as relações sociais foram normatizadas por leis positivas, as quais não mais tomam referência nas Escrituras<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> Reportamo-nos, outra vez, ao trabalho de Marianne Schaub quando diz que o protestante há de se submeter ao poder civil como sendo a “única autoridade temporal com fundamento cristão” (SCHAUB, 1995, p. 18). Em sentido análogo, Châtelet e Duhamel dizem que “Lutero deixa de certo modo o campo livre para a onipotência do Estado no mundo terreno; confere-lhe o monopólio da decisão e da repressão.” (CHÂTELET; DUHAMEL, 2000, p. 42)

<sup>20</sup> Com a Modernidade adentramos na secularização, a qual pode ser entendida “como a perda da capacidade de influência social e cultural da religião para impor e regular crenças e práticas.” (RIVERA, 2010, p. 50)

O próprio texto bíblico passou a ser alvo de análise e estudo a partir de métodos e técnicas próprias da modernidade. As Escrituras foram escrutinadas em seus conteúdos históricos, geográficos, linguísticos, etc., fazendo emergir críticas ao texto sagrado dos cristãos e seu conteúdo foi submetido ao crivo da ciência emergente. Por outro lado, as interpretações particulares dos textos bíblicos, decorrentes do livre exame, apontavam, não apenas para o surgimento de igrejas nacionais, como para a fragmentação religiosa e o surgimento de inúmeras denominações. De um lado a insatisfação crescente daqueles que mantinham uma relação de fidelidade com as Escrituras, diante das críticas modernas e da flexibilização dos teólogos liberais, e de outro a tendência fragmentária<sup>21</sup> da religião protestante face à liberdade interpretativa.

Uma parcela dos cristãos se vê diante de um duplo confronto: de um lado o Iluminismo que apontava para a privatização da fé, o expurgo da religião do espaço público e a redução da fé a um sentimento íntimo no indivíduo; de outro, o liberalismo teológico, que diante das críticas da razão iluminista e buscando a plausibilidade da fé num mundo secularizado, flexibiliza a hermenêutica bíblica e permite-se um movimento de diálogo, ou de certa afinidade eletiva com o moderno secular. Estes embates produzem certo incômodo e insatisfação em grupos cristãos, sobretudo no protestantismo.

### **O fundamentalismo protestante**

O fundamentalismo pode ser entendido tanto como uma reação, quanto uma consequência dos embates travados contra o Iluminismo e contra o Liberalismo Teológico<sup>22</sup>. Lembramos que o termo fundamentalismo surge nos EUA, ao final do século XIX, entre os batistas que lançam um periódico com o título de “Fundamentals”.

Em linhas gerais, podemos dizer que os fundamentalistas retornam a identidade protestante e reformada dos séculos XVI e XVII, em especial ao “*Sola Scriptura*”. A

---

<sup>21</sup> Acompanhamos o apontamento feito por Jean Baubérot: “A fragmentação da Reforma em várias Igrejas começa assim a provocar nalguns lugares, de fato, uma semitolerância.” (BAUBÉROT, 1989, p. 28)

<sup>22</sup> De acordo com Leonardo Boff, O nicho do fundamentalismo se encontra no protestantismo norte-americano [...] O termo foi cunhado em 1915 [...] propunham um cristianismo extremamente rigoroso, ortodoxo, dogmático, como orientação contra os avanços de modernização de que era tomada a sociedade norte-americana. Não só modernização tecnológica, mas modernização dos espíritos, do liberalismo, da liberdade das opiniões, contrastando fundamentalmente com a seguridade que a fé cristã sempre oferecera. (Boff, 2002, p.12)

crença dos fundamentalistas<sup>23</sup> seria aquela que as Escrituras compõem em sua plenitude a Palavra de Deus e como tal apregoam a inerrância do Texto Sagrado, crendo que a Bíblia explica a Bíblia, enquanto suas palavras devem ser entendidas de maneira literal. Em outros termos, o “Verbo é Deus” e o Verbo é a Palavra revelada por Deus aos homens, é o próprio Deus que desde o início diz e traz o mundo à existência por meio de seu Verbo. Uma vez que a Bíblia é a Palavra de Deus e Ele não pode mentir e não se engana, então, não há nas Escrituras o erro, o engano, mas apenas a verdade, ainda que não a possamos compreender. Desta maneira, toda vez que a ciência estiver em contradição com o Texto Sagrado, é este e não aquela que será crido como verdadeiro.

Mas não é apenas à questão da veracidade da Palavra de Deus que os fundamentalistas se apegam. Conforme dissemos anteriormente, o protestantismo não é um humanismo, *stricto sensu*, isto é, o homem pelo e para o homem. O cristão protestante é um indivíduo cuja razão o faz voltar ao seu Criador, por meio da fé naquele que é seu Salvador, Jesus Cristo. O protestante entende, como Agostinho, que a razão encontra seu sentido na fé, enquanto a fé é a porta de entrada e fundamento para a verdadeira racionalidade (NOVAES, 2007). O fundamentalista não deixa de ter uma racionalidade, mas enfrenta o Iluminismo e o Liberalismo Teológico quanto estes apontam erros e limites ao Texto crido como a Palavra de Deus. A racionalidade do fundamentalista funda-se na Palavra de Deus que é a única Verdade de Deus para os homens. Uma vez que esta verdade está dada e é completa em si mesma, o fundamentalista procura conhecer e compreender a Verdade a partir da Verdade, o que significa que a Bíblia explica a Bíblia<sup>24</sup>. O fundamentalista opera uma racionalidade não científica.

