

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
PÓS-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO EM HISTÓRIA SOCIAL

ANTÔNIO DE OLIVEIRA BARBOSA JÚNIOR

A NOVA REFORMA APOSTÓLICA: Um estudo acerca dos novos discursos e
práticas políticas observadas entre os Evangélicos no Brasil (1960 – 2015)

São Luís – MA
2017

ANTÔNIO DE OLIVEIRA BARBOSA JÚNIOR

A NOVA REFORMA APOSTÓLICA: Um estudo acerca dos novos discursos e práticas políticas observadas entre os Evangélicos no Brasil (1960 – 2015)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Maranhão como Requisito para a obtenção do grau de mestre em História Social.

Orientador: Prof. Dr. Lyndon de Araújo Santos

Linha de Pesquisa: Cultura e Identidades

São Luís – MA
2017

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Núcleo Integrado de Bibliotecas/UFMA

BARBOSA JÚNIOR, Antônio de Oliveira.

A NOVA REFORMA APOSTÓLICA : Um estudo acerca dos novos discursos e práticas políticas observadas entre os Evangélicos no Brasil 1960-2015 / Antônio de Oliveira BARBOSA JÚNIOR. - 2017.

197 f.

Orientador(a): Lyndon de Araújo Santos.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em História/cch, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2017.

1. Evangélicos. 2. Modernidade. 3. Nova Reforma Apostólica. 4. Religião. I. Santos, Lyndon de Araújo. II. Título.

ANTÔNIO DE OLIVEIRA BARBOSA JÚNIOR

A NOVA REFORMA APOSTÓLICA: Um estudo acerca dos novos discursos e práticas políticas observadas entre os Evangélicos no Brasil (1960 – 2015)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Maranhão como Requisito para a obtenção do grau de mestre em História Social.

Orientador: Prof. Dr. Lyndon de Araújo Santos

Linha de Pesquisa: Cultura e Identidades

Aprovada em: ___/___/___

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Lyndon de Araújo Santos (Orientador)

Universidade Federal do Maranhão

Prof. Dr. Gamaliel da Silva Carreiro

Universidade Federal do Maranhão

Prof. Dr. Marcus Vinicius de Abreu Baccega

Universidade Federal do Maranhão

AGRADECIMENTOS

Ao Criador, por ter-se revelado. *Mysterium Tremendum et Fascinans*.

A Márcia Sousa, minha mãe. A manifestação material mais sublime do amor de Deus em minha vida. Por ser a pessoa mais digna e forte que eu conheço. Por ser minha maior referência de virtude e devoção. A honra de ter sido gerado em seu ventre, Mãezicat, é indizível!

Ao meu irmão mais velho, Heron Salomão, por ter me ensinado a importância do sangue e da honra.

Aos mentores que tive ao longo da vida, pelos pedaços deles que trago em mim, os quais permitiram que eu me reconstruísse tantas vezes:

A Ulisses Ramos, por ter dado sentido prático à palavra “pai” e pelo amor fraternal com o qual me educou para a vida.

A Madson Oliveira, por me ensinar a quebrar paradigmas.

A Renato Chaves, por me ensinar a governar minhas emoções, por me ter ajudado a conquistar paz e liberdade.

A Josias Rodrigues, por me ensinar que talento se constrói, que a vida é um combate, e vence quem consegue equilibrar instinto e técnica.

A Lyndon Santos, uma candeia no velador, por ter fé em mim, por me ensinar que o sentido mais sublime da vida é “viver para fora de si”, pela palavra sempre oportuna que corrige e ao mesmo tempo dá esperança. E por sempre dizer a frase “vai nessa tua força”.

Agradeço também:

A Vinícius Teixeira, amigo de todas as horas, por todos os sonhos e lágrimas compartilhadas. “*Vir amicalis ad societatem magis amicus erit quam frater*”.

A Saulo Oliveira, por ser um louco, pelo vínculo de honra e, claro, pelas noites ébrias. *Semper Fidelis*.

A Douglas Mangini, pelos ouvidos pacientes, pelo realismo ácido dos retruques (contrapontos sempre oportunos) e, claro, pelas noites ébrias.

E em extensão, a todos os meus irmãos de armas.

A Yanka Vidinho, pela doçura, energia e entusiasmo.

Aos meus alunos do Krav Magá, pela motivação e paciência. KIDÁ!

Ao Fundo de Amparo à Pesquisa no Maranhão, pelo auxílio financeiro sem o qual não seria possível a realização dessa pesquisa.

Aos colegas e professores do Programa de Pós-graduação em História da UFMA, pelos debates e contribuições à pesquisa.

RESUMO

Esta pesquisa organiza-se sob dois eixos transversais: o primeiro trata da discussão acerca do lugar da religião na atual fase da modernidade. As potencialidades do protestantismo como religião que surge no alvorecer da modernidade podem nos dar pistas sobre o lugar que a religião ocupa no contexto atual, em que se ventila um possível recrudescimento do processo de secularização, característica basilar da Modernidade Ocidental, conforme a tradição weberiana. O segundo eixo da pesquisa refere-se ao campo religioso brasileiro no alvorecer do século XXI, multifacetado, plural e contraditório, marcado pelo aumento da participação dos evangélicos na política partidária, os quais, por sua vez, têm assumido majoritariamente posturas conservadoras e antidemocráticas. A Nova Reforma Apostólica é um movimento carismático, com um bem definido projeto de dominação política, a qual chega ao Brasil no contexto supracitado e tem ganhado adeptos de diversas denominações evangélicas. Este trabalho objetiva compreender primeiramente quais fatores pré-existentes no campo religioso brasileiro propiciaram o desenvolvimento deste movimento aqui; para isso faz-se necessário historicizar sua presença em termos de permanências e rupturas com o campo evangélico; por fim, pretendemos analisar alguns impactos que esses novos discursos e práticas têm gerado no espaço público brasileiro, bem como no próprio campo evangélico, no que tange a novos elementos que estão sendo engendrados à cultura política desse grupo e a uma possível redefinição de seu *ethos* político. Acreditamos que o estudo desse movimento possa ser lançar alguma luz tanto acerca do lugar que a religião ocupa na contemporaneidade, quanto à compreensão das novas formas de ser evangélico no Brasil.

Palavras-chave: Evangélicos, Modernidade, Religião, Nova Reforma Apostólica.

ABSTRACT

This research is organized under two transversal axis: the first one deals with the discussion about the place of religion in the current phase of modernity. The potentialities of Protestantism as a religion that emerges at the dawn of modernity can give us some clues about this place occupied by religion in the current context, in which it's called about a possible regression of the characteristic process of secularization of Western Modernity, according to the Weberian tradition. *Stricto sensu*, the research refers to the Brazilian religious field at the dawn of twenty-first century, which has become multi-faceted, plural and contradictory, marked by increased participation of evangelicals in the politics, which have assumed, in general, conservative and antidemocratic positions. The New Apostolic Reformation is a charismatic movement with a well-defined project of political domination, and it has arrived in Brazil in this context, and has gained adherents of various evangelical denominations. We intend to understand initially what pre-existing factors in the Brazilian religious field propitiated the development of this movement here; in order to do that, it's necessary to historicize its presence in terms of permanence and ruptures with the evangelical field; Finally, we intend to analyze some of the impacts that these new discourses and practices have generated in the Brazilian public space, as well as in the evangelical field itself, regarding new elements that are being engendered to the political culture of this group and to a possible redefinition of its political *ethos*. We believe that the study of this movement reveals both about the place of religion in the contemporaneity and about the new forms of being evangelical in Brazil.

Key-words: Evangelicals, Modernity, Religion, New Apostolic Reformation

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 VISÕES DA SECULARIZAÇÃO E DO DESENCANTAMENTO: CONDIÇÕES DE CRENÇA NA ATUAL FASE DA MODERNIDADE	29
1.1 Secularização e desencantamento	31
1.1.1 Desencantamento como individualização e interiorização da crença.....	33
1.1.2 Secularização como novas condições de crença	34
1.2 Pós-modernismo e pós-modernidade.....	41
1.3 A modernidade como movimento	43
1.4 Dessecularização e Reencantamento.....	47
1.5 Religião pós-moderna?.....	52
2 PROTESTANTISMO, POLÍTICA E QUESTÕES SOCIAIS NOS TRÓPICOS	59
2.1 “Os Dois Reinos”: Lutero, teologia política e modelos civilizacionais	59
2.2 “protestantismos”	64
2.3 Religião de estrangeiros: o advento dos protestantismos brasileiros	68
2.4 Primeira República: novas perspectivas e possibilidades	74
2.5 1910 – 1950: Fundamentalismo e Pentecostalismo	80
2.5.1 O Fundamentalismo norte-americano	80
2.5.2 As representações pentecostais	84
2.6 1950 – 1980: Ecumenismo e a “segunda onda” pentecostal.....	87
2.6.1 Renovação Carismática: A “segunda onda”.....	88
2.6.2 O evangelho social e ecumênico	90
2.6.3 Um panorama do campo religioso brasileiro em fins da década de 1970. ...	102
2.7 1970 – 2000: Neopentecostalismo, o Gospel e a teologia da Prosperidade... 104	
2.7.1 O Gospel no Brasil: um ascetismo neopentecostal.	107
2.7.2 A Teologia da Prosperidade	112
2.8 A Visão Celular no Modelo dos Doze no Brasil	114
2.9 Os novos pentecostais e a política.....	118
3 A NOVA REFORMA APOSTÓLICA NO BRASIL E NO MARANHÃO: NOVOS SENTIDOS NA RELAÇÃO EVANGÉLICOS E POLÍTICA.....	122
3.1 <i>Listen, America!</i> Evangelicais, anticomunismo e a Teologia do Domínio. ...	122
3.2 O Restauracionismo apostólico e profético	128
3.3 Eixos centrais da Nova Reforma Apostólica	134
3.3.1 Representações da dominação: discursos e estratégias	136
3.3.2 O elemento místico: autoridade apostólica e batalha espiritual	141
3.3.3 acomodação à economia de mercado: “O monte das finanças”	144
3.4 Representações dos antecessores.....	150
3.5 A Nova Reforma Apostólica no Brasil.....	158
3.5.1 “Projeto Governo do Justo”	163
3.6 A Nova Reforma Apostólica no Maranhão: um estudo de caso	171
3.6.1 Os batistas, o G12 e o paradigma apostólico.....	171
3.6.2 Novas formas de ser evangélico no Maranhão: a trajetória do MAIS.....	175
3.6.3 O apóstolo Sílvio e a política: Uma amostra de um quadro mais amplo	179
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	183
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	191

INTRODUÇÃO

A presença da Nova Reforma Apostólica no Brasil tem sido alvo de nossas pesquisas desde a iniciação científica, quando entre 2012 e 2013 empreendemos o projeto de pesquisa intitulado “A NOVA ERA APSOTÓLICA: A trajetória da igreja MAIS em São Luís”, custeado pelo CNPq, no qual através de pesquisa em acervos documentais e realização de entrevistas, pudemos coletar dados sociais e demográficos sobre a presença e o desenvolvimento daquele grupo em São Luís, bem como mapear alguns de seus discursos e práticas no ensejo de, através deles, compreendermos os fatores causais desse desenvolvimento¹ no Estado do Maranhão.

Os resultados práticos da pesquisa, elencados nos relatórios tomaram forma narrativa mais ampla, inteligível e de caráter analítico posteriormente, em nosso trabalho monográfico de conclusão da Licenciatura em História, ocasião em que pudemos, através de pesquisa bibliográfica e análise documental, lançar as bases do entendimento da presença da Nova Reforma Apostólica (NRA a partir daqui) não só no Estado do Maranhão, mas no Brasil.

A conclusão de um trabalho de estudo de caso trouxe consigo mais perguntas do que conclusões de fato, deixando a pesquisa com tons de inconclusão, mas também, deixando em aberto a possibilidade da busca de amadurecimento acadêmico e do desenvolvimento de um referencial teórico mais rebuscado a fim de retornar ao objeto com mais profundidade, no intento de “tapar as brechas” deixadas pela fase anterior da pesquisa.

Na fase em que estamos, foi de fundamental importância a participação no currículo disciplinar do curso de Mestrado do Programa de Pós-graduação em História da UFMA, durante o qual pudemos sofrer o amadurecimento que precisávamos para dar continuidade a análise do objeto. É importante esclarecer de antemão, que essa maturidade significa para nós, entre outras coisas, a consciência da perene incompletude da pesquisa, uma vez que os fenômenos humanos ou históricos possuem em si uma

¹Tal pesquisa, a princípio, foi motivada pela observação do expressivo aumento de arrolados, em que, no seu começo em 1985, o MAIS era composto de dezesseis pessoas e, em menos de trinta anos, aumentou para aproximadamente três mil, suscitando-nos, portanto, a compreender historicamente essa trajetória.

essência móvel, de modo que a compreensão do objeto, na História, será sempre parcial e incompleta.

A NRA é um movimento religioso que chegou ao Brasil por volta do ano 2005, não se podendo ao certo estabelecer uma data para tal começo, pois o mesmo foi difuso, tendo o movimento sido recepcionado no país por denominações protestantes (ou evangélicas)² diversas e em momentos distintos. Contudo, tal movimento agrega novos discursos e práticas ao campo religioso brasileiro, uma vez que se diferencia em vários aspectos das expressões já observadas neste anteriormente.

Apesar da possibilidade de enquadrá-la no esteio dos movimentos carismáticos observados no Brasil desde o início do século XX³, a NRA apresenta novos discursos no campo das crenças escatológicas, isto é, das crenças acerca das últimas coisas que aconteceram antes do fim do mundo. Tais crenças configuram, no plano prático, um projeto de intervenção e dominação político-religiosa.

Assim, objetiva-se (e justifica-se este trabalho), por um lado, pela necessidade de compreender quais fatores internos ao protestantismo no Brasil contribuíram para originar um terreno fértil aqui para a presença e o desenvolvimento da NRA; e por outro, pela necessidade de se mapear o alcance e compreender os impactos desses discursos e práticas no espaço público⁴, bem como suas estratégias de legitimação dentro do campo religioso brasileiro.

Assim, queremos entender a NRA como parte de um todo de sentidos construído historicamente no campo protestante brasileiro, o que, por sua vez nos levará

² O termo “protestante” foi predominante até a primeira metade do século XX para designar as denominações oriundas da Europa e dos Estados Unidos que se estabeleceram no Brasil durante o século XIX. A partir do processo de abertura política, na década de 1980, o termo “evangélico” tornou-se mais corrente para designar as diferentes frações do protestantismo brasileiro. (TRABUCO, 2015, p. 23).

³ Os movimentos carismáticos são caracterizados em grande parte pela vida ascética, prática da pobreza e filantropia, e o relato de experiências místicas de cunho transcendente, as quais incluem visões, aparecimento de marcas corporais, perdas de sentidos, *glossolalia* religiosa (falar outros idiomas ou línguas místicas por inspiração divina), bem como curas divinas, exorcismos e revelações divinas, entre outras. Segundo Passos (2005), manifestações carismáticas são recorrentes durante toda a história do cristianismo, em diferentes lugares e períodos, não tendo todas unanimemente as características supracitadas. No Brasil, o movimento carismático configurou-se mormente no que foi chamado de Pentecostalismo, cujas primeiras associações religiosas datam dos primeiros vinte anos do século XX. Posteriormente trabalharemos sobre o assunto com mais vigor.