O cosmos de conhecimento do fundamentalista é fechado em si mesmo, limitado pelas Escrituras e aquilo que ele compreende delas. Quando dizemos que é limitado pelas escrituras, estamos apontando para o Livro que é mais do que fundamento, é o todo no qual está encerrada a Verdade, segundo a letra de sua escrituração. A “*Sola*

---

<sup>23</sup> Acompanharemos, nesta descrição sucinta do fundamentalismo do início do século XX, o texto de Everett Mendelsohn, “Fundamentalismo Religioso e as Ciências”. (MENDELSON, 1991)

<sup>24</sup> Podemos, aqui, perceber que o fundamentalista ao tomar o Texto como Palavra que revela Deus, promove um movimento do Cristo, o Logos encarnado, para o Texto como Palavra que se fez Livro, adorando o meio como se fosse Deus, isto seria, então, uma forma de idolatria. Seguimos aqui uma crítica de Robert G. Hamerton-Kelly ao judaísmo rabínico que substituiu o Templo pela Torá, como suplemento de uma religião que carece de seu elemento de realidade. (HAMERTON-KELLY, 2012, pp. 106-107)

*Scriptura*” funda-se em Deus e não nas produções teológicas e filosóficas humanas. Por outro lado, o fundamentalismo mantém intacto o princípio do livre exame das Escrituras. O conhecimento de Deus se dá por fé e um contínuo retorno do indivíduo ao Texto, buscando nele os fundamentos de sua fé. Haveria tanto no Fundamentalismo, quanto no Iluminismo um indivíduo racional que por si só encontra a redenção no conhecimento da Verdade. A diferença para o Iluminismo está no fundamento no qual funda sua razão e que é diferente daquele que o fundamentalista adota por fé. Enquanto este se funda na Razão humana, o fundamentalista encontra seu fundamento apenas na Palavra de Deus. A oposição entre ciência e fé, de fato, é uma oposição entre imanência em meio a um universo aberto e sem forma, e uma transcendência num cosmos fechado e organizado.

O confronto entre Iluminismo e Fundamentalismo torna-se o confronto entre dois fundamentos para o conhecimento da Verdade: a Razão e a Palavra, o homem abstrato e o Texto. Dissemos anteriormente que Lutero subordinou o poder eclesiástico ao poder soberano dos príncipes, similarmente o Liberalismo Teológico parece ter subordinado a razão eclesiástica à razão iluminista. O Fundamentalismo procura opor-se a esta dupla subordinação, mas o faz a partir de premissas que estão presentes nos Iluministas, que por sua vez secularizara a racionalidade medieval, a saber: o monismo radical de uma respectiva razão. Não nos cabe aqui analisar todas estas afinidades e exclusões mútuas, mas apenas apontar para as proximidades e os embates, e algumas de suas transformações.

O fundamentalista teria atualizado o compromisso identitário do protestantismo histórico ao retomar às “Cinco Solas” e ao livre exame das Escrituras, com ênfase naquele elo que estaria mais ameaçado, a saber, a “*Sola Scriptura*”. Procuraria reforçar este núcleo duro da identidade protestante, contudo ao preço de um fechamento sobre si mesmo e a conseqüente idolatria do Livro, a literalidade interpretativa de um texto sinuoso e complexo, e de uma excessiva ritualização do culto, a partir da busca de conhecimento da Palavra de Deus, enrijecendo-a. Digamos que o fundamentalista é excessivamente sisudo e intelectualizado, segundo uma racionalidade bíblica. O indivíduo não encontra nas Escrituras o Logos que se fez carne, o qual ofereceria esperança e conforto, mas normas e dogmas que devem ser literalmente postos em

prática. Não há uma ardência da chama interior, mas, tendo em vista os movimentos reativo e de afinidades, uma específica intelectualização da fé.

Os cristãos protestantes, aqueles que estão afetados pelas intelectualizações da fé, veem-se tencionados pelo peso excessivo dos embates teológicos, tanto no front fundamentalista, quanto no front liberal. Para os fundamentalistas as Escrituras são apresentadas como supra-suficientes, enquanto a interpretação dogmática se enrijece pelo excesso de racionalismo (bíblico), ao custo da limitação da experiência do indivíduo com seu Deus. A experiencição subjetivista da fé, a sua busca, no entanto, faz brotar um outro momento do cristianismo protestante: o pentecostalismo.

### **Pentecostalismo**

O pentecostalismo surge nos EUA, no primeiro ano do século XX, quando um grupo de alunos do Colégio Bíblico Betel questiona sobre a possibilidade da atualidade dos relatos apresentados no Novo Testamento, sobretudo no livro de Atos dos Apóstolos, quando os primeiros cristãos, cheios do Espírito Santo, experienciaram a glossolalia<sup>25</sup>. Se a Bíblia é a Palavra de Deus, a qual não está sujeita ao tempo, enquanto é inerrante, por que a experiência daqueles homens e daquelas mulheres, do primeiro século, não seria válida para o século XX? Notemos que esta questão repousa sobre a “*Sola Scriptura*”, o livre exame e a interpretação literal da Bíblia. Mas não apenas sobre estes princípios protestante e fundamentalista.

Se de um lado há este aspecto escritural da experiência pentecostal, este fundo sólido de uma Palavra de Deus, de outro há a revitalização do protestantismo histórico quando enfatiza a crença de que o “justo viverá da fé”. Dissemos acima que uma das diferenças do cristianismo católico e do protestante está na crença sobre a salvação. O católico entende que a salvação se dá na pertença à Igreja e na observância às tradições, enquanto o protestante crê que a salvação é individual. O pentecostal vai ao encontro da

---

<sup>25</sup> Conforme Siepierski, “a gênese do movimento pentecostal é geralmente identificada como sendo na passagem do ano de 1900 para 1901, durante uma reunião de oração. Dirigida por um pastor chamado Charles Parham, fundador do Colégio Bíblico Betel, na cidade de Topeka, Kansas. Ele, com seus alunos, após estudo e interpretação de certos trechos da Bíblia, chegaram à conclusão de que o batismo do Espírito Santo era uma outra coisa diferente do ensinado comumente nas igrejas, e que sua evidência, ainda de acordo com a Bíblia, era a glossolalia, e durante essa reunião uma das alunas teve esta experiência [...]” (Siepeirski, 2001, p. 35) Para uma compreensão da história e organização das Assembleias de Deus no Brasil: FAJARDO, 2017.

Palavra de Deus e busca uma experiência individual. O protestante histórico, contudo, se fia numa ética do trabalho e tanto glorifica a Deus pelo seu labor, quanto vê em sua prosperidade individual uma prova da benção divina. O pentecostal vai além desta glorificação intramundana (nos dois sentidos: de glorificar a Deus pelo trabalho e de ver a glória de Deus em sua prosperidade individual), buscando uma experiência íntima e pessoal com seu Deus: a experiência subjetiva que manifesta no indivíduo a presença de um Deus oculto.

Para o católico a presença de Deus se manifesta em meio à Igreja – Templos, ritos, tradições, sacramentos, clero, etc. -, uma relação de pertença e distanciamento. Para o protestante a presença de Deus está em sua ética, que envolve seu trabalho, assim como o resultado deste trabalho, numa ética e pela prosperidade. Para este crente a glória de Deus será manifestada nas obras de suas mãos. Para o fundamentalista a glória de Deus é a Palavra de Deus, objeto de culto, posto ser a Verdade inequívoca. Para os pentecostais, contudo, a glória de Deus se manifesta a partir do íntimo do indivíduo, numa experiência subjetiva, manifesta socialmente pelo falar línguas estranhas, primordialmente. O pentecostal mantém fortes vínculos com o protestantismo histórico (nas “Cinco Solas” e na individualização da experiência com seu Deus), assim como com o fundamentalismo (na interpretação literal da Palavra de Deus). Mas, vai além ao subjetivar sua experiência de fé e expressá-la num visibilidade comunitária.

É possível que este movimento desde uma ética do trabalho, cuja manifestação da glória de Deus é patenteada na prosperidade individual, para a experiência subjetiva da fé, tenha promovido um descolamento do cristianismo no interior das classes sociais. Em outras palavras, a afinidade eletiva do protestantismo histórico com o liberalismo econômico (o capitalismo), parecia legitimar, por meio da ética do trabalho, a acumulação de capital e o enriquecimento individual, onerando aqueles que estavam às margens da prosperidade econômica<sup>26</sup>. Enquanto que o pentecostalismo, buscando a evidência da presença de Deus no indivíduo, a partir de uma experiência subjetiva e não

---

<sup>26</sup> Conforme nos fala Ingo Wulffhorst, o movimento pentecostal negro nos EUA estaria imbricado com a resistência pacífica que passa pelas desigualdades sociais e econômicas em um mundo dominado pelo branco. (WULFFHORST, 1995, p. 1)

quantificável, convida as periferias e os excluídos da prosperidade para uma experiência subjetivada para a fé<sup>27</sup>.

Ratificando, então, enquanto no catolicismo a experiência de fé se dava como contemplação comunitária da glória de Deus, a qual estava depositada no cosmos e na Igreja, e no protestantismo histórico tal glória se dava numa ética e em seus resultados materiais manifestos no indivíduo em sociedade, no pentecostalismo a externalidade (a glossolalia, em especial) da glória de Deus é resultante de uma experiência subjetiva, ainda que manifesta comunitariamente. O pentecostal não busca Deus no que lhe externo (cosmos, Igreja e resultado de uma ética laboral), mas em seu interior, contudo, uma experiência interior que se manifesta comunitariamente<sup>28</sup>.