⁴ Consideramos *espaço público* “a esfera de relações sociais, políticas e culturais, sob ordenamento e as condições impostas pela modernidade, tendo o Estado como instância legitimada para controlar, governar, arbitrar e suprir as necessidades dos cidadãos, dos indivíduos e dos grupos sociais” (SANTOS, 2011, 24)

a rastrear a trajetória de algumas tendências, inclusive antagônicas, presentes na história dos evangélicos no Brasil. Sobretudo, o contexto do pós-guerra (1950-) que representou no campo protestante a formação de um panorama religioso plural e contraditório, tendo como exemplo dessa polarização o surgimento do *movimento ecumênico*, bem como desenvolvimento de ideias como o *evangelho social*; por outro lado, observou-se também o fortalecimento institucional de uma ala conservadora advinda da herança *denominacional e fundamentalista* do protestantismo norte-americano, que representou o esforço de fazer o contraponto à tendência progressista.

A essas tendências que promoveram debates e polarizações no protestantismo de meados do século XX, somam-se as novas representações engendradas pelas denominações que sofreram o processo de *neopentecostalização*, iniciado posteriormente à década de 1970 e que ainda está em curso no campo evangélico brasileiro.

Pretendemos mostrar que a Nova Reforma Apostólica surgiu, por um lado, dentro do ideário fundamentalista do *evangelicalismo* norte-americano e, ao chegar ao Brasil, ela se desenvolveu a partir do choque dessa herança com antigos e novos discursos já presentes no campo religioso brasileiro, tais como a Teologia da Prosperidade e o Gospel, no contexto do *Neopentecostalismo*. Entendemos que houve aqui o encontro entre duas *culturas políticas*, do qual novos elementos foram agregados ao etos político dos evangélicos, já deveras multifacetado e majoritariamente afinado às tendências conservadoras.

Desse encontro surgiu um movimento apostólico especificamente brasileiro que, ao passo que se constituiu conforme este campo, também o modificou, engendrando novas representações. Neste ponto faremos um paralelo entre a análise do movimento de modo geral com uma experiência da NRA no Maranhão, enfatizando a trajetória de uma comunidade religiosa que aderiu ao movimento e atualmente constitui-se uma das maiores instituições que representam a NRA no estado. Ampliando o estudo de caso sobre a experiência e uma igreja local.

Assim, através de um estudo retrospectivo do campo evangélico brasileiro, procuraremos entender a NRA como mais um exemplo da *importação* de discursos, e de teologias norte-americanas (processo comum à grande parte da história do

protestantismo brasileiro), mas que ao chegar aqui ganham uma nova roupagem, isto é, foram reapropriadas mediante o choque com as representações em curso no campo evangélico brasileiro. Trata-se de processo histórico comum no protestantismo brasileiro.

A religião busca estratégias e afina seus discursos na tentativa de legitimar seu lugar de influência no espaço público. Tal condição é consequência, segundo a tradição weberiana, do paradigma da modernidade e do processo de secularização no Ocidente, o qual impôs à religião um deslocamento de seu eixo de principal irradiadora de sentido e ordenadora das estruturas sociais, relegando-a ao domínio do privado (WEBER, 1979), (PIERUCCI, 1998).

Entretanto, observa-se o surgimento de projetos de recristianização da sociedade a partir da década de 1970, que se configuram como uma resposta ao contexto do pós-guerras mundiais vivenciados pela primeira metade do século XX. Gilles Kepel apresenta tal contexto metaforicamente como uma “revanche de Deus”, isto é, o surgimento desses movimentos de recristianização que evidenciam um retorno das explicações mágicas ou religiosas com relação às ordens sociais (KEPEL, 1991).

Veremos, portanto, que a segunda metade do século XX assistiu um reflorescimento da religião de modo geral, fenômeno associado ao suposto enfraquecimento da modernidade como a conhecíamos, a saber, a crença em um progresso inelutável da humanidade, progresso este que supostamente era evidenciado pelos avanços da ciência e da técnica.

Tal reflorescimento configurou-se como resposta a um vácuo deixado pela aparente falência das utopias seculares, de tal maneira que surgiram dentro de várias religiões no mundo (sobretudo no Cristianismo, Judaísmo e no Islamismo) movimentos de contestação da ordem social vigente com a acusação da impossibilidade de se construir uma sociedade justa sem levar em consideração a vontade divina, manifestada, claro, pelos preceitos morais difundidos em seus códigos éticos.

Se por um lado, alguns movimentos desta tendência (a partir de 1975), os de caráter mais carismático e sectário, manifestaram essa moralização em suas vidas pessoais e cotidianas através da revisão de hábitos e costumes e de experiências místicas; por outro lado, outros movimentos apresentaram caráter mais intervencionista,

isto é, apresentaram projetos de “recristianização” [sic] da sociedade, seja “pelo alto”, isto é pela ocupação de postos de poder que possibilitassem a intervenção direta na sociedade via política, seja pela organização de movimentos ligados aos diversos setores sociais, os quais objetivassem essa cristianização. Ao referir-se a essa tendência no caso específico da Igreja Católica na Europa, Kepel afirma:

A recristianização se traduz pelo aparecimento de movimentos católicos cuja ambição é fazer pressão sobre a organização social num sentido conveniente ao magistério da Igreja como eles o compreendem, e assim combater o ‘laicismo’. Mas a recristianização também tem como efeito um florescimento de grupos carismáticos cujos adeptos se esforçam por reviver no cotidiano, num quadro comunitário, uma existência ‘cristã’ sob o sopro do Espírito Santo, que os livra dos costumes e das lógicas da sociedade ambiente (KEPEL, 1991, p. 67).

O outro aspecto importante desse projeto de recristianização é a oposição não somente a uma ordem social leiga, mas também aos projetos secularistas, ou às utopias seculares:

Primeiro trava-se um conflito entre utopias seculares (nas quais se acomodou certo número de fieis) e doutrinas religiosas reafirmadas que, recorrendo à ordem transcendental para avaliar o sistema social, induzem uma ‘ruptura’ necessária com os valores seculares, isto é, uma desqualificação do mundo. Depois, estruturam-se movimentos que, ‘pelo alto’ e ‘por baixo’, têm por aspiração final a recristianização da sociedade, representando de novo os ‘começos da era cristã’. (KEPEL, 1991, p. 68).

Alguns autores⁵ têm interpretado esse fenômeno como um surto momentâneo e/ou repentino de busca pelas explicações mágico-religiosas, o qual representaria a reação diante de uma aparente falha do projeto racional e secular empreendido pela modernidade (crise da razão). Neste sentido, estaria havendo um recuo no processo de secularização e conseqüente remagificação do ordenamento social.

Assim, fala-se de um novo paradigma que alguns convencionaram chamar de “pós-modernidade”, qual seja, um período marcado pela falência das principais estruturas de sentido observadas na modernidade ocidental. A despeito das distinções tipológicas e de conceitos internos acerca desse pretense novo momento, há um consenso geral de que a segunda metade do século XX em diante marca um momento de progressiva descrença nos ideais da modernidade, como, por exemplo, a crença no

⁵ Sell e Brüseke (2006); Portella (2006); Melchior (2009); Maffesoli (2009; 1990). Assunção (2010) estabelece um quadro de autores cujos trabalhos circulam em torno dos conceitos de reencantamento e pós-modernidade.

progresso através do inelutável aperfeiçoamento da razão humana e consequente progressiva racionalização das ordens sociais (ROUANET, 2004).

Diante disso, vê-se surgir o conceito de “religião pós-moderna”, o qual representaria um modelo de religião adaptada ao homem da pós-modernidade. Essa nova configuração do campo religioso é representada pelo suposto “declínio massivo” da religião institucional, que seria aquela fortemente dogmática e que impõe identidades rígidas; e a ascensão de movimentos religiosos focados na experiência mística pessoal, na tolerância religiosa e no sincretismo, os quais seriam expressões religiosas mais adaptadas à lógica de mercado desta pós-modernidade. Tal configuração seria, portanto, uma consequência das novas condições de crença impostas ao homem pela pós-modernidade.

Assim, é também objetivo deste trabalho problematizar, através de diálogos bibliográficos, o conceito de “religião pós-moderna”, sobretudo no que diz respeito ao campo religioso brasileiro, bem como o próprio conceito de “pós-modernidade” no Brasil, no sentido de fazer ponderações mediante observação de características da presença da NRA. Em outras palavras, pretendemos apresentar a NRA como fator que nos permitirá questionar estes conceitos.

Segue, portanto, que o trabalho se estrutura através de dois eixos transversais que dão coesão ao estudo: *stricto sensu*, se insere no campo das transformações em curso entre os evangélicos no Brasil, os quais representam hoje uma significativa parcela da sociedade brasileira.⁶ Neste esteio pretendemos historicizar a presença da NRA no Brasil em termos de permanências e rupturas em relação ao campo religioso brasileiro. *Lato sensu*, refere-se à problematização da relação entre modernidade e religião, especificamente no que tange as condições impostas pela primeira à segunda e especialmente as transformações observadas nessa relação durante atual fase da modernidade, as quais refletem transformações na própria modernidade.

⁶ Os dados do censo demográfico do IBGE do ano de 2010, divulgados em Junho de 2012, revelam que 22,2 % da população brasileira se declara evangélica (sendo que no censo de 2000, representavam 15,4 % da população brasileira, ou seja, um aumento de cerca de 16 MILHÕES de pessoas) e destes 22,2%, 60% são pentecostais. O censo também revela que os evangélicos compõem o segmento religioso que mais cresce no Brasil atualmente, e no Maranhão, as estatísticas acompanham as nacionais (IBGE, 2010).

O primeiro capítulo deste trabalho trata, portanto, do tema da modernidade/pós-modernidade, no qual, através de revisão e diálogos bibliográficos pretendemos primeiramente chegar a uma síntese conceitual operável; para, em seguida, propormos a problematização do conceito de religião pós-moderna. A ideia de uma modernidade que comporta em si a autocrítica e a contradição, bem como a possibilidade de oscilação entre uma estrutura transcendente e outra imanente, sem, contudo uma excluir a outra deve elucidar algumas questões acerca das condições de crença impetradas pela modernidade no que tange, sobretudo, à interpretação das novas configurações religiosas pretensiosamente pós-modernas que grassam no contexto religioso brasileiro.

No segundo capítulo proporemos primeiramente uma visão panorâmica do atual campo religioso evangélico no Brasil, evidenciando a trajetória das ideias de preocupação social entre os protestantes, com breve revisão bibliográfica sobre o tema; em seguida procura-se traçar uma trajetória histórica das ideias político-religiosas desenvolvidas no protestantismo no Brasil a fim de se compreender no âmbito interno a este campo, quais os fatores propiciaram o contexto fértil para o desenvolvimento da NRA.

O terceiro capítulo historiciza a NRA, analisando a gênese histórica do movimento, e de suas ideias como a *doutrina da sucessão apostólica*, o *restauracionismo apostólico*, a *teologia do domínio*. Posteriormente problematizamos o conceito de democracia e transformação social (*mandato cultural/ mandato espiritual*) como empregado pela NRA, *igreja no mercado de trabalho*, *transferência de riquezas*, *batalha espiritual*, *alinhamento apóstolos-profetas*, *sete montes de influência social*, entre vários outros que instrumentalizam o escopo ideológico desse movimento.

Posteriormente, ainda no terceiro capítulo, far-se-á uma análise de aspectos discursivos internos ao movimento em questão, isto é, aos aspectos ideológicos constitutivos da NRA, bem como seus fatores de diferenciação em relação ao campo evangélico no Brasil, compreendendo assim o movimento em termos de permanências e rupturas com os demais grupos evangélicos no Brasil. Pretendemos, portanto, expor neste capítulo o resultado de nossas análises acerca de suas pretensões e estratégias a partir da análise de seus discursos, articulações e práticas gerais. Pretende-se, nesta parte analisar as principais ideias do movimento, entendendo-as como parte de um todo

de sentidos, numa relação de permanências e rupturas em relação a paradigmas religiosos anteriores.

Ressalta-se que pretendemos entender a NRA como uma instituição, a qual caracteriza-se, segundo Arnaldo Huff Júnior (2011, p. 78), pela existência tanto de “uma ideia diretriz, quanto um grupo de pessoas que a põe em prática em um determinado contexto histórico”. Deste modo tem-se, por um lado, a possibilidade de discutir-se ideias político-religiosas de modo mais geral, porém com a consciência de que o estudo carregará “um certo vazio, no que tange à vida religiosa de pessoas e comunidades em sua diversidade, nem sempre *pari passu* às dinâmicas institucionais.

Reflexões sobre Teoria e Método

A condição para a existência da História como disciplina não é outra senão o fato de que o fluir inexorável do tempo, parafraseando José Saramago (1997), a tudo transforma e a nada deixa ser eterno. Talvez seja por isso que a religião não encontra um fim na história humana, a saber, porque ela pretende um diálogo com o eterno, isto é, com aquilo que está fora da ação do tempo, portanto, fora da História. E é esse diálogo com o eterno que equilibra e justifica as transformações nas coisas temporais e em tudo que é de ordem social. A existência da religião nesta perspectiva justifica-se pelo fato de que ela funciona como fator irradiador de sentido a tudo que é efêmero, começando pelo próprio tempo.

Porém esta pesquisa tem a pretensão de ser um estudo histórico e não um ensaio de especulações metafísicas. O objetivo desse trabalho se insere no quadro relacional que a afirmação de Marc Bloch (2001, p. 135) sugere: “a fim de compreenderem a atitude do vassalo para com seu senhor, será necessário também informarem-se sobre qual era sua atitude para com Deus.”. Em outras palavras, interessa-nos pensar a religião como fenômeno social, isto é, buscar compreender como ela tem mediado relações entre os homens, bem como analisar as transformações que essa mediação tem sofrido ao longo do tempo.

Todo trabalho de pesquisa acerca de fenômenos humanos não pode prescindir de um vasto ferramental conceitual, os quais dão inteligibilidade e objetivizam a pesquisa. Dependendo do objetivo da pesquisa (e isto é uma escolha do historiador) a religião pode ser conceituada e interpretada idealmente de várias formas,

desde uma estrutura social que fornece sentido à vida e assim estabelece um etos e, portanto, confere identidade às pessoas; até um mecanismo situado entre o mundo material e simbólico que tenciona forças ao passo que estabelece e modifica sentidos, e assim, legitima e deslegitima discursos, reforça ou negativiza poderes.

Contudo, não se pode prescindir de que a despeito de toda idealidade, o sentimento religioso representa uma experiência pessoal do espírito ou da consciência humana com o numinoso, ou aquilo que é misterioso e foge à apreensão do racional (OTO, 2007, p. 62). Esta experiência faz com que as coisas se encaixem numa totalidade que dá sentido a tudo que é efêmero, e é com essa totalidade que o ser humano religioso supera a precariedade da existência. Há um campo desse fenômeno, portanto, tão íntimo, que é completamente inescrutável. Destarte, a triagem de um método que propõe elucidar este fenômeno deve atentar constantemente para esse fator.

Desde o século XIX observa-se o advento de teorias sociais que procuraram investigar a religião no Ocidente. A Sociologia, por exemplo, que surge como tentativa de compreender as transformações engendradas pela Revolução Francesa e depois pelo surto industrial tais como a divisão do trabalho, as desigualdades e os conflitos de classe, começa o seu interesse pela religião quando considera esta como componente importante na dimensão ética desses problemas, no sentido de que a religião parecia ser um fator imprescindível para a compreensão nos mecanismos que garantiam o controle e a ordem social.

Segundo Martelli (1995), as abordagens sociológicas surgidas ao longo do século XIX podem ser distinguidas em três grandes ramos: a primeira corresponde à Funcionalista, da qual Émile Durkheim figura como principal expoente. Nela a religião está relacionada a uma experiência coletiva, a qual se exemplifica pelas festas religiosas, cultos, reuniões, isto é, momentos de entusiasmo coletivo. Nesse contexto, a religião possui uma bifuncionalidade básica, a saber, a integração e a coesão social.

Martelli (1995, p. 75) também identifica nesse contexto a abordagem “conflitual” da religião atribuída, sobretudo, a Karl Marx, Feuerbach e Engels. Nela a religião é vista como ideologia, especificamente uma força conservadora operando no sentido de ocultar a realidade dos conflitos no âmbito da produção. Nesse sentido, a

religião escamotearia as forças reais que conduzem a mudanças, impedindo a autodeterminação do homem.

Com efeito, na abordagem “simbólico-cultural”, representada mormente por Max Weber (1864-1920), a religião é colocada como elemento autônomo, capaz de dar contribuições autênticas ao processo histórico, de tal maneira que pode tanto reforçar e justificar os ordenamentos sociais existentes, quanto operar de maneira subversiva aos mesmos. Na "Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo" (1922), Weber investiga, por um lado, a relação entre as possibilidades de mutação social, engendradas pela religião como sistema interpretativo da realidade e, por outro, como isso representa o processo de racionalização gradativo e inelutável pelo que se caracteriza a modernidade. Processo este que no campo religioso e cultural é chamado de *Entzauberung der Welt*, isto é, “Desencantamento (ou desmagificação) do Mundo”.

O tema central da obra de Max Weber, segundo Araújo (1996, p. 113,117) é:

(...) o processo universal de racionalização e de desencantamento, mutuamente relacionados(...) A questão central é, portanto, a emergência da sociedade moderna ocidental. E esta emergência é explicada em termos de um processo de racionalização, no qual as religiões universais, em particular o cristianismo, tiveram um papel preponderante (*religionssoziologie*).

Portanto, a *religionssoziologie* de Max Weber enxerga o Cristianismo protestante como fator fundamental na gênese do mundo moderno, ao concluir que o puritanismo e as seitas reformadas se encaixaram em uma ética ascética que fortaleceu o espírito do Capitalismo, a saber, o do lucro, da produtividade, do acúmulo de riqueza, da resignada subserviência do trabalho. Para caracterizar esse tipo relação entre a ética protestante (especificamente a puritana) e o *geist* (“espírito”) do Capitalismo, Weber elenca o conceito de Afinidade Eletiva.

Até este ponto, já teríamos pressupostos para justificar nosso interesse nos estudos de Max Weber para a realização desta pesquisa. Entretanto, o que nos chamou a atenção mais que o seu objeto, foi o seu método. Os componentes da análise de Weber são retirados da realidade histórica. Com efeito, ele substituiu a razão universal pela contingência histórica, dando destaque para o caráter flutuante dos sentidos, cuja variabilidade ocorre em função do sujeito (TRAGTENBERG, 1974, p. 142). Ora, essa

característica, a *compreensão*, que constitui um dos fundamentos de sua *sociologia compreensiva*, é herança de outro paradigma: a hermenêutica.

A hermenêutica está presente desde a Idade Antiga, passando pelo período medieval⁷ até a modernidade. Entretanto, foi nesta que se pôde ver uma guinada da hermenêutica primeiramente para fora do domínio religioso para o filológico, com Friedrich Schleiermacher (1768-1834), que dá ênfase à distinção entre hermenêutica sacra e hermenêutica jurídica; e posteriormente determina a ideia de uma hermenêutica universal.

Ainda no campo da Teologia, Schleiermacher desenvolveu a concepção de que a análise exegética do texto bíblico não poderia prescindir de considerar o tempo histórico em que o texto foi produzido. Também vale destacar que, devido à sua influência kantiana, Schleiermacher propôs questionamentos sobre as possibilidades do conhecimento e seus limites no que diz respeito à interpretação de textos⁸.

Destarte, Schleiermacher determina a constante possibilidade do *mal-entendido* diante da alteridade do contato entre o sujeito e o objeto, isto é, quanto maior a não compreensão imediata do objeto, maior a possibilidade do mal-entendido e, a fim de evita-lo, maior deve ser o esforço compreensivo.

Outro fator importante decorrente da hermenêutica de Schleiermacher é valorização do entendimento acerca da individualidade do autor do texto que se deseja interpretar, ao lado da interpretação literal das palavras e da busca pelo seu sentido contextual. O objetivo da hermenêutica não é julgar como falso ou verdadeiro o que está sendo dito, antes tem seu foco na individualidade do que está sendo dito enquanto pensamento particular de um indivíduo o qual está influenciado pelo local e pelo tempo de onde fala.

⁷ Khalmeyer-mertens (2013, p. 58) afirma sobre a Hermenêutica que “embora seu nome só tenha surgido na modernidade com a filologia de Johann Conrad Dannhauer (1603-1666), sua ideia já está presente desde a Idade Antiga, como se vê na abordagem do *logos hermeneutikós* feita por Aristóteles em seu *Sobre a interpretação (Peri hermenéias)*(...) viva na tradição cristã inaugurada por Orígenes, preservada por Agostinho de Hipona (354-430) e derivada nos estudos teológico-filosóficos dos medievais Isidoro de Sevilha (560-636) e Hugo de São Vítor (1096-1141).

⁸ Tais apontamentos estão mais bem estruturados na obra de Schleiermacher publicada postumamente (1928) e denominada de *Hermenêutica*, com a qual, inclusive, Droysen e Dilthey tiveram contato. A versão em português que tivemos acesso é de 2003, publicada pela editora Vozes e se encontra na Bibliografia.

Contudo, para que se chegue à gênese das ideias do autor do texto, faz-se necessário o estudo da cultura e, sobretudo, da linguagem local. Dessa maneira, a hermenêutica de Schleiermacher apresenta como um método de interpretação tanto de textos sagrados, quanto profanos, bem como um diálogo ou uma obra de arte, atividades cujo fundamento para interpretação pode ser encontrado na cultura e na linguagem.

Durante o século XIX foram efervescentes na Europa os debates na área que se pode definir como epistemologia das ciências humanas. Um aspecto importante de tais debates era a discussão das possibilidades da formulação de leis que pudessem ser eficazes no estudo dos fenômenos sociais. Nesse escopo, a hermenêutica foi fundamental tanto na tentativa construção de um método para as ciências humanas que a distinguisse das ciências naturais (*naturwissenschaften*), quanto na crítica das filosofias da História, sobretudo do idealismo hegeliano, surgindo a partir dessas reflexões as chamadas Teorias da História. Queremos, no entanto, destacar uma figura importante dentro do contexto da guinada da hermenêutica em direção aos estudos humanísticos (ou como ficaram conhecidos no círculo intelectual alemão: *Geisteswissenschaften* (ciências do espírito)): Johann Gustav Droysen (1808-1884).⁹

Alguns teóricos da chamada Escola Histórica, são responsáveis por ampliar a hermenêutica para o domínio da História, a qual ficou conhecida como “hermenêutica romântica”, devido à proximidade da Escola Histórica com o romantismo alemão (Hamlin, 1999). Droysen pertence a esse ambiente, entretanto, procurará uma alternativa ao método empático (*emfühlung*) típico do historicismo alemão, mas que também não desabe em um racionalismo normalista.

Assim, ele irá determinar o ato de *compreender* (*verstehen*) como método de interpretação dos produtos históricos, conforme afirma na obra intitulada *Historik*, termo que pode ser traduzido como Teoria da História¹⁰: “podemos agora nos permitir

⁹ Vale frisar que essa guinada da hermenêutica não é mérito somente da historiografia alemã. Segundo Bentivoglio (2007), em 1898 publicava-se em Paris a *Introduction aux études historiques* de Charles-Victor Langlois e Charles Seignobos, na qual verifica-se a presença decisiva de reflexões e técnicas hermenêuticas, e cuja herança será reforçada depois nos *Annales*, com a passagem de Marc Bloch e Lucien Febvre por Estrasburgo. Portanto, apesar de se considerar a importância das transformações dentro do historicismo alemão para o advento da hermenêutica como fator fundamental nas construções de teoria da história, não se deve negligenciar a essa ponte entre as produções epistemológicas alemãs e francesas.

¹⁰ Literalmente “*Historik*” soaria algo como “Histórica”, mas autores como Hans Gadamer, Heinhart Koselleck e Jörn Rüsen preferem traduzi-la como “Teoria da História” (SAMMER, 2013)

dizer que a essência do método histórico é compreender ao pesquisar, é a interpretação” (DROYSEN, 1977, p. 22)¹¹.

Diante do desafio, conforme foi dito no início da sessão, de estabelecer uma epistemologia do conhecimento histórico que não usurpasse da História o estatuto de sua validade científica, ou ainda, de sua objetividade, Droysen assume a tarefa de construir um método amparado na hermenêutica, pois para ele, definitivamente, o processo de produção do conhecimento histórico é de caráter interpretativo. Por outro lado, seus estudos sobre linguagem e narrativa o levaram a perceber que a própria narrativa já pressupõe uma atribuição de valor, segue daí, portanto, que não se pode negar a dimensão representativa ou apresentativa (*darstellung*) do conhecimento histórico. Contudo, Droysen não considera a representação não como a simples atividade subjetiva do historiador sobre o objeto e é nesse ensejo que o conceito de lembrança/memória (*einnerung*) será fundamental na constituição de um método historiográfico-hermenêutico.

Destarte, na hermenêutica droyseana, como método de produção do conhecimento histórico, não se encontra somente uma dimensão meramente especulativa, nem somente em uma dimensão representativa¹². Droysen nega a possibilidade de um conhecimento (ou captação de um sentido) imediato do objeto, isto significa a necessidade de intervenção da consciência na produção do conhecimento. Portanto, A História é possível como ação (e não somente como especulação), entretanto, é necessário que esta ação não parta da simples vontade ou decisão, antes, seja consequência de uma reflexão.

¹¹ Tradução livre para “Wir dürfen jetzt sagen, das Wessen der geschichtlicher Methode ist forschend zu verstehen, ist die Interpretation”

¹² A teoria da história droyseana se afasta, por um lado da fenomenologia de Hegel, a qual, devido à concepção teleológica e de totalidade, deixaria pouco espaço ou nenhum para a atividade do historiador como pesquisa, isto é para a História como ação; por outro lado se diferencia também do normativismo racionalista (iluminista) que, na verdade, ao desconsiderar os vínculos de sentido entre os tempos históricos, nega a própria história (ahistórico); e por fim, o seu foco no presente o diferencia dos seus contemporâneos historicistas que preferiam adotar uma postura retrospectiva, isto é, se desfazer do presente na tentativa de “recuperar” um passado com uma suposta identidade absoluta. Para Droysen, não é nem no começo, nem no fim que se encontra o âmago da História, mas no “meio”, no presente, como lugar privilegiado da história, onde a consciência, não tendo como voltar ao passado ou avançar para o futuro, recai sobre si mesma, fazendo um movimento circular. Desse círculo depende toda a hermenêutica.

Tal reflexão é o que representará a lembrança/memória (*einnerung*), que aqui não tem caráter passivo ou resignado, antes representa *força*¹³, movimento ou ação. Considerar essa força (fator da consciência humana que faz dela anômala e por isso também decisiva na formação do conhecimento histórico) representa o rompimento com qualquer possibilidade de cálculo, predição e por que não dizer, qualquer teleologia, desafiando, portanto o lugar de resignação o qual as filosofias da história a consciência humana.

Destarte, o presente se torna o ponto central do conhecimento histórico justamente porque é nele que se dá a lembrança como essa reflexão mediadora. A “força” é que dá a lembrança o caráter de anômala, imprevisível, sendo esta, portanto, jamais ingênua mas sim *culpada*. O sentido de culpa em Droysen é a participação (no presente) em eventos que pertencem cronologicamente ao passado; a lembrança culpada significa, portanto, lembrança como reflexão mediadora do conhecimento, como ação.

Ora, se a lembrança é reflexão mediadora, ela é também o local de participação do interprete, logo ganha o estatuto de consciência histórica, ou seja, consciência que dá sentido, a partir do presente, a um passado. E é essa atitude de “dar”, “conferir”, “atribuir” um sentido que faz da consciência, ao contrário de passiva ou inocente, culpada, ativa e criadora.

Dito de outra maneira, o presente reflete o passado, mas também o produz, numa relação em que o presente é o local onde o passado ganha um sentido através da lembrança, a qual, por sua vez, é consciência de como o passado condiciona e forma o presente. Devendo-se nunca esquecer de que “consciência” aqui não tem o sentido apenas de reconhecimento, mas também de elemento criador.

Assim, interpretar, em Droysen é uma consequência da lembrança, a qual, sendo uma consciência criadora, assume a função de mediadora do conhecimento, a saber, uma mediação entre o conteúdo de nosso eu e nós mesmos. É a lembrança como ação reflexiva e caráter mediador que confere objetividade à pesquisa histórica. Esse é

¹³ Não teríamos espaço para um aprofundamento aqui, mas vale frisar que Droysen, no diálogo com Hegel, apropria-se do conceito de *força* como sendo o elemento anômalo, surpreendente, que faz com que a história não seja um movimento mecânico, ou ainda, não seja simplesmente a expressão mecânica de fenômenos imutáveis. Dito de outra maneira, a força é o que faz com que se saiba que os fenômenos que aconteceram de uma determinada maneira, poderiam ter acontecido de outra, isto é, os agentes poderiam ter agido de outra maneira (GADAMER, 1998).

um dos vários pontos que torna a teoria da história de Droysen não só atual como desafiadora, pois ao mesmo tempo em que ela questiona qualquer concepção resignada, teleológica da história, renuncia também a qualquer uma que seja exclusivamente voluntarista ou fundamentado na decisão.

São as anomalias que movimentam o mundo histórico, portanto é sobre a compreensão delas que se debruça método histórico. Através da observação dessas anomalias, o historiador chega a um geral, o qual, por sua vez, não será fixo ou imutável; bem como deverá aplicar o método, a partir dos fenômenos, a uma análise do ser, “mas este ser não deve ser considerado um substrato material de atribuições invariáveis”¹⁴ (DROYSEN, 1977, p. 21), uma vez que tais manifestações do espírito se dão no *mundo ético*.