Podemos perceber, além do mais, que o pentecostal mantém razoavelmente intactas algumas referências identitárias do protestantismo histórico, mas vale-se da reação fundamentalista à modernidade, com um viés subjetivista da experiência de fé. Neste sentido, o pentecostal mantém uma relação ambígua diante do moderno, de maneira similar ao fundamentalista: de um lado nega a materialidade da fé por meio de uma experiência íntima e subjetiva, por outro, ao tomar forte referência na Palavra de Deus como verdade incontestada, introduz o crente numa experiência de massa, típica do início do século XX. As experiências íntimas são verdadeiras se e somente se estão prescritas nas Escrituras, desta maneira, qualquer um e todos deverão manifestar Deus de uma dada maneira legitimada pela Bíblia. A experiência pentecostal enquanto acolhe as periferias e lhes oferece uma intimidade com Deus, também uniformiza a manifestação do Espírito Santo segundo uma normatização da experiência legítima.

O pentecostalismo surge no início do século XX, como possibilidade de experiência subjetivada de Deus, para aqueles que estão excluídos da prosperidade econômica, mas uniformizada pela legitimação escritural, que se volta para os indivíduos das periferias urbanas, sobretudo no Brasil. Deus se manifesta aos seus segundo maneiras apropriadas, a partir do interior do indivíduo, tornando a experiência

---

<sup>27</sup> Leonildo de Campos lembra-nos Niebuhr, quando diz: “os movimentos religiosos realmente criativos, formadores de igrejas, são obras dos estratos mais baixos’ de uma determinada sociedade” (NIEBUHR Apud CAMPOS, 2006, p. 6)

<sup>28</sup> Em outras palavras, “para o Pentecostal, o poder de Deus não é uma teoria abstrata, mas uma verdade experimentada.” (PORTELLA, 2012, p.2) Conforme nos fala Portella, haveria certa democracia, ou, uma presença igualitária de Deus nos crentes.

de fé numa experiência íntima, mas reproduzida por todos da comunidade. Deus não está fora do homem, nem no cosmos, nem na Igreja e nem no trabalho, mas no indivíduo, contudo, sua manifestação é regrada segundo a Palavra revelada e reproduzida por todos. O pentecostalismo surge na era das técnicas, do taylorismo, das massas, contra as segregações sociais determinadas pela riqueza; o pentecostalismo surge como crença apolítica, mas ordeira e submissa às normas e às leis. O pentecostalismo surge na periferia de um Ocidente em crise, mantendo uma relação ambígua de afastamento e diálogo com o mundo: esperança de Deus em si e expectativa escatológica.

### **O Mundo jaz no maligno**

Até aqui procuramos sublinhar alguns movimentos de afinidades e distanciamentos promovidos por cristianismos, face aos desafios próprios em suas respectivas contemporaneidades. O pentecostalismo surge quando no Ocidente se avista um século de crises: Karl Marx aponta para a crise nas relações de trabalho; Sigmund Freud aponta para a crise do sujeito; Friedrich Nietzsche aponta para a crise dos fundamentos metafísicos, das grandes narrativas, na unidade fundamental e das ideologias; Max Weber aponta para a crise do fundamento do poder político; os frankfurtianos e a teoria crítica apontam para a crise nas promessas modernas. O século XX será reconhecido como o século das guerras, dos totalitarismos, do ateísmo, das técnicas, da explosão demográfica, das ciências, das metrópoles, das desigualdades de renda, da penicilina, da bomba atômica, do consumismo, etc. Horkheimer dirá que é o século dos engenheiros (2016). O século XX será reconhecido como o século em que a criatura se tornou autônoma em relação ao criador, isto é, o mundo produzido pela razão humana que se torna autônomo em relação à própria humanidade, seu funcionamento escapa ao controle daquele que pretendia controlar a natureza com sua razão.

Ao homem ao final do século XX e início do XXI não mais é dado a possibilidade de contemplar qualquer totalidade. Este humano se torna autônomo, mas perde sua autarquia, ou seja, deve facear seu niilismo. A vida se fragmenta e as partes habitam espaços de interesses especializados, desconectados, desorganizados, enquanto a ordem criada, os artifícios produzidos pelos humanos saem do controle da humanidade. As ciências se dividem entre as ciências duras (aquelas que privilegiam a

linguagem matemática) e as ciências do espírito (das letras). Dentro destas surgem miríades de saberes específicos, que tratam de particularidades e lidam com pequenos espaços de saber, não integrados. O homem comum busca, cada vez mais, soluções pontuais diante de problemas específicos, que se multiplicam, e de maneira quase que angustiada, busca uma unidade no caos que lhe parece ser o mundo. O todo se mostra hostil e inapreensível. Os especialistas são colocados sobre o crivo da dúvida<sup>29</sup>.