Em Droysen, a compreensão se dá no ato da lembrança do que é o homem diante da sua identificação com outro, por isso, a possibilidade dessa compreensão se dá na medida em que o pesquisador comungue das mesmas *categorias éticas e intelectuais*¹⁵ que os observados e que essas categorias tenham sido expressas.

É por isso que para ele a ética é o verdadeiro método histórico, e seu objeto é, pois, o *mundo ético/moral*, o qual é essencialmente (*wesentlich*) um constante devir (*stetes Werden*), justamente porque representa o conjunto sempre em constante oscilação das *forças éticas*¹⁶, as quais, por sua vez, são responsáveis por alterar as relações sociais.

É esse fator ético em constante movimento, que faz com que a pesquisa, em Droysen, seja sempre limitada e incompleta, a saber, porque o pesquisador (e a compreensão) encontra sua limitação ao lidar com o outro. O pesquisador jamais chegará a uma totalidade absoluta, mas pode compreender aquilo que já é compreensível em si, devido à comunhão do mundo ético. Droysen (1977, p. 30) é definitivo:

¹⁴ Tradução livre para “(...)aber dies Wesen ist nicht ein stoffliches Substrat mit unveränderlichen Attributionen”.

¹⁵ “(...)ethischen und intellektuellen Kategorien” (DROYSEN, 1977, p. 22)

¹⁶ No texto de Droysen se encontram os termos (e derivados de) “*ethischen*” e “*sittlichen*”, os quais, traduzidos livremente, parecem carregar tanto o significado de “ética” como o de “moral”, entretanto, alguns autores preferem *sittlichen* por ética, como é o caso de Sammer (2013 p. 176) a qual traduz, por exemplo, a expressão “*kosmos der sittlichen Welt*” por “cosmos do mundo ético”, bem como “*sittliche mächte*” como forças éticas. Adotaremos essa tradução.

Não é o mistério final que é captado pelo nosso método, também não é o caminho para ele, também não é a entrada do templo. Não entendemos a totalidade absoluta, a finalidade das finalidades, mas compreendemos aquilo de sua expressão que já é compreensível em nós(...)¹⁷

As palavras de Caldas (2006, p. 102) sobre a hermenêutica droyseana são emblemáticas:

(...) a compreensão é sempre trágica, sempre insuficiente e parcial(...) ficam [porém] vetados tanto o empirismo tosco, que confunde de cara a parte com o todo, e vê a unidade estudada como algo que tem sentido em si, bem como a normatividade, que vê em preceitos exemplares a base para o pensamento histórico.

A hermenêutica e a história, apesar de permanecerem diferentes enquanto disciplina, são complementares, uma vez que a primeira confere sustentação epistemológica e ferramental metodológico para a segunda, ou nas palavras de Bentivoglio (2007, p. 77):

Ao dirigirem seu olhar para o passado, os historiadores se deparam com documentos, retornando à questão dos sentidos e dos significados das palavras, da relação entre textos e contextos, defrontando-os com a linguagem. Eis a importância da hermenêutica para a história(...).

Voltando a Max Weber, percebemos que este leva o foco da compreensão para o eixo social dos *valores* e dos *sentidos*. Ao estudar a ação humana, Weber percebe que os indivíduos, na sua singularidade, partilham valores e significados, e que esses sentidos ora se reforçam mutuamente, ora serão contraditórios devido à pluralidade do mundo histórico. Portanto, em Weber, compreender está ligado à captação de sentido da atividade humana sempre no conjunto de outras ações (conexões de sentido), a partir de um método específico que estabelece a tipificação ideal dessas ações, conforme veremos.

O foco da operação compreensiva de Max Weber é a ação humana carregada de sentido, os quais, por sua vez são sempre flutuantes e históricos, não inflexíveis e universais. Destarte, cabe ao cientista social interpretar os sentidos que os indivíduos atribuem às suas ações.

¹⁷ Tradução livre para: “Nicht das letzte Geheimnis erschliesst unsere Methode, wenn auch einen Weg dazu, wenn auch den Eingang zum Tempel. Nicht die absolut Totalität, den Zweck der Zwecke erfassen wir, aber in einer ihrer Äusserungen, in der uns verständlichen, verstehen wir sie.”.

Contudo, interpretar para Max Weber também encerra o ato do explicar. O método weberiano se propõe a explicar a realidade social, e para isso há que se estabelecer na pesquisa esquemas causais de sentido a fim de analisar os efeitos das ações de indivíduos sobre outros indivíduos ou grupos. Destarte, Weber procurou constituir um método que possuísse um quadro conceitual capaz de encerrar o conjunto das ações humanas sem prescindir de considerar sua historicidade, unindo o compreender (*verstehen*) com o explicar (*erklären*).

Marc Bloch também defende a possibilidade da explicação na história (com efeito, aquela como finalidade desta), embora rejeite formas *apriori* de explicação causal, isto é, considerações abstrativas não submetidas à empiria, ou ainda, deduções não históricas. Ele estabelece que uma hipótese de maneira nenhuma possa ser considerada previamente como evidente, antes, “é preciso prova-la” (p. 159). E conclui:

Seja na presença de um fenômeno do mundo físico ou de um fato social, as reações humanas nada têm de um movimento de relojoaria, sempre engrenando no mesmo sentido (...) Não nos enganemos: o erro não está, em semelhante caso na própria explicação: reside inteiramente no apriorismo (BLOCH, 2001, p. 158, 159)

Em Bloch a compreensão também está “na ordem do dia” da análise do historiador. Ele afirma que a palavra “compreender”, “domina e ilumina” os estudos históricos. Enxergamos, portanto, esse ponto de convergência entre Weber e Bloch: defesa da utilidade e da necessidade da abstração, isto é, do estabelecimento de categorias e conceitos, para a construção do conhecimento histórico sendo, entretanto, imprescindível ao historiador a consciência da necessidade de adequá-los à realidade empírica e não o inverso. É com maestral didática que Bloch afirma:

Por que temer as palavras? Nenhuma ciência seria capaz de prescindir da abstração. Tampouco, aliás, da imaginação (...) Um nome abstrato jamais representa senão um rótulo de classificação. Tudo que se tem direito de exigir dele é que agrupe os fatos segundo uma ordem útil para seu conhecimento. Apenas as classificações arbitrárias são funestas. Cabe ao historiador experimentar incessantemente as suas palavras para revisá-las, se for o caso, e, sobretudo, flexibilizá-las. Aliás, elas são necessariamente de natureza bastante variável (BLOCH, 2011, p. 130).

Em outras palavras, a explicação causal é um complemento lógico e imprescindível à análise compreensiva, de modo que, depois de captar os sentidos das ações, importa explicar as relações de sentido entre elas, isto é, evidenciar o efeito que uma ação produz sobre outra, e esta outra sobre uma terceira e assim por diante. Este

efeito ora será de reforço, ora será de negação, uma vez que, os indivíduos possuem *valores e fins* distintos que os movem.

Assim, Weber defende o que chama de *tipo ideal (idealtypus)* como uma ferramenta conceitual que permite ao pesquisador aproximar ou afastar dela a realidade e assim estabelecer esquemas causais. A comparação de um fenômeno com seu tipo ideal pode evidenciar as causas externas que atuam sobre o mesmo. Tal ferramenta é chamada “ideal” justamente por ser abstrativo, por não refletir a realidade em si, porém, apesar de o tipo ideal de fato não corresponder à realidade, ele possibilita sua compreensão. É adotado ou construído preliminarmente a partir de uma escolha racional do pesquisador e, como veremos posteriormente, para Weber, a objetividade da pesquisa se dá não pela não intervenção da subjetividade do pesquisador no processo de investigação, mas porque essa intervenção permanece nesta escolha do tipo ideal e daí em diante, os resultados da comparação dos dados com o tipo ideal não teriam a influência dessa subjetividade.

O dizer de Marc Bloch: “*Robespierristas, antirrobepierristas, nós vos imploramos: por piedade, dizei-nos simplesmente quem foi Robespierre*” (BLOCH, 2001, pg. 126) nos remete ao fato de que a possibilidade da construção de um conhecimento objetivo perpassa também pela questão axiológica, isto é, a questão dos valores intrínsecos ao pesquisador. Tal questão pode ser ilustrada pelo seguinte questionamento: é possível que se construa um conhecimento histórico objetivo diante da subjetividade inerente ao pesquisador?

Diante do debate acerca das possibilidades uma *neutralidade axiológica (wertfreiheit)*, Weber propõe, baseado em Heinrich Rickert (1863-1936) a separação rigorosa entre juízo de fato e juízo de valor. De maneira sintética, o juízo de fato corresponderia ao conhecimento objetivo e o juízo de valor ao conhecimento valorativo, isto é, perpassado pelos valores e conseqüentemente pelos julgamentos do pesquisador. Qualquer atividade humana, inclusive a de pesquisa perpassa por uma relação aos valores, da qual não pode prescindir, porque o pesquisador e a própria pesquisa também são históricos. Por outro lado, o juízo de valor seria o ato (irracional) da apreciação deliberadamente tendenciosa na pesquisa.

Dessa maneira, o sentido de neutralidade em Weber, não corresponde à ausência dos valores, ou da subjetividade em todo o processo da pesquisa. De modo contrário, para ele “os valores aparecem como critério de escolha para estabelecer a área da pesquisa e sua direção”, entretanto esta premissa não compromete a objetividade da pesquisa, uma vez que a determinação das causas é que tratará da explicação dos fenômenos, em outras palavras, apesar de o ponto de partida da pesquisa ser *extracientífico*, isto é, condicionado axiologicamente, para Max Weber, a *causalidade* constitui um meio de controle da subjetividade na pesquisa:

No campo interno dessas premissas de valor, é possível proceder à determinação da relação empiricamente válida, individualizar a relação causal que garante a objetividade da pesquisa. O condicionamento cultural, os valores como premissas, não impede que a Ciência Social tenha seu próprio critério de explicação. A relação entre fatos pode ser determinada a partir da experiência, objetivamente, independente de assumir tal ou qual premissa de valor no âmbito interno da pesquisa. (TRAGTENBERG, 1974, p. 138,139).

A discussão sobre a possibilidade de uma ciência social e/ou histórica dotada de objetividade, não obstante a existência dos valores que também atingem ao pesquisador envolve diretamente a questão da ética na pesquisa. Segundo Marc Bloch (2001), no capítulo IV, onde trata da análise histórica, o historiador não deve julgar, isto é, estabelecer “heróis” e “malditos” na História. Segundo ele, não se pode permitir que “o quadro da honra prevaleça sobre a caderneta de anotações” (p. 126). Segundo Le Goff (2001, p. 29):

Marc Bloch detesta os historiadores que julgam em lugar de compreender, não deixa por isso de enraizar mais profundamente a história na verdade e na moral. A ciência histórica se consoma na ética. A história deve ser verdade; o historiador se realiza como moralista, como justo.

Uma vez partindo dos questionamentos do historiador, influenciado por inúmeras subjetividades correlatas ao seu período histórico, a pesquisa sofrerá a influência de sua subjetividade, e não é por outro motivo que a História é filha de seu tempo. Entretanto, ao defender o ofício do historiador, no final de sua vida e em uma cela, Bloch ensina que apesar de o historiador ter “paixões”, deve compreender ao invés de julgar.

No não terminado capítulo V, Marc Bloch (2001), trabalha a diferenciação entre *condições* e *causas*. Para ele é inútil qualquer tentativa de exclusão da explicação causal, uma vez que o estabelecimento de relações de causa e efeito constitui “uma

necessidade instintiva de nosso entendimento” (p. 155). Entretanto, a distinção entre aquilo que é causa e o que é condição dependerá do objetivo da pesquisa e da subjetividade do pesquisador. Em outras palavras, a depender do ângulo de visão em que aquela enxerga o objeto e da escolha do foco dentre as variantes causais:

A realidade nos apresenta uma quantidade quase infinita de linhas de força, todas convergindo para o mesmo fenômeno. A escolha que fazemos entre elas pode muito bem se fundar em características, na prática, bastante dignas de atenção; não deixa de se tratar sempre de uma escolha(...) Isso é admitir, de boa fé, a subordinação da perspectiva ao ângulo próprio da investigação. (p. 156, 157)

No escopo da busca pelo “por que”, admitir a ação da *escolha* diante da multiplicidade das *linhas de força* que convergem para o mesmo fenômeno, pode resguardar a pesquisa de julgar, dando lugar ao compreender:

Tomemos cuidado, aliás; a superstição da causa única, em história, não raro é apenas a forma insidiosa de busca pelo responsável: por conseguinte, **juízo de valor**. ‘De quem é a culpa ou mérito?’, diz o juiz. O cientista contenta-se em perguntar ‘por que?’ e **aceita que a resposta não seja simples**. (p. 157) [grifo nosso].

Entretanto, queremos chamar a atenção para a concepção droyseana, que nos parece extremamente sensata (apontando mais uma vez a atualidade desse autor). Droysen nega a objetividade da História nos moldes de Leopold Von Ranke (1795-1886), que defendia que o historiador deveria prescindir de seus valores éticos e morais no momento da produção historiográfica, isto é, ele cria na neutralidade axiológica total como princípio da objetividade científica na História¹⁸. Ao criticar a pretensa imparcialidade do historiador que se pretende erudito e imparcial, Droysen (apud Caldas, 2006) afirma:

(...)chegamos à condição mais infeliz de considerar primoroso o fato de não se ter qualquer perspectiva, mas sim de se ver as coisas através da perspectiva panorâmica. (...)Eu considero este modo de uma objetividade eunuca(...) Eu não quero mais do que deixar à mostra a verdade relativa de meu ponto de vista; mas também que não desejo menos do que isso. Quero mostrar como minha pátria, minhas convicções religiosas e políticas e meu tempo me permitiram tê-lo. O historiador precisa ter a coragem de admitir tais limitações(...) A imparcialidade objetiva, como Wachsmuth recomenda em sua teoria da história, é desumana. Humano é, na verdade, ser parcial.

¹⁸ Apesar de Ranke defender a neutralidade absoluta do historiador como condição para a cientificidade da História, ele compunha o quadro dos historicistas alemães, os quais não adotavam os mesmos métodos dos positivistas, ao contrário, os historicistas fundamentavam suas análises no individual, descartando processos regulares advindos das ciências naturais. Seus apontamentos estão melhor definidos na obra *Uma História dos Povos Germânicos* de 1824.

Em síntese, pretendemos construir uma pesquisa sem resumir os fenômenos históricos (e humanos) à simples esquemas causais frios que encerrem uma pretensa totalidade, por outro lado, não temos a pretensão ingênua de construir um conhecimento histórico desumano, isto é, sob a égide de uma pretensa objetividade que faz do historiador um neutro vazio. É possível se produzir história através de métodos racionalmente constituídos, que deem conta da explicação de realidades históricas, porém vistas de um ponto, parciais, incompletas, mas necessárias.