Para o homem comum o mundo parece ser regido por um ser sobre-humano e maligno, que não se volta para as necessidades e carências dos mais vulneráveis, mas para a satisfação de interesses contrários aos dos mais carentes e frágeis. O humano está alienado do mundo, que criou, e este se volta contra aquele. Os cristianismos que responderam aos desafios da e na história, parecem não dar conta destes fragmentos autônomos que formam um universo em mutação, aberto e fragmentário, sem o apelo a um mundo cujas transformações se mediam em séculos. Ademais, a aparente autonomia de um mundo que se voltaria contra o humano, tal qual um demônio, pareceria recolocar em operação forças anímicas<sup>30</sup>, há muito suplantadas pelo desencantamento do mundo, promovido pelo cristianismo do primeiro século. Devemos, contudo, questionar tal suposição.

Antes, podemos pensar que o humano busca na aparente desordem do mundo uma ordem, ainda que perversa, e, por vezes, uma possibilidade de compreensão, controle e ação que lhes sejam favoráveis<sup>31</sup>. Nos fatos, nos acontecimentos, nos fenômenos que pululam diante do homem, este busca uma lei universal, diríamos, certa

---

<sup>29</sup> Para um reflexão sobre a Modernidade e seus desafios, tomamos referência no trabalho de Anthony Giddens, *Modernidade e Identidade* (2002)

<sup>30</sup> Não queremos e não podemos dizer que há aqui um re-encantamento do mundo, tal qual os antigos concebiam, isto é, ao confundirem as ocorrências naturais com deuses ou demônios. Mas, na modernidade os demônios agiriam no mundo, são seres hostis aos humanos e que objetivam o mal e o caos, instrumentalizando o mundo a fim de produzir ardis contra tais humanos. Neste sentido que a autonomia do mundo seria uma tirania dos demônios sobre a ordem das coisas, as quais se tornam hostis, ou seja, o mundo jazendo no maligno estaria sujeito às ordens de uma hierarquia satânica que se volta contra a humanidade.

<sup>31</sup> “Na obra *A Função da Religião*, Niklas Luhmann afirmou que o principal processo de criação de sentido nas interações de um sistema com o seu ambiente era a ‘redução da complexidade’ e considerou ser esta a consecução da religião em particular. Através de um processo de redução, a religião proporciona orientação num cosmos significativo, àqueles que se sentem perdidos face a uma infinita complexidade. [...] Um modo de efetuar uma redução radical de complexidade consiste em idealizar um sistema dual, pressupondo dois recipientes para colocar qualquer fenômeno ou experiência nova. As hierarquias e os laços de causalidade também reduzem a complexidade com eficácia. Existe igualmente uma reconhecida tendência na religião especulativa para reduzir a realidade aos conceitos mais simples e gerais: a Causa Única, o Único Ser, o Uno.” (BURKET, 1996, p. 40)

razão, ainda que seja a desrazão do mal, imiscuída de maneira ilegítima no bem. Em outros termos, o humano busca na complexidade caótica, uma unidade simples que lhe permita um sentido para o mundo e para si. O humano comum diante de um mundo hostil e fragmentado haveria de buscar uma causa para o mal que lhe aflige e, encontrando o mal, visar um bem maior que o resgate: lutar contra a hostilidade, prevalecer e realizar seus desejos.

Ora, este indivíduo é afligido por um mal que não compreende, mas pode entender que este não resulta necessariamente de uma culpa moral pessoal. As forças e poderes que lhe escapam ao entendimento, são promotoras de um mal, que lhe afetam desde o exterior, cujas forças e poderes humanos não são capazes de suplantar. O mundo escapou do controle humano, ou melhor, o mundo está submetido a um controle que não é do humano e nem do divino. O indivíduo, a quem foi acessível uma experiência subjetiva de fé, passou a crer, por crer na Palavra de Deus, que seu Deus lhe é íntimo, tal qual um Pai o é com seu filho, desejando-lhe o bem. A intimidade deixa de ser de um Deus que habita o humano e se torna uma intimidade relacional, tal qual um Pai amoroso se relaciona com seu filho a quem quer muito bem. Um Pai que oferece suas promessas de prosperidade e não pode mentir, pois é fiel. Um Pai que é dono do outro e da prata, assim como também da saúde e da felicidade.

Lembremos de passagem que tanto o protestantismo, quanto a modernidade foram portadoras de promessas de bem-estar. Tais promessas, no entanto, no século XX, são confrontadas com as mais malignas das realidades, entre elas aquela das desigualdades crescentes de renda e bem-estar: a poucos muito, e a muitos pouco. A promessa de igualdade de bem-estar (segundo a modernidade) e a promessa de que há uma relação entre trabalho e bem-estar, segundo uma ética do trabalho protestante, é realizada como desigualdade diante da prosperidade. O pentecostalismo, que é tributário do protestantismo, inclui aqueles que estavam à margem da prosperidade<sup>32</sup>. No entanto, não faz reduzir a desigualdade a todos os que creem, uma vez que aponta apenas para uma experiência íntima<sup>33</sup> e que se manifesta por dons não econômicos.