Queremos encerrar esta parte com uma passagem da obra magistral do alemão Reinhart Koselleck, *Futuro Passado* (2006, p. 163):

Encontramo-nos, portanto, diante de um impasse. Todo conhecimento histórico é condicionado pelo ponto de vista e, por isso, relativo. Mas, a partir dessa constatação, a história se deixa apropriar de maneira crítica, por meio de um ato de compreensão, o que conduz à formulação de declarações verdadeiras sobre ela. Formulando de modo mais agudo: parcialidade e objetividade excluem-se mutuamente, mas remetem uma a outra ao longo do desenvolvimento da tarefa histórica.

1 VISÕES DA SECULARIZAÇÃO E DO DESENCANTAMENTO: CONDIÇÕES DE CRENÇA NA ATUAL FASE DA MODERNIDADE

Propor uma definição para o que seja modernidade não é uma tarefa fácil. A despeito de um marco temporal e factual que data fins do século XVIII com o desenvolvimento do capitalismo mercantil e o alvorecer do pensamento científico, estabelecer um significado preciso para a modernidade têm sido a tarefa sob a qual inúmeros pensadores ao longo do século XX e (mais este início de século) têm se debruçado, e este ainda continua a ser um ponto para o qual convergem perspectivas distintas difundidas pelas diferentes áreas do conhecimento humano.

A clássica definição de Max Weber concebe a modernidade como um conjunto de processos de racionalização que aconteceram no Ocidente desde fins do século XVIII e que aumentaram a eficácia das estruturas sociais. A incorporação incessante da ciência e da técnica no processo produtivo, bem como a gestão racional da empresa são características marcantes do alvorecer da modernidade no âmbito econômico.

No âmbito político, a máquina estatal moderna empreende uma *dominação legal*, marcada pelo monopólio da força e pelo desenvolvimento da burocracia. Cabe lembrar que a burocracia em Weber não possuía nenhuma conotação negativa, antes, marca a maturação política (no âmbito da razão) do Estado. Em outras palavras:

A racionalização social é vista por Weber como especificação da economia capitalista, e do Estado moderno, cujo núcleo organizador é o aparelho do Estado(...) a empresa capitalista racionaliza a utilização técnica do saber científico, a força de trabalho, os investimentos, a contabilidade e a gestão; o aparelho de Estado racionaliza a organização burocrática da administração, o poder judiciário, a força militar e o sistema fiscal. O direito formal moderno ocupa, segundo Weber, um lugar importante na organização e na mútua relação desses subsistemas da sociedade. (ARAÚJO, 1996, p. 118)

No âmbito cultural, Weber enxerga uma “gradativa diferenciação e formalização” das esferas culturais de valor como consequência da **racionalização das tradicionais imagens de mundo religiosas** “que mantinham fundidos os elementos cognitivos, morais e expressivos da cultura”. Em outras palavras, ele postula a *autonomia das esferas axiais*, cuja distinção só foi possível na modernidade, em que cada uma passou a ter uma lógica interna própria. Como exemplo disso tem-se a diferenciação entre a esfera da religião e da ciência:

Uma marca característica da cultura moderna é a constituição de domínios do saber guiados por princípios auto referenciais (...) a ciência moderna permite o crescimento do saber empírico e da capacidade de tecer prognósticos (...) **Cada acréscimo de racionalidade científica é acompanhado de um deslocamento da religião do domínio racional para o irracional(...)** a religião fonece sentido à vida, dando respostas às questões vitais da existência humana, mas não se trata de um saber positivo. A ciência, ao contrário, cumpre esta última tarefa, à custa, porém, de um esvaziamento do sentido profundo do mundo. (ARAÚJO, 1996, P. 119) (grifo nosso).

A Modernidade é herdeira do Iluminismo. Entre estas heranças estão as noções de democracia, liberdades individuais, direitos civis e separação entre igreja e Estado. Desde o Iluminismo percebe-se um movimento na direção da substituição da Escatologia (aporte transcendental) pela Filosofia da História.

Consequência disso é que a modernidade é marcada pelo desenvolvimento de explicações totalizantes do social, que propunham um diagnóstico e também uma previsão para História humana. No século XIX, diversas narrativas dentro do campo da filosofia da história ganharam corpo, tais como o positivismo e o hegelianismo e o próprio marxismo. É importante ressaltar que a despeito das divergências interpretativas de cada uma dessas correntes, elas partilhavam a crença teleológica no progresso da humanidade e conseqüente construção de uma sociedade livre de condicionamentos religiosos, da qual os avanços da ciência e da técnica eram indicativos.

A História parecia apontar para um progresso inelutável sob os auspícios da razão humana, representada, sobretudo pela ciência e pela técnica. Nesse sentido, a humanidade estaria destinada a autonomia total a partir do domínio progressivo da natureza, o que propiciaria também o avanço da tecnologia a níveis cada vez mais surpreendentes, o avanço da medicina e a otimização total da máquina estatal, através de uma pragmática organizacional racional representado pela burocracia, conforme já dissemos.

Sergio Paulo Rouanet (1993) afirma que, no âmbito filosófico, a Modernidade caracteriza-se pelo erigir da razão iluminista *versus* uma metafísica considerada obscurantista. Ele situa a Modernidade, nesse âmbito, como consequência do projeto iluminista de emancipação do ser humano através da razão, projeto este proclamado por Kant com o seu *sapere aude*, ou ouse saber, isto é, a celebração da “capacidade de pensar por si mesmo”. A combinação de todos esses fatores levaria a uma sociedade harmoniosa e justa, feita pelo homem e para ele, e calcada na

materialidade, isto é, desfeita de a priori transcendente e, portanto, ausente de um ordenamento social a partir do divino.

Reinhart Koselleck (2006) ampara-se nas suas formulações acerca de “experiência” e “expectativa” para compreender a modernidade no sentido de um distanciamento progressivo entre essas categorias, distanciamento este engendrado pela ciência e pela técnica. Para ele, até meados do século XVII, “o futuro permanecia atrelado ao passado” (p. 315).

Ele defende que até meados do século XVII, a escatologia cristã mantinha o passado atrelado ao futuro de maneira simbolicamente harmoniosa, sendo a partir do século XVIII observada uma ruptura, fundamentalmente representada pelo conceito de “progresso” como a “diferença temporal progressiva entre experiência e expectativa” (p. 321).

Dito de outro modo, na modernidade, com seus horizontes de expectativas apoiadas num substrato de sentido imanente, não haveria mais um fio condutor contínuo que ligasse passado, presente e futuro; ao contrário, à medida que se persegue o progresso (como realização das expectativas cristãs dentro da própria história) “o fosso entre o passado e o futuro aumenta” (p. 322).

1.1 SECULARIZAÇÃO E DESENCANTAMENTO

O conceito de secularização tem sido fundamental para o entendimento das condições impostas à religião pela modernidade. Ficou conhecida a clássica visão weberiana da secularização como um processo pelo qual a relação entre religião e as demais esferas da vida social vão se afrouxando progressivamente.

Para Max Weber a modernidade representa a progressiva racionalização das ordens sociais no Ocidente, esse processo acabaria por gerar o que ele chama de *autonomia das esferas axiais*, isto é, o processo de autonomização das matrizes de sentido na sociedade, tais como a política, a economia, a estética em relação umas às outras e **em especial à religiosa**.

Isso significa que a modernidade implicou também na racionalização das estruturas de pensamento e, logo, do sentir e do agir religioso, os quais, como consequência disso, gradativamente foram esvaziando-se das concepções mágicas ou

encantadas de mundo. Tal racionalização foi substancializada pelo avanço do conhecimento científico e conseqüente domínio progressivo da natureza. Esse domínio racional da natureza foi desmistificando os fenômenos naturais à medida que os mistérios da natureza, atribuídos à seres espirituais, foram sendo elucidados pelas ciências.

A conseqüência direta desse processo seria que as ordens e sociais, na modernidade, não precisam mais de nenhuma legitimidade de cunho transcendental uma vez que são regidos pela razão. A tal processo, Max Weber denominou de desencantamento ou desmagificação do mundo (*Entzauberung der Welt*), o qual, na *ética protestante e o espírito do capitalismo*, é definido como sendo especificamente a incidência da racionalidade sobre as *imagens religiosas de mundo*, o que as tornou mais *sistematizadas e abstratas*, culminando no desenvolvimento de formas religiosas modernas, das quais o calvinismo puritano representa um marco decisivo de consolidação.

Em suma, o desencantamento em Weber redefine o lugar da religião na modernidade, de modo que “o sagrado estaria sendo banido rumo a esferas privadas da sociedade e substituído, na estruturação deste mundo, pela racionalidade técnica”. Dessa maneira, a racionalização deslocou a religião do seu eixo de principal irradiadora e mediadora de sentidos, e, conseqüente ser relegou-a à esfera do privado. Tal diagnóstico, segundo Camurça (2003, p. 55) foi consolidado no pensamento contemporâneo.

O sociólogo brasileiro Antônio Pierucci (2005), conhecido por ser um estudioso da obra de Max Weber, chamou a atenção para as diferenças entre os conceitos de secularização e desencantamento, asseverando que os termos aparecem de forma diversa e com significado diferente na obra de Weber, sendo a secularização o processo de retraimento gradativo do poder da religião no espaço público, em especial na esfera jurídica, e desencantamento a eliminação da magia como meio de salvação, mediante a racionalização da própria imaginação religiosa.

1.1.1 DESENCANTAMENTO COMO INDIVIDUALIZAÇÃO E INTERIORIZAÇÃO DA CRENÇA

A modernidade é marcada pela ascensão do *individualismo*, tal processo pode ser lido como sinal da crise do sistema feudal e uma resposta à noção de homem promulgada durante o período medieval:

(...) a época moderna fez surgir uma nova e decisiva forma de individualismo, no qual se erigiu uma nova concepção do sujeito individual e sua identidade, isto não significa que nos tempos pré-modernos as pessoas não eram indivíduos, mas que a individualidade era tanto vivida quanto conceitualizada de forma diferente(...) **a emergência de noções de individualidade, no sentido moderno, pode ser relacionada ao colapso da ordem social, econômica e religiosa medieval. No movimento geral contra o feudalismo houve uma nova ênfase na existência pessoal do homem**, acima e além de seu lugar e sua função numa rígida sociedade hierárquica (HALL, 2011, p. 18, 19) [grifo nosso].

Taylor (2010 p. 634) define o desencantamento não como solapamento das explicações de cunho mágico-religiosas ou esvaziamento do encanto de dentro da religião, mas como a transferência do encanto que antes estava no mundo exterior para o âmbito da psique (onde pode ser dominado pela ciência e pela técnica), de modo que:

Podemos até dizer que as profundezas que antes eram localizadas no cosmo, no mundo encantado, agora são mais prontamente situadas dentro. Onde antes as pessoas falaram de possessão por espíritos malignos, nós pensamos em doença mental. Ou, por outra, o rico simbolismo do mundo encantado é localizado por Freud nas profundezas da psique.

Este desencantamento está, portanto, intimamente ligado ao processo de **individualização da crença**, pois, uma vez que o encanto é trazido do meio externo para o interno, o olha do homem volta-se para dentro, para si, processo o qual foi definitivamente estabelecido posteriormente com o Protestantismo:

O impulso para uma nova forma de vida religiosa, mais pessoal, mais comprometida, mais cristocêntrica; uma vida religiosa que substituirá em grande medida as formas mais antigas, centradas no ritual coletivo; ademais, o impulso de liberar essa mudança para qualquer pessoa, não só para certas elites religiosas; **tudo isso não só potencializa o desencantamento** e a nova disciplina do autocontrole, mas acaba por **tornar as compreensões holísticas mais antigas da sociedade cada vez menos críveis, no final até praticamente incompreensíveis.** (TAYLOR, 2010 p. 635) [grifo nosso].

Não à toa Danielle Hervieu-Léger (2008, p. 42) consegue observar traços de um panorama religioso ocidental que definem uma *modernidade religiosa*, a qual organiza-se a partir de uma “tendência geral à individualização e à subjetividade das

crenças religiosas”. Isto evidencia um processo **intensificação progressiva do individualismo**, que marca a modernidade.

Esse quadro irá gerar, segundo ela, um panorama onde as *crenças*, isto é, aquele aspecto da religiosidade que se caracteriza por ser mais pessoal, subjetivo e marginal (em relação à religião institucional e seu dogmatismo mais rígido) se desenvolve, à medida que a religião formal na forma das instituições perde seu poder de regulamentação do crer.

Nesse sentido, Hervieu-leger (2008, p. 51) consegue definir uma tendência que pode ser vista como afinada à exacerbação do individualismo, qual seja, a tendência que aponta para esse campo das crenças, por um lado alheias em determinados graus à institucionalidade da religião formal e por outro, sempre fluidas, dinâmicas em constante transformação. Apesar disso, ela afirma tal panorama como alternativo e coexistente à religião institucional a qual ainda preserva sua capacidade estabelecer identidades sociais:

Isso não significa tampouco que esse duplo processo de individualização da crença e da autonomização comunitária faça desaparecer pura e simplesmente a realidade das identificações confessionais. Seria um erro considerável deduzir disso que as instituições religiosas tenham perdido, ou estejam em vias de perder, toda capacidade de contribuir na formação de identidades sociais.

Destarte, queremos concordar com Taylor, que entende o desencantamento muito mais como mudança do que como algum declínio do estatuto religioso na modernidade:

Isso tem sido parte do movimento de uma vida religiosa para outra, muito antes de começar a ser (erroneamente) visto como uma faceta do declínio da religião de modo geral. **Uma vez posta de lado a ilusão que identifica religião com encantamento, o que temos de reter de todo esse movimento é uma certa tendência de transformação na própria vida religiosa.** Fizemos o movimento de uma era em que a vida religiosa era mais “encorpada”, em que a presença do sagrado podia ser concretizada no ritual ou então vista, sentida, tocada, em que se posia caminhar em direção a ela (na peregrinação), para uma que está mais “dentro da mente”, em que o vínculo com Deus passa mais pelo nosso endosso a interpretações controversas – por exemplo, a nossa identidade política como definida em termos religiosos ou a Deus como autoridade e fonte de moral que dá sustentação à nossa vida ética. (TAYLOR, 2010 p. 650). [grifo nosso].

1.1.2 SECULARIZAÇÃO COMO NOVAS CONDIÇÕES DE CRENÇA

As formulações de Charles Taylor nos parecem eficazes na tarefa de traçar um diagnóstico mais preciso acerca da secularização, a qual, para ele, está ligada não ao fim da religião, ou das *estruturas transcendentais*, mas sim **novas condições de crença** diante de uma nova compreensão de sociedade.

Sua argumentação parte de que a modernidade instaurou uma nova ordem moral de cunho imanente, a qual se desenvolveu paralelamente e graças ao domínio progressivo estabelecido pelo ser humano em relação à natureza. Segundo Taylor, a modernidade representa o olhar a partir de si mesmo:

Parte da nossa história parece residir, por assim dizer, no crescente interesse pela natureza por si só, não simplesmente como uma manifestação de Deus(...) as pessoas começaram a se interessar pela natureza, pela vida ao seu redor, ‘pelas coisas em si’ e não apenas em referência a Deus” (TAYLOR, 2010, p. 177).

Para ele, o interesse na natureza como autônoma está ligada a duas razões: a primeira refere-se a um novo tipo de devoção que compreende Deus como o criador de *cosmos* ordenado constituído por micro ordens permanentes (sendo o próprio ser humano uma delas), como depois definiu René Descartes (1596-1650)¹⁹; a segunda refere-se a “uma nova virada evangélica que visa colocar Cristo entre as pessoas”(TAYLOR, 2010, p. 122).

Embora a espiritualidade monástica da alta Idade Média tendesse a focalizar o claustro como o lugar de uma vida monástica que mais se aproximava da *vita apostólica*, conduzida por minorias afastadas do mundo, percebemos mobilizações de pessoas leigas no final do século XII clamando por um novo modo de existência apostólica **dentro do mundo e, na verdade, pelo mundo**. Isto é, a nova vida envolveria sair e pregar para o mundo. (TAYLOR, 2010, p. 120) [grifo nosso].

Sabe-se que o Protestantismo estabeleceu definitivamente este novo modelo de experimentar a fé e a piedade cristã, o qual não precisa recorrer a uma fuga monástica do mundo, antes, dá-se nele mesmo. O *ascetismo intramundano* em Max Weber é essa maneira moderna de experimentar a fé que legitima um novo ethos religioso através do conceito de *vocação*, de maneira que a devoção e a piedade são demonstradas na labuta diária e na vida modesta. Esse tipo de religiosidade em si já enfatiza a responsabilidade individual do sujeito:

¹⁹ Segundo Descartes, Deus se constituía como um “Primeiro Movimentador de toda a criação”, de modo que daí em diante todo o mundo material poderia ser explicado em termos materiais e mecânicos; e a partir da redução dessa matéria ao seu elemento constituinte mínimo, o qual constituiria o seu núcleo fundamental e irredutível (HALL, 2011, p. 19).

O individualismo como ele emerge do processo da Reforma, é, antes de tudo, o da responsabilidade. Tenho de aderir, por meio de um compromisso pessoal, a Deus, a Cristo, à Igreja(...) esse primeiro individualismo evolui através do individualismo do autoexame e, em seguida, do autodesenvolvimento, para chegar, no final, ao da autenticidade. E ao longo do caminho ele naturalmente gera um indivíduo instrumental, que está implícito na ideia de que a sociedade está aí para o bem dos indivíduos. (TAYLOR, 2010, p. 635).

Com efeito, essa emergência de um novo modo de vida religioso, conforme vimos, calcado no individualismo; somado ao contexto de uma valorização da fé vivida dentro do mundo, no cotidiano não previamente sagrado, está na gênese de uma nova perspectiva de que marca a modernidade: o olhar a partir de si, ou em termos mais abrangentes, o olhar teleológico para história a partir do humano (social).

Isso significa duas coisas: a primeira é que a partir de então as ordens sociais não necessitarão de uma legitimação transcendental e a segunda é que isso aponta para a emergência da agência humana (ou o protagonismo da ação humana) na construção do social, de modo que:

Não se trata mais de uma questão de admirar uma ordem normativa, na qual Deus se revelou através de sinais e símbolos. Em vez disso, devemos habitá-la como agentes da razão instrumental, operando o sistema efetivamente a fim de promover os propósitos de Deus, pois é por meio desses propósitos, e não através de sinais, que Deus se revela em seu mundo” (TAYLOR, 2010 p. 126).

Reinhart Koselleck (2010, p. 176) percebe que a secularização configura-se como um imanentização das perspectivas escatológicas cristãs, de modo que ele consegue traçar um paralelo entre a *abreviação dos dias*²⁰ e *aceleração do tempo* promovida pelos avanços tecnológicos:²¹

O que distingue a abreviação do tempo no horizonte escatológico do Juízo Final e a aceleração do tempo no horizonte do progresso? Por um lado, Deus não é mais o senhor da ação: agora o homem provoca os progressos. Trata-se de uma substituição quase imperceptível do sujeito. Por outro, já não é mais o próprio tempo que é privado de sua regularidade e, assim, abreviado; agora, o homem

²⁰ Na escatologia cristã existe a crença de que os dias que antecederem o final dos tempos seriam abreviados por Deus para que os eleitos pudessem ser salvos. Segundo o relato bíblico, Jesus estava no Monte das Oliveiras, quando proferiu “*Porque haverá então grande tribulação, como nunca houve desde o princípio do mundo até agora, nem jamais haverá. Se aqueles dias não fossem abreviados, ninguém sobreviveria; mas, por causa dos eleitos, aqueles dias serão abreviados*” (BÍBLIA, 2009).

²¹ Na verdade, Koselleck explica que não é o tempo natural que se acelera, mas os processos da vida urbana que se tornam mais rápidos e dinâmicos dando a impressão de que o progresso chega cada vez mais rápido. A aceleração do tempo, portanto, na verdade corresponde à lógica da expectativa do progresso.

passa a servir-se do tempo natural invariável para, para medir cronologicamente os progressos que ele provoca.

Isso significa dizer também que, na modernidade, observa-se um protagonismo do elemento humano e uma valorização da “ação construtiva”, conforme define Charles Taylor (2010, p. 636):

A ideia moderna de ordem, então, situa-nos profunda e compreensivelmente no tempo secular. Porém, como vimos acima, enquanto as ordens cósmicas eram concebidas como ordens que se mantinham por si mesmas, presume-se que a nova ordem social seja estabelecida pela ação humana. Ela oferece um projeto para a ação construtiva, mais do que uma matriz para forças propositadas já presentes na natureza. O novo contexto premia a ação construtiva, a postura instrumental em relação ao mundo, que as novas disciplinas já inculcaram.

Segue, portanto, que a modernidade opera uma transição do horizonte de expectativa do “além para o aquém”. Isto se dá particularmente em dois eixos: por um lado, esse movimento é observado dentro da própria religião em que:

(...) o fato de as expectativas escatológicas cristãs não serem mais localizadas no além mostra uma tarefa contínua da modernidade. **A religião cristã deve se realizar, moral e eticamente, neste mundo.** Da escatologia, que antigamente pregava o fim da história do mundo, passa-se ao progresso, que deve ajudar a realizar no mundo os postulados cristãos até a liberdade vindoura (KOSELLECK, 2010, p. 170) [grifo nosso].

Por outro lado, essas escatologias saem do domínio do transcendente para estarem na gênese das utopias secularistas modernas, os quais excluindo o aporte místico continuam sendo uma herança do horizonte de expectativas cristão, agora secularizado:

(...) a maneira que a Modernidade encontrou para pensar a história continuou dentro da visão religiosa da qual ela se afastou para conquistar sua autonomia. Nas sociedades modernas, desde muito tempo se pensa a história ‘secular’ sob o modelo da vinda do Reino: no horizonte de um progresso científico e técnico sempre mais acentuado, foi projetada a recapitulação completa da história humana(...) **esta Modernidade se re-apropria do sonho de realização antes oferecido pela utopia religiosa, projetando e prometendo sob formas seculares diversas, um mundo de abundância e de paz, finalmente realizado** (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 38,39) [grifo nosso].

Em resumo, Taylor defende que aquele movimento de individualismo e desencantamento que fez o homem passar ver a natureza como autônoma, bem como olhar o mundo a partir de si gerou a possibilidade de conceber os ordenamentos sociais sem prescindir de um aporte transcendental. Ao contexto dessas novas condições e formas de crer e de relacionar-se com o sagrado, bem como de enxergar o mundo,

Taylor (2010) chamará de *estrutura (ou ordem) imanente*. É por essa via que será possível o imanentismo totalmente ateu posteriormente: o polo extremo da estrutura imanente²².

Entretanto, essa estrutura não exclui necessariamente a outra, isto é a *estrutura transcendente*. Aqui é que encontramos uma das maiores contribuições de Taylor para este estudo, pois, conforme dissemos, a modernidade apesar de representar a transição de uma estrutura transcendente, que seria vista como uma visão de um mundo a partir do encanto, para uma estrutura imanente, ou seja, que se dá no mundo material, humano/social, ela não exclui a possibilidade de os indivíduos considerarem em algum grau ou instância, aspectos da transcendência. Antes, ela representa a coexistência de aspectos das duas estruturas, visto que uma não excluiu a outra.

A essa coexistência fluida, variável ele dará uma classificação em graus da presença de elementos transcendentos, nos termos *fechamento e abertura*, de modo que quanto mais inclinadas ao fechamento estão as *estruturas de mundo* de um indivíduo, menos necessárias para ele são as explicações de cunho transcendente. Por outro lado, é possível que os indivíduos modernos, mesmo vivendo numa estrutura imanente, possam ter suas estruturas de mundo mais abertas, isto é, com a presença de elementos de cunho transcendente.

A ordem imanente pode, em consequência, descartar a transcendente. Porém, ela não necessariamente faz isso. O que descrevi como uma estrutura imanente é comum a todos nós, no Ocidente moderno, ou ao menos é o que estou tentando retratar. Alguns de nós querem viver nessa ordem como **aberta** para algo além dela; alguns a vivenciam como **fechada**. Trata-se de algo que permite fechamento sem exigi-lo. (TAYLOR, 2010, p. 638) [grifo nosso].

Ele dá como exemplo que para aqueles indivíduos que vivem em estruturas de mundo completamente fechadas, “não há nada para além do natural/material”, e para os que vivem em estruturas completamente abertas, “a existência de Deus pode ser provada”.

²² “Nossa questão é como passamos de uma condição no ano 1500, na qual era difícil não acreditar em Deus, para a nossa situação atual, precisamente após o ano 2000, em que isto se tornou muito fácil para muitos. Uma maneira de postular nossa condição atual é dizer que muitas pessoas estão felizes ao viver por objetivos puramente imanentes; elas vivem de um modo que não considera o transcendente” (TAYLOR, 2010, p. 176).

Taylor também denuncia a “ilusão da obviedade da perspectiva fechada”, ou seja, a crença, que segundo ele ainda perdura no mundo acadêmico, de que o processo de fechamento na imanência é um movimento natural e inexorável da modernidade. Apesar de ele afirmar que viver na estrutura imanente engendrada pela modernidade significa ser “empurrado” mais para a imanência do que para a transcendência, é ingenuidade pensar que este é um movimento natural, universal e principalmente inelutável. Segundo ele, essa ideia consiste numa “trama secularista” advinda da “confusão entre desencantamento e fim da religião”:

Pela natureza das coisas, essa alegação procede hoje, na maioria das vezes, dos protagonistas da leitura fechada, aqueles que consideram a imanência como não admitindo algo além dela. Esse é um efeito da hegemonia dessa leitura, especialmente nos ambientes intelectuais e acadêmicos. O senso de que essa leitura é natural, logicamente inevitável, dá sustentação ao poder da principal corrente da teoria da secularização, à visão de que a modernidade deve trazer a secularidade em sua esteira, contra a qual estou argumentando aqui. (TAYLOR, 2010, p. 645, 646).

Para Taylor nessa leitura (que remonta a Max Weber), há uma leitura “dramática e insultante” e consiste em uma “desonestidade intelectual muitas vezes levantada contra os crentes”:

Essa compreensão remonta pelo menos a Weber, que ridiculariza os que continuariam a crer em face do “desencantamento”, dizendo que teriam de fazer um “Opfer des Intellekts [sacrifício do intelecto]”. “À pessoa que não é capaz de suportar o fado dos tempos como homem deve-se dizer: que ela retorne discretamente... Os braços das igrejas estão sempre bem abertos e compassivos para recebe-la”. (TAYLOR, 2010, p. 646).

Essa leitura que as tramas secularistas ratificam, deixando de considerar a possibilidade das estruturas de mundo abertas, por caírem no erro de associar encantamento à religião, sofrem caem num vácuo explicativo quando, por exemplo, precisam explicar eclosão de movimentos ou ainda determinados eventos que apontam justamente para a transcendência:

As vezes elementos suprimidos, que eram proeminentes no passado e que foram marginalizados pela reforma moderna, parecem irromper outra vez. [A trama secularista] simplesmente ignora outras experiências de modernidade: por exemplo, aquelas de cidadãos de uma nação cuja identidade política é definida em termos religiosos ou confessionais (...) ou então a [situação] dos metodistas ou pentecostais, cuja capacidade de fazer frente à disciplina da vida contemporânea está estreitamente ligada à conversão cristã, de tal modo que uma moral que sustenta a ordem é vista como inseparável da fé. (TAYLOR, 2010, p. 648, 649).

Faz-se necessário nesse ponto fazer uma ponderação acerca das formulações de Max Weber. Conforme vimos anteriormente, o desencantamento do mundo em Weber pode ser definido pelo avanço do conhecimento científico, a consequente dominação da natureza por vias racionais e com isso a desmistificação dos fenômenos naturais. Há também o desencantamento da própria religião, em que as imagens religiosas de mundo também foram racionalizadas progressivamente, culminando com o protestantismo.

Diante disso, Marcelo Camurça (2003, p. 56) enxerga que esse contexto evidencia em Weber, não o fim da religião, mas a sua transformação, *quando a ideia de religião (nas suas formas “desenvolvidas”) não se coloca como incompatível com a racionalidade e a modernidade*. Dessa maneira, é necessário frisar que:

Para Weber, a supremacia da racionalidade instrumental sobre o encantamento religioso na modernidade **não** resulta em uma perspectiva evolucionista como culminância do “fim histórico da religião”. Seu tom é de desencanto ao associar o clima imperante em que se vive modernamente com o de uma gaiola de ferro. (CAMURÇA, 2003, p. 57).

Não obstante, Camurça identifica em Weber uma contradição no que tange ao assunto:

De uma lado a análise weberiana apresenta a modernidade como um processo irreversível, e a religião aparece como aquém desta, sendo necessária para acessá-la um “sacrifício do intelecto”. De outro, sua sociologia compreensiva reconhece na religião um caráter constante e necessário, como produtora de um “universo de significações” (CAMURÇA, 2003, p. 64)

Assim, acreditamos que esses diálogos com Taylor acerca da modernidade, da secularização e do desencantamento abrem um vasto leque de possibilidade de análise do que hoje se tem considerado como uma nova fase da modernidade e, sobretudo, o que se tem considerado como um “reencantamento do mundo” ou “retorno ao sagrado”. Com efeito, em Taylor a modernidade pode ser entendida a partir do desencantamento como condição de individualização da crença e a secularização como a imanentização das expectativas escatológicas cristãs, o que deu origem a uma teleologia vista a partir do humano/social, com ênfase na ação racional-instrumental do ser-humano capaz de construir uma sociedade que condense os ideais de paz, prosperidade e progresso (podendo ser agora esse ideal ligado a uma explicação religiosa ou não).

(...) compreender a base social não significa desvalorizar a proeminência de motivos religiosos que estavam em operação aqui. O novo interesse pela natureza não representou um passo fora de uma perspectiva religiosa, nem mesmo parcialmente, mas, sim, uma mutação no interior dessa perspectiva. A descrição direta da secularidade não pode ser sustentada. É certamente verdade que a autonomia da natureza finalmente transformou-se em lenha na fogueira do humanismo exclusivo. Mas é totalmente falsa a ideia de que seu estabelecimento fosse um passo naquela direção (TAYLOR, 2010, p. 123).