---

<sup>32</sup> Para uma análise sobre Pentecostalismo e periferia urbana: BARRERA, 2010

<sup>33</sup> Diz Mariz, ao entrevistar pentecostais em situação de pobreza, no Brasil: “Observei que, em seus grupos religiosos, os entrevistados vivenciam dois tipos básicos de experiências subjetivas que são úteis no enfrentamento da pobreza e que classifiquei como antinômicas e modernizantes. As primeiras seriam

O pentecostalismo daquele protestante fundamentalista que ousou crer na Palavra de Deus e viu nela a legitimidade de uma experiência de fé subjetivada e íntima, mantendo, ainda, uma forte ética do trabalho, se vê desafiado pela promessa negada, de prosperidade, e diante de um mundo complexo, descentrado e fragmentado, cuja malignidade parece voltar-se contra si. O pentecostal corresponderia, grosso modo, ao dizer: “você pode ter a experiência íntima com Deus, desde que seja igualmente manifesta como glossolalia.” Mas este Deus dado ao íntimo do humano precisa ser relevante no mundo, como o foi para os protestantes e aos católicos do passado<sup>34</sup>. Um mundo regido pelo cálculo da renda.

### **O filho de Deus é próspero ao pisar a cabeça da serpente.**

No final do século XX a humanidade viu-se diante das críticas pós-modernas, tributárias às de Nietzsche, o que sinaliza à ausência de fundamentos e centralidade do mundo humano. A pós-modernidade radicaliza a ideia de que o “homem é a medida de todas as coisas”<sup>35</sup>, portanto, toda profundidade e elevação são excluídas, remanescendo uma fina camada laminar, na qual flutua o homem desejoso de responder aos impulsos e desejos de seu corpo. A herança fundamentalista no cristianismo protestante se vê desafiada não mais pela crítica liberal à Palavra de Deus, mas a uma inversão da fé, ainda tributária à individualidade protestante e pentecostal. Podemos pensar naquele indivíduo que passa a ter uma experiência subjetiva de fé, mas sem a legítima escritural<sup>36</sup>, o que implica num distanciamento à referência primária com a Palavra de Deus e uma relativização da normatividade da experiência individual. Enquanto o

---

experiências que destroem a sensação de anomia e outras consequências desestruturantes da situação de extrema privação. Entre estas experiências [...] identifiquei a experiência de pertencimento, a experiência de poder, a de fortalecimento da autoestima e de desenvolvimento de um ‘senso de coerência’ [...] O outro tipo de experiências subjetivas oferecidas em movimentos religiosos que são úteis para o enfrentamento da pobreza, são as experiências modernizantes ou racionalizantes.” (MARIZ, , pp. 18-19)

<sup>34</sup> A questão fulcral: “por que os filhos de Deus sofrem, enquanto os ímpios se regalam?”, é a que parece emergir logo no início do texto de Ricardo Mariano, quando aponta para a Teologia da Prosperidade. (MARIANO, 1996, p. 26)

<sup>35</sup> É atribuído a Protágoras, pensador grego do século V aC., o dizer: “O homem é a medida de todas as coisas, das coisas que são, enquanto são, das coisas que não são, enquanto não são.” Notemos, no entanto, como esta proposição mantém afinidades com aquela que nos diz sobre a verdade, como correspondência: “a verdade é dizer o que é aquilo que é, e o que não é do que não é.” Ao se valorizar o homem como medida, move-se a verdade que toma como referencia uma realidade externa ao intelecto humano (o objeto, no caso moderno), para uma verdade que se dá como narrativa, ou perspectiva humana.

<sup>36</sup> Ricardo Mariano faz lembrar como há um movimento desde o pentecostalismo clássico, aquele de viés fundamentalista e protestante, que tomava a Sola Scriptura como Palavra de Deus, visando a glória de Deus intramundana, para um cristianismo que se torna, em suas palavras, “materialista”. (MARANO, 2003, p. 23)

pentecostal crê na glossolalia pois esta é uma experiência bíblica (“assim está escrito!”), o crente que se coloca é aquele desejoso de ter. Este indivíduo há de se perguntar sobre sua filiação divina, sobre a promessa feita por aquele que não pode mentir, o qual diz que há de tornar próspero seus filhos. Este indivíduo visa colocar Deus no mundo, a partir de si, posto ser a medida de todas as coisas.

Este indivíduo busca um Deus relevante para si, ou seja, que possa salva-lo num mundo que jaz no maligno, sem apelar para a ética do trabalho, posto que é a ética do trabalho que o vulnerabiliza, que segrega riquezas. A experiência de fé é radicalmente individualista, mas move-se da intimidade para a corporidade, a qual visa não sua salvação, a qual se daria como habitação em um mundo imaterial, mas vencer os poderes e forças incontroláveis do caos, as quais se voltam contra os filhos de Deus e impedem que as promessas cheguem ao indivíduo, impedem-no de gozar as bênçãos. A glória de Deus há de ser intramundana, mas não decorrente de uma ética do trabalho, antes, de acesso ao consumo do desejado, acesso este que há de ser manifestado espetacularmente, isto é, corresponder aos impulsos e desejos individuais manifestos de tal maneira que muitos saibam que o agraciado é realmente filho de Deus. O mundo jaz no maligno, contudo, não é animado pelos demônios. Os demônios habitam num mundo, ilegalmente e ilegitimamente, o qual está destinado aos filhos daquele que é o Senhor do mundo. Neste sentido, os crentes não revigoram o animismo pré-cristão, mas visam herdar o que é deles por promessa.