1.2 PÓS-MODERNISMO E PÓS-MODERNIDADE

O pós-modernismo é um movimento, ou ainda, uma postura intelectual surgida no campo da arte e da linguística (pós-estruturalismo), que se inicia em meados dos anos 60 e cristaliza nos primeiros anos da década de 1980. Neste esteio surgiram diversas expressões que representam a crítica dos pressupostos modernos (leia-se racionalistas), tais como o *desconstrucionismo*, o qual, grosso modo, postulava a impossibilidade de realidade fora da linguagem, ou seja, o real é um subproduto da linguagem, de maneira que toda fonte de informação não possui um referente exterior objetivo, mas sim uma dinâmica interior a ele, fechada e autônoma. Esse movimento apresenta-se como uma negação dos pressupostos de validação do conhecimento das ciências modernas (empiristas/racionalistas).

Por outro lado, o pós-modernismo também se configurou como uma corrente de pensamento que buscou colocar em descrédito as chamadas meta narrativas (dentre as quais, as filosofias da História), diante dos absurdos produzidos pelo avanço da ciência e da técnica (e em termos mais gerais, pela própria racionalização dos processos sociais) durante o século XX. Os regimes totalitários que apresentavam um projeto de transformação social e prometiam um futuro de liberdade e paz (seja pela via revolucionária e a abolição das classes, ou pela limpeza étnica e construção de uma sociedade regida por uma super raça) caíram em também na descrença.

Entretanto, alguns autores têm afirmado a emergência de uma pós-modernidade, qual seja, uma fase posterior e diversa da modernidade nos termos já discutidos. Grosso modo afirma-se que o século XX foi palco de acontecimentos que levaram ao questionamento das perspectivas sociais e os horizontes de expectativas que se tinham construído desde o início da modernidade. A crença no progresso e as perspectivas sociais coletivistas têm dado lugar em diferentes contextos, ao

individualismo extremo e ao imediatismo hedonista (LIPOVETSKY, 2005) e com isso a própria razão (substantiva e instrumental) moderna parece estar em crise:

(...) depois da experiência de duas guerras mundiais, depois de Aushwitz, depois de Hiroshima, vivendo num mundo ameaçado pela aniquilação atômica, pela ressurreição dos velhos fanatismos políticos e religiosos e pela degradação dos ecossistemas, o homem contemporâneo está cansado da modernidade. (ROUANET, 2004, p. 268).

Dessa maneira, tal período marcado profundamente pelos efeitos catastróficos principalmente da segunda grande guerra (1939-1945) até os dias atuais vivencia a gesta de um novo paradigma do ordenamento social o qual afeta suas diferentes esferas.

Existiria, nesse sentido, uma *condição* pós-moderna, para além de um movimento artístico ou literário. Esta condição “baseia-se na negação vigorosa de que o pensamento racionalista da modernidade conduz ao progresso humano” (AROSTEGUI, 2006, p. 180). Também segundo Giddens (1991 p. 12) Jean-François Lyotard apresenta a pós-modernidade como referente a

(...)um deslocamento das tentativas de fundamentar a epistemologia, e da fé no progresso planejado humanamente. A condição da pós-modernidade é caracterizada por uma evaporação da *grand narrative* – o ‘enredo’ dominante por meio do qual somos inseridos na história como seres tendo um passado definitivo e um futuro predizível. A perspectiva pós-moderna vê uma pluralidade de reivindicações heterogêneas de conhecimento, na qual a ciência não tem um lugar privilegiado.

Essa negação é acompanhada também, como já dissemos, da chamada crítica da razão, a qual tem, sido engendrada, sobretudo, pelo pós-estruturalismo francês, que identificou a razão como legitimadora de estruturas de poder. Rouanet (2004 p. 12) considera que tal crítica é advinda de um *irracionalismo* que grassa contemporaneamente:

A partir de uma certa leitura de Foucault, Deleuze e Lyotard, e sob a influência de neonietzscheísmo que vê relações de poder em toda parte, [este novo irracionalismo] considera a razão o principal agente da repressão, e não o órgão da liberdade, como afirmava a velha esquerda.

Zygmunt Bauman (1999, 2001) afirma que estamos vivenciando uma Modernidade Líquida, que se diferencia da uma fase anterior denominada por ele de Modernidade sólida. Esta seria representada pelo “projeto moderno” que visava ordenar o mundo pela Razão e pela Técnica, representado, sobretudo pelo Estado-Nação e pela

Ciência. A Modernidade Líquida, por sua vez, caracterizar-se-ia fase pela fragmentação do indivíduo e pela fluidez nas relações sociais, isto significa entre outras coisas, a possibilidade do indivíduo construir sua própria identidade, mas também a necessidade de reconstruí-la constantemente e incessantemente; processo esse que, no campo social significa um enfraquecimento das instituições representativas e também das utopias de longo prazo.

Fala-se de uma exacerbação do individualismo observada nesta fase mais atual da modernidade e conseqüente crise das perspectivas coletivistas e sociais em face de um imediatismo hedonista, em que não se admite mais a ideia de auto sacrifício individual em prol de um bem coletivo, ou ainda, em uma escala maior: sacrifício do presente em prol de um futuro. Em outras, palavras o indivíduo quer muito mais conservar-se jovem ele mesmo, a todo custo, e ser feliz “aqui e agora”, do que dar sua vida em prol da construção de um novo homem e uma nova sociedade vindoura (LIPOVETSKY, 2005).

É mister perceber a diferença entre a percepção de um movimento que representa a “ressaca” dos acontecimentos catastróficos de meados do século XX, e a afirmação de um novo paradigma que redefine tudo que é de ordem social e que, especialmente, afirma a “morte da modernidade”.²³

Muitos dos autores que têm se debruçado sobre a atual fase da modernidade, têm também insistido em uma ruptura ou novo momento distinto da própria modernidade, cada qual em uma determinada área, dando a esta nova fase um nome distinto.

1.3 A MODERNIDADE COMO MOVIMENTO

Vimos que o gradativo domínio da natureza e o desenvolvimento da ciência e da técnica que proporcionaram a autonomização do ser humano fazem também o olhar deste voltar-se para si. A autocrítica do homem moderno acontece a partir desse olhar para si e então a percepção de estruturas já inconcebíveis, tais como os discursos de

²³ Jean François Lyotard, tem sua obra “A condição pós-moderna” conhecida como um manifesto que afirma a crise e a morte da modernidade no que diz respeito ao “projeto intelectual baseado na valorização sobretudo da racionalidade teórica e instrumental, do conhecimento científico e da História como exemplo de uma evolução criativa, ‘progressiva’ e conjunta da Humanidade” (AROSTEGUI, 2006. P. 180)

cunho transcendente que contestam a Razão e são insondáveis pela ciência e inoperáveis pela técnica.

O resultado imediato dessa autocrítica é o surgimento de uma nova condição onde opera o que Taylor (2010) chama de uma Ordem Moral Moderna, isto é, secular e objetiva, desencantada, ao mesmo tempo em que o protagonismo social é assumido pelo próprio elemento humano.

Entretanto, devido à autocrítica ter como resultado **não** a quebra ou abandono de um paradigma anterior, mas o surgimento de tendências diferentes/questionadoras deste, a modernidade se caracterizará pela tensão entre o que se é e um movimento em direção a um novo contrário ou questionador. Dito de outro modo, a modernidade se caracteriza pela contradição e pela autocrítica.

Apesar de a modernidade verdadeiramente ter erigido a Razão Humana como principal mediadora entre o homem e a realidade e de ter estabelecido o próprio homem como protagonista da História (e daí em diante ter trazido o foco para este mundo e para os processos materiais/sociais), ela não foi somente um movimento nesta direção. A estrutura transcendente esteve o tempo todo diante da crescente imanência e, ao invés de ser excluída pela razão, sofreu tentativas, nela mesma, de racionalização.

Queremos, portanto, no esteio dos percursos já feitos, defender a opinião de que o mundo moderno se caracteriza pela crítica de um projeto transcendente que busca um fim além do benefício humano, ou seja, ela transfere o eixo das expectativas para o aqui e agora e para a imanência, contudo de maneira nenhuma isso anula ou suprime a perspectiva transcendente mas impõe-lhe um novo lugar, a qual na forma das explicações mágico-religiosas permanece em face dessa nova condição desafiando-a e sendo por ela desafiada constantemente.

Em outras palavras, a modernidade caracteriza-se justamente por comportar dentro de si tendências contraditórias simultaneamente, representando a possibilidade de, ora sermos “puxados” para a “perspectiva aberta”, isto é, a tendência que aceita (sob diversas formas) o elemento transcendente, ou movimento em direção este; ora para a “perspectiva fechada”, a saber, a tendência que se fecha na imanência, conforme postula Taylor (2010, pg. 652):

De qualquer modo, o tempo todo estive argumentando que a experiência real de viver dentro da modernidade ocidental tende a despertar tal protesto, resistências de várias espécies. Nesse sentido mais pleno, experimental, 'viver dentro' da estrutura não indica a você simplesmente uma direção, mas permite que você se sinta puxado em duas direções. Uma experiência muito comum do viver nela é a de ser pressionado simultaneamente pela perspectiva aberta e pela perspectiva fechada.

Ao voltar o olhar para si, o movimento em direção ao individualismo torna-se cada vez mais latente, o homem finca os pés na Terra, mas não precisa abrir mão do céu, isto é, a perspectiva do imanentismo trás a realidade para o aqui e o agora, mas diante de uma crise, não há nada que impeça este mesmo homem moderno de realizar o movimento contrário, a saber, um olhar para o transcendente, para Deus.

Essa contradição não nos parece caracterizar um homem pós-moderno, antes o mais moderno dos indivíduos, a saber, aquele que assumiu as rédeas de sua existência e se permite questionar, mudar, e escolher quantas vezes forem necessárias o caminho que lhe dê traga a felicidade aqui e agora, sem lhe tirar o protagonismo na construção de sua própria história.

Conforme veremos à frente, a religião tem procurado adaptar seus paradigmas a esse homem questionador, de identidades múltiplas, individualista e imediatista, porém, sobretudo, plural. O individualismo invadiu o campo epistemológico. "O homem", como núcleo duro universal está sob questionamento.

Essa característica moderna de estar o tempo todo sendo puxado de uma perspectiva à outra nos remeteu ao entendimento de Marshall Berman, que enxerga a modernidade como movimento, sobretudo como contradição, superando já de antemão qualquer visão etapista que pretenda contrapor fases da modernidade nesse sentido. Para ele, é próprio da condição moderna é contradição e a ambiguidade e experimentá-la é como estar sendo jogado de um lado para o outro, em constante desfazer-se e refazer-se. É como estar no centro de um *maelstrom*:

Ser moderno, eu dizia, é experimentar a vida pessoal e social como um *maelstrom*, encontrar o próprio mundo e a si próprio em perpétua desintegração e renovação, agitação e angústia, ambiguidade e contradição: ser parte de um universo no qual tudo o que é sólido se desmancha no ar." (BERMAN, 2001. p.328).

Sérgio Paulo Rouanet (2004, pág. 268,269) enxerga um ressentimento dos indivíduos modernos com a própria modernidade, o que ele chama de consciência pós-

moderna, mas afirma que não existe uma realidade pós-moderna. A consciência pós-moderna seria o mal-estar da Modernidade:

Todos esses males são atribuídos ao mundo moderno. Essa atitude de rejeição se traduz na convicção de que estamos transitando para um novo paradigma. O desejo de ruptura leva à convicção de que essa ruptura já ocorreu, ou está em vias de ocorrer (...) Fantasmando uma pós-modernidade fictícia o homem está querendo despedir-se de uma modernidade doente marcada pelas esperanças traídas, pelas utopias que se realizaram sob a forma de pesadelos (...) pela razão transformada em poder (...)

Nesse sentido, a crise das meta narrativas explicativas do social pode ser lida não como indício de uma fase posterior e distinta da modernidade como a conhecemos, mas antes, como indicativo do caráter autocrítico da própria modernidade:

Acreditar na noção de progresso, nos termos em que ele era concebido no limiar da era moderna, é ser infiel à modernidade, no que ela tem de mais profundo: a capacidade aprender com a experiência. Depois do holocausto, não temos mais o direito de acreditar no progresso automático (...) A crença ingênua no progresso, hoje em dia, solidária da visão de uma história contínua, desdobrando-se majestosamente em direção a um *telos* próximo ou remoto, está na verdade a serviço da regressão anti-iluminista. (ROUANET, 2004, p. 221)

Dessa maneira, defendemos a opinião de que não há uma etapa posterior à modernidade. Tem-se sim, um momento da modernidade cujas características remontam ao espírito da autocrítica própria da modernidade. Tal autocrítica, ou crítica racional da própria razão (mediante os efeitos catastróficos do século XX) tem se manifestado na forma de um movimento em direção à transcendência, às explicações de cunho religioso. Dito de outra maneira, queremos de antemão afirmar a eclosão de novas formas religiosas como uma forma de expressar essa autocrítica. Essa guinada para a transcendência de maneira nenhuma poderá ser chamada de reencantamento, ou retorno ao sagrado e, muito menos associada a uma pós-modernidade, conforme veremos adiante.

Outrossim enxergamos o que é chamado de pós-modernidade muito mais como uma reação da própria modernidade aos impulsos irracionistas que se substancializaram durante o século XX nas destruições empreendidas pelos projetos que herdaram suas formulações das máximas do Iluminismo.

O pós-moderno é muito mais a fadiga crepuscular de uma época que parece extinguir-se ingloriosamente que o hino de júbilo de amanhã que despontam. **À consciência pós-moderna não corresponde uma realidade pós-moderna. Nesse sentido, ela é um simples mal-estar da modernidade, um sonho da**

modernidade. É literalmente, falsa consciência, porque consciência de uma ruptura que não houve, ao mesmo tempo, é também consciência verdadeira, porque alude, de algum modo, às deformações da modernidade. (ROUANET, 2004, p.269) [GRIFO NOSSO].

A máxima kantiana do *sapere aude* representa bem o espírito da modernidade: “ouse saber” significa a capacidade de questionar, de olhar criticamente, de filtrar a ilusão através das lentes da razão. Nem o homem moderno do século XVIII e nem o do XXI abriu mão deste seu direito. É bem verdade que (até mesmo pelo fluxo de mudança inexorável da história) não somos iguais aos homens do século XVIII ou XIX, mas certamente não somos em nenhuma instância menos modernos do que eles.

Acreditamos que apesar de ser possível traçar novos prognósticos para atual fase da modernidade, tais como a exacerbação do individualismo, o imediatismo, a descrença nos grandes esquemas explicativos das ordens sociais, etc., isso não nos qualifica como pós-modernos, antes, contraditoriamente, nos qualifica como *ultramodernos*.

Queremos então concordar com Giddens (1991, p. 13) quando este afirma que:

(...) não basta meramente inventar novos termos, como pós-modernidade e o resto. Ao invés disso, temos que olhar novamente para a natureza da própria modernidade(...) Em vez de estarmos entrando num período de pós-modernidade, estamos alcançando um período em que as consequências da modernidade estão se tornando mais radicalizadas e universalizadas do que antes.