As forças e poderes que agem no mundo e que visam a destruição dos filhos de Deus são enfrentadas não pela ética do trabalho e nem pelo resguardo da intimidade última do crente, mas numa relação causal, típica da modernidade. A prosperidade do crente vem de uma relação causal na experiência de uma pragmática de fé: 1) Deus, Todo-poderoso, não pode mentir; 2) A Palavra de Deus contém a promessa da prosperidade a seus filhos; 3) Eu Sou filho de Deus; 4) Há na Palavra de Deus um princípio universal: aquele que joga a semente há de colher até 100 para 1; 5) A prosperidade individual é garantida por uma Lei divina, que vence aquele que retém os recursos prometidos. A semente, entretanto, é como uma hidra de inúmeras faces: articula dízimos, ofertas, sacrifício de si, prazer corpóreo, espetacularização, etc. A semente diz daquilo que é negado ao indivíduo enquanto desejado é desejado por ele.

Podemos perceber aqui um duplo movimento de afinidade e distanciamento. Primeiro, a Palavra de Deus passa a exigir a necessidade da realização, em favor do humano, de suas promessas; enquanto libera o indivíduo para buscar aqueles bens desejados e que o faz mover num esforço causal: Deus está implicado com sua Palavra, suas promessas e leis causais, enquanto o indivíduo está liberado para seguir seus impulsos e desejos. A Palavra de Deus não mais é uma lei que normatiza a ação ética e moral do crente, mas que expressa um compromisso de Deus, o qual passará a ter relevância no mundo do indivíduo que crê. Um Deus instrumentalizado pelo e para o indivíduo, liberando ao indivíduo a liberdade de desejar. Se este movimento libera o indivíduo, em seus impulsos e desejos<sup>37</sup>, torna certa ação divina necessária. Desta maneira realiza um segundo movimento, contrário e de oposição ao relativismo pós-moderno, que consiste em garantir um fundamento último que é a Palavra de Deus, sua necessidade causal em favor de seus filhos.

Se o pentecostalismo, chamemos de clássico, articulava-se como uma fé subjetivada da experiência íntima, mas que vinculava-o a um código comum de condutas morais declarados pela Palavra de Deus, fazendo corresponder, assim, o cristianismo protestante à contemporaneidade das periferias da sociedade capitalista, este protestantismo pentecostal do final do século XX e início do XXI responderia a um outro tempo. Aqui o cristianismo é tributário à herança protestante, fundamentalista e pentecostal, contudo atualiza tal tradição buscando dar relevância à fé num mundo onde os fundamentos últimos são questionados. Esta fé é subjetivista, radicalmente individualista, que busca dar conta das exclusões sociais num mundo dominado pelo mal, mas que há de se sujeitar ao poder e força daquele que é Todo-poderoso e não mentir, Deus, que se move a favor de seus filhos, trazendo à existência seus desejos e fazendo eco a seus impulsos. Não é outra, senão a mesma religião, contudo, tendo o humano como livre e Deus como necessitado, segundo suas Promessas contidas em sua Palavra.

---

<sup>37</sup> Neste ponto podemos tomar referência o trabalho de Rivera (2001), o qual aponta para um pentecostalismo emocional, no qual as tradições são atualizadas em prol de um substituição da verdade que estaria revelada na e pela Palavra de Deus, por um movimento emocional dos corpos.

### **Mais além...**

Procuramos trabalhar a hipótese de que os cristianismos dialogam tanto com o tempo no qual se elaboram, quanto buscam revisitar as tradições e, desta maneira, metamorfoseiam-se enquanto guardam proximidades e marcam distâncias. Por outro lado, buscamos trabalhar as referências, digamos, teóricas (filosóficas), e as crenças que produzem condutas morais e ações institucionais, sem com isso tratar das questões teológicas, que nos escapam.

Neste trabalho, então, tomamos o protestantismo, o fundamentalismo e o advento de um pentecostalismo no Brasil, como meio de apontar seus vínculos com as tradições cristãs ocidentais, mas sinalizar suas mutações em solo brasileiro, marcado pelas desigualdades de acesso às promessas de bem-estar e prosperidade, num tempo em que as sociedades e suas grandes narrativas se tornam fragmentárias e seus fundamentos tidos como dispositivos metafísicos que visam estabelecer formas de dominação. Este cristianismo metamorfo retomaria certas tradições e buscaria uma atualização da relevância de Deus num mundo secular.

Se nossa leitura é plausível, resta dizer que os cristianismos que virão, não de vir em afinidades com os tempos que ainda se avizinham, sincrético e contrário às forças que buscam controlá-lo.

## Referências bibliográficas

AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1984

BAUBÉROT, Jean. *História do Protestantismo*. Lisboa, PO: Europa-América, 1989

BOFF, Leonardo. *Fundamentalismo: A globalização e o futuro da humanidade*. Rio de Janeiro: Sextante, 2002

BURKET, Walter. *Criação do Sagrado, A*. Lisboa, PO: Edições 70, 1996

CAMPOS, Leonildo Silveira. *Observações sobre uma relação ainda pouco avaliada*. São Paulo: Revista da USP, n.67, set/nov. 2005, p. 110-115.

CHÂTELET, François; DUHAMEL, Olivier. *História das ideias políticas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009

ECO, Umberto. *Desde Adão até a confusio linguarum*. In: *A busca da língua perdida*. 2<sup>a</sup> ed. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

FABEL, Nachman. *Heresias medievais*. São Paulo: Perspectiva, 2007

FAJARDO, Maxwell. *Onde a luta se travar: Uma história das Assembleias de Deus no Brasil*. Curitiba: Prismas, 2017.

FERRY, Luc; GAUCHET, Marcel. *Depois da Religião: O que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei?*. Rio de Janeiro: Difel, 2008

GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro, 2002

GILSON, Etienne. *Deus e a filosofia*. Lisboa, PO: Edições 70, 2003

HAMERTON-KELLY, Robert G. *Violência sagrada: Paulo e a hermenêutica da Cruz*. São Paulo: Realizações, 2012

HORKHEIMER, Max. *Eclipse da Razão*. São Paulo: UNESP, 2016

JAEGER, Werner. *Cristianismo primitivo e a paideia grega*, O. Lisboa, PO: Edições 70, 2002

LOVEJOY, Arthur. *Grande Cadeia do Ser*, A. São Paulo: Palíndromo, 2005.

LÖWY, Michel. *Sobre o conceito de “afinidade eletiva” em Max Weber*. São Paulo: PLURAL, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, v.17.2, 2011, pp. 192-142

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais e a Teologia da Prosperidade*, Os. Revista Novos Estudos, CEBRAP, n.44, março-1996, p. 24-44. Extraído em 10/04/17, de [http://lw1346176676503d038.hospedagemdesites.ws/v1/files/uploads/contents/78/20080626\\_os\\_neopentecostais.pdf](http://lw1346176676503d038.hospedagemdesites.ws/v1/files/uploads/contents/78/20080626_os_neopentecostais.pdf)

\_\_\_\_\_. *Guerra Espiritual: O protagonismo do diabo nos cultos neopentecostais*. Debates do NER, Porto Alegre, ano 4, n. 4, jul-2003, Extraído em 10/04/2017, de <http://www.seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/2718/29178>

MARIZ, Cecília Loreto. *Religião e o enfrentamento da pobreza no Brasil*. Lisboa: Revista Crítica de Ciências Sociais, n.33, out-1991. Extraído em 10/04/17 de: <http://www.ces.uc.pt/publicacoes/rccs/artigos/33/Cecilia%20Loreto%20Mariz%20-%20A%20Religiao%20e%20o%20Enfrentamento%20da%20Pobreza%20no%20Brasil.pdf>

MEHL, Roger. *La Théologie Protestante*. Paris, FR: Press Universitaires de France, 1966

MENDELSON, Everett. *Religious Fundamentalism and the Sciences* In: MARTY, Martin; APPLEBY, Scott. *Fundamentalisms and Society*. Chicago, USA: The University of Chicago Press, 1991.

NOVAES, Moacyr. *Fé e razão* In: *A Razão em exercício: Estudos sobre a filosofia de Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007

PORTELLA, Rodrigo. *Pentecostalismo clássico e valores de autonomia: sobre o poder simbólico das representações pentecostais*. São Paulo: Revista Eletrônica Espaço Teológico da PUC-SP, Vol.6, n. 10, jul/dez, 2012, p. 03-15. Extraído em 10/04/17, de <https://revistas.pucsp.br/index.php/reveleteo/article/view/13129/9646>

RIVERA, Paulo Barrera. *Pluralismo religioso e secularização: Pentecostais na periferia da cidade de São Bernardo do Campo no Brasil*. São Paulo: Revista Rever, 2010. Extraído em 10/04/2017, de: [http://www.pucsp.br/rever/rv1\\_2010/t\\_rivera.htm](http://www.pucsp.br/rever/rv1_2010/t_rivera.htm)

\_\_\_\_\_. *Tradição, transmissão e emoção religiosa*. São Paulo: Olho D'Água 2001.

SCHAUB, Marianne. *Tomás Müntzer: A nova imagem de Deus e o problema do fim da História*. In: História da Filosofia, v. 2: de Galileu a Rousseau. Lisboa, PO: Dom Quixote, 1995.

SIEPIERSKI, Carlos Tadeu. *De bem com a vida: O Sagrado num Mundo em transformação*. Tese de Doutorado em Antropologia pelo FFLCH da USP: 2001

WEBER, Max. *Ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014

WULFHORST, Ingo. *Pentecostalismo no Brasil, O*. São Leopoldo, RS: Estudos Teológicos, 1995. Extraído em 10/04/17 de [http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos\\_teologicos/article/view/838/767](http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/838/767)