1.4 DESSECCULARIZAÇÃO E REENCANTAMENTO

Segundo Camurça (2003, p. 55) desde a década de 1980 apresentam-se formulações teóricas que identificam na fase mais atual da modernidade um movimento contrário ao processo de secularização. Tais formulações se apresentaram primeiramente a partir da observação da “revivescência de tradições e fundamentalismos no seio das religiões institucionalizadas” e, posteriormente, diante da “eclosão dos chamados novos movimentos religiosos”.

Na visão de Camurça, a emergência desses movimentos sintomatiza uma realocação do estado de tensão entre dois pólos ou “dimensões constitutivas da humanidade”: secular e sagrado, em que se rompe a supremacia do primeiro, mas não a invertendo para o segundo, antes, tornando-se mais complexa e desafiadora.

Assim, ele define o quadro do problema da seguinte maneira:

De um lado, o *boom*, neste começo de Era, de elementos sagrados e mágicos: rituais xamânicos e iniciáticos, práticas mágicas, utilização de objetos dotados de poderes (cristais, pirâmides), comunicação com entidades espirituais (trance, *channeling*), contatos com seres extraterrestres, crença em seres mágicos (espíritos, anjos fadas, gnomos, duendes), “batismos no espírito”, glossolalia, exorcismos, curas espirituais por imposição de mãos. Por outro, estão presentes também nesses movimentos **sólidas linhas de continuidade com o projeto moderno**, como a centralidade do individualismo com todo seu corolário: escolha pessoal, livre arbítrio, primado do *self*, autoconhecimento e intimismo. Outra característica de afinidade com a modernidade é seu apelo à lógica da ciência, através de experimentação, da sistematização, de uma “pedagogia” e de técnicas de demonstração; assim como a incorporação “livre” de uma epistemologia de caráter paracientífico(...) (CAMURÇA, 2003, p. 55).

É possível que alguns de nossos professores do século XIX tenham realmente visualizado o fim da religião. Ora, quando se vê algo sobre intenso e massivo ataque é comum até que se espere o fim do que é atacado. As luzes da modernidade pareciam apontar para um futuro em que a razão dominaria e controlaria tudo aquilo que se encontra na esfera do real; e tudo que não pudesse então ser dominado pela ciência e pela técnica seria relegado ao campo da ilusão, do mito.

Entretanto, hoje se sabe que religião não acabou, antes, adaptou-se a esse momento da história, de modo que o aporte transcendente não só continuou vivo, como encontrou formas novas formas de expressão, e essa adaptação nos parece um indício do que a modernidade representa em relação à religião: muito mais a imposição de novas condições de crença do que o fim gradativo da religião.

O homem, no auge dos avanços científicos e do refinamento técnico, percebeu que a ciência não dominaria e não responderia a tudo, e a religião permanece oferecendo suas respostas diante da precariedade da existência, de modo que, como diz Taylor (2010 p. 177) “frequentemente se observa como a secularização progrediu com uma intensificação da crença religiosa”.

Porém, a visão clássica de secularização e de desencantamento, que trabalhava com uma predição do recrudescimento progressivo da religião, parece ser uma causa que explica o aparecimento nos estudos humanísticos de finais do século XX sobre religião, de termos como *reecantamento do mundo*, ou *retorno ao sagrado* ou ainda outro que vai mais longe como *dessecularização*.

De fato, depois do período do “desencantamento do mundo” (Entzauberung de Weber) postulo que estamos assistindo a verdadeiro reencantamento do mundo (...) Este reencantamento utiliza como principal cimento uma emoção ou uma sensibilidade vivida em comum.²⁴ (MAFFESOLI, 1990, p. 83).

No contexto de surgimento dessas ideias, surgiram outras negando-as e formando assim um quadro de debate interno à própria sociologia do sagrado entre fins de 1980 e início de 1990 (CAMURÇA, 2003). Entre essas perspectivas, surgiram algumas com aspecto conciliador, isto é que não procuraram negar o processo estabelecido da secularização, tampouco deixaram de evidenciar uma “transformação” no campo religioso que tornava-se latente com o surgimento desses aparentes “retornos” ao sagrado. Entre esses posicionamentos, Camurça (2003, p. 58) cita:

Stark e Bainbridge (1985) viram por trás do processo secularizador uma invariante permanência do sagrado: ora ativado, ora recalçado, ora em evidência, ora em retração, ora de presença extensiva no tempo, ora extremamente breve, ora como adesão profunda, ora de forma superficial, tudo de acordo com as conjunturas tendências societárias majoritárias.

Percebe-se, portanto, que tais teorias nasceram da necessidade tapar a brecha deixada por uma teoria da secularização e do desencantamento que prevê o movimento da religião a modernidade em termos de declínio, recrudescimento, solapamento.

Por outro lado, tais teorias estão ancoradas sobre esse contexto de crise da razão mediante a aparente falha do projeto racionalista/imanente em construir uma sociedade pacífica e justa, ou em termos mais estritos, tal retorno às explicações de cunho mágico-religioso configurar-se-ia como uma resposta ao hiato deixado pela crise das metanarrativas.

Entretanto, temos argumentado que a modernidade representa a coexistência de uma estrutura fechada com outra aberta e a possibilidade oscilação (ou não oscilação) entre elas dentro da modernidade (estrutura imanente). Diante disso, tais movimentos representam momentos onde a perspectiva aberta demonstra mais vigor. O próprio Taylor (2010, p. 641) afirma que:

²⁴ De hecho, tras el periodo de “desencantamiento del mundo” (Entzauberung de Weber) postulo que estamos asistiendo a un verdadero reencantamiento del mundo (...) dicho reencantamiento utiliza como principal cimiento una emoción o una sensibilidad vivida en comum.

(...) vivemos numa estrutura imanente, mas não em todos os tempos nem em todos os lugares(...) As vezes elementos suprimidos, que eram proeminentes no passado e que foram marginalizados pela reforma moderna, parecem irromper outra vez. Surgem novos centros de peregrinação, em decorrência de aparições da Virgem: Lurdes, Fátima, Medjugorje (...).

Queremos, portanto defender que a emergência desses movimentos, bem como dessas novas formas de espiritualidade não representam qualquer “retorno” ao sagrado, ou ainda um “reencantamento” do mundo, pois, por um lado, a viabilidade de um “retorno ao sagrado” só tem sentido se se considerar a secularização como solapamento da hegemonia axiológica da esfera religiosa em relação às demais, isto é, se se considera-la como “superação” de uma cosmovisão religiosa de mundo (imagens religiosas) que dava um sentido às ordens sociais a partir de um aporte transcendente (somente neste entendimento o irromper desses movimentos parecem “ameaçar” o paradigma da secularização, caracterizando assim um retorno ao sagrado ou ainda, uma dessecularização). Entretanto, se se considerar a secularização como a emergência de novas condições de crença engendradas pela modernidade, em que a perspectiva aberta coexiste com a fechada, perde sentido primeiro o termo “dessecularização” e depois também toda concepção que pretende afirmar um “retorno” ao sagrado, uma vez que mediante tal definição de secularização, o sagrado este nunca esteve ausente das estruturas de pensamento do homem moderno.

Por outro lado o termo “reencantamento” só tem algum sentido mediante à abordagem do desencantamento como esvaziamento das explicações mágico-religiosas que fundamentavam as ordens sociais, mas, conforme vimos, o desencantamento representa muito mais a interiorização e individualização da crença, primeiro no sentido das estruturas encantadas serem transferidas para o campo da psique, e segundo no sentido da emergência de modos de crer cada vez mais pautados na experiência pessoal, cotidiana e material, de modo que a erupção contemporânea desses movimentos em nada contradiz essa perspectiva de desencantamento, pelo contrário, a evidencia.

Sem dúvida as características que esses novos movimentos religiosos agregam, organizam-se sob novos paradigmas (decerto não sob um único) que constituem, por sua vez, novas formas religiosas. Tais características, entretanto, representam em nosso ver, muito mais uma intensificação das características da modernidade, do que um período posterior distinto da mesma, conforme já nos alertava Lypovetsky (2005): o fato

de sermos cada vez mais individualistas, mais hedonistas e mais imediatistas e “velozes” aponta para o quadro de uma *hipermodernidade*.

Se a Modernidade operou uma transição do eixo imaterial para o material, do sagrado para o humano, do transcendente para o imanente, do ver a partir de Deus para o ver a partir do natural/social, o que vemos agora é a intensificação deste **movimento**, em que se opera a transição do eixo social para o pessoal (individual). Isso de nenhuma maneira nos parece em termos de rompimento com a modernidade, mas sim uma consequência dela.

Portanto, queremos concordar com Daniele Hervieu-Léger (2008, p. 41) quando esta afirma:

Falou-se muito equivocadamente, de ‘retorno do religioso’ ou de ‘revanche divina’, para designar, desordenadamente, o atual desenvolvimento dos novos movimentos espirituais, o aumento das correntes carismáticas, o retorno das peregrinações ou mesmo o sucesso da literatura de inspiração esotérica. **Longe de se ligar ao passado, esses fenômenos, pelo contrário, trazem à luz o caráter paradoxal da Modernidade do ponto de vista da crença.** [grifo nosso]

O sociólogo brasileiro Antonio Pierucci (1998) destaca-se nesse contexto por negar a teoria da revitalização do sagrado ou da dessecularização. Para ele, tais formulações decorrem de uma interpretação incorreta do conceito de secularização em Max Weber. O autor defende que tal conceito em Weber está ligado ao âmbito jurídico e político, de modo que a secularização estaria ligada à racionalização/laicização do Estado e da lei, e não relacionada ao crescimento ou recrudescimento da adesão religiosa pessoal dos indivíduos.

Para ele, a eclosão de movimentos religiosos diversos e de novas formas religiosas tão plurais e distintas muito mais reforça a ideia de secularização e de declínio da religião, uma vez que o mesmo vê como evidência justamente a *liberdade religiosa* que o indivíduo tem de escolher entre elas ou não escolher nenhuma (Pierucci, 1997).

Para Pierucci a secularização constitui um processo irremediável, substancializado, entre outras coisas, pela laicização do Estado e a separação entre as esferas civil-jurídica e a religiosa e que com isso obrigou à religião um deslocamento de seu eixo de principal irradiadora de sentido e poder de coesão totalizante sobre a vida social. Apesar de então defender ferinamente a teoria da secularização que defende a

sua não ruptura ou recrudescimento ele acaba por reconhecer, segundo Camurça, um reencantamento num nível interno à religião:

Posso até mesmo falar em reencantamento – não o retorno a um mundo encantado, cujo sentido unitário a ciência moderna dissipou de uma vez por todas, mas sim e tão-só a remagificação do campo religioso, da oferta religiosa (PIERUCCI apud CAMURÇA, 2003, p. 62).

1.5 RELIGIÃO PÓS-MODERNA?

Colocado os termos do problema, passemos às consequências dessas formulações. Acontece que no esteio desta “dessecularização” e do “retorno vigoroso” das explicações de cunho mágico, alguns autores chegaram a afirmar a existência de uma “religião pós-moderna”, isto é, tipos de manifestações religiosas “típicas da pós-modernidade”.

Segundo Sell e Brüseke (2006) à pós-modernidade respondem novas tendências religiosas que se caracterizam pela experiência mística direta, isto é, mais pessoal. O sentimento religioso do homem pós-moderno seria mais compatível com uma religião mística e espiritual, marcada pelo individualismo e pela fraca institucionalidade. O caráter pessoal das experiências religiosas nesta “religião mística e espiritual” juntamente com a tolerância religiosa e o sincretismo, que também são características dessa religião pós-moderna.

Tais formulações, primeiramente operam como uma definição de religião como um *fundo mágico-religioso* ou *sensibilidade mágico religiosa* situado num campo subjetivo e totalmente pessoal dos indivíduos e que serve para fornecer significação no campo dos sentidos e valores:

Entendo que religião, na contemporaneidade de sua vivência pelo indivíduo racionalizado da Modernidade, não é tanto uma substância que depende de formulação e fidelidade institucional, nem mesmo de uma apreensão do sagrado como algo extra nos, existente por si e apreensível pelo viés de certos ritos e mitos disseminados pelas religiões institucionais. Prefiro falar de um fundo mágico-religioso daquilo que fornece sentido e eficácia simbólica para as pessoas, dando-lhes sentido(...) (PORTELLA, 2006, p.74)

Essa definição de religião como independente, como fenômeno que apenas toma de empréstimo sentidos nas estruturas religiosas já existentes, mas que se revela estritamente em nível pessoal nas vivências cotidianas levará (juntamente com o

contexto explicitado no tópico anterior) às “condições” para que se visualize uma religião pós-moderna:

O retorno ao sagrado, ao esotérico, ao demoníaco e o culto ao mal **são fenômenos da pós-modernidade**. Formas religiosas e credices consideradas ultrapassadas e infantis retornaram com novas forças e novos ares. Pelas avenidas, bairros, nas cidades e mesmo em pequenas cidades do interior, se vêem símbolos, ritos, imagens, pessoas e igrejas de credos diferentes. Há situações, algumas engraçadas e outras conflitivas, nas quais numa mesma família se encontram vários credos e tendências religiosas. Em pouco tempo é possível ver diversos templos e formas religiosas, tanto in loco quanto via satélite (MELCHIOR, 2009, p.5) [grifo nosso].

Conforme já explicitamos acima, tal quadro é evidentemente verdadeiro. A religião, como estrutura social histórica, adapta seus discursos, engendra novos sentidos e assume novas formas, a fim de corresponder às expectativas dos homens; ou ainda, para usar uma utilizar uma linguagem mais cara ao campo da sociologia simbólica, a religião estabelece novas representações a fim de corresponder às novas demandas daqueles que consomem seus bens simbólicos, estas por sua vez, se configuram em estratégias de manutenção do seu espaço de influência no espaço público, bem como as estratégias de legitimação internas ao próprio campo religioso que evidenciam as disputas de poder por neste espaço.

De qualquer maneira, a adaptabilidade da religião em termos de novas apropriações das origens sagradas é um fator intrínseco ao fenômeno religioso, logo, se a sociedade se encontra em um período de maior individualismo e imediatismo, a religião adaptará seus discursos a esse contexto, seja na forma de uma legitimação dessas novas formas de ordenação do social como cumprimento profético do desígnio divino, ou como atividade de forças espirituais contrárias a Deus. Apesar das distinções de representações, tais discursos representam indiscutivelmente essa adaptação.

O problema de abordagens como estas, portanto, não é a percepção de novas formas religiosidade, mas, primeiramente, o reconhecimento de uma relação entre elas e algo adaptado a um momento que não a própria modernidade; e segundo a cunhagem de uma tipologia que evidencia tal paradigma, de maneira que tal abordagem desassocia essas novas expressões religiosas ou ainda, ou ainda esses novas adaptações do discurso religioso da própria condição moderna em nome de uma legitimação da tal pós-modernidade.

Em outras palavras, afirmar que existe uma religião pós-moderna é legitimar o próprio discurso de superação da modernidade. Reafirmar estes retornos, reencantos, dessecularizações, que representariam essa superação é legitimar o irracionalismo que estaria na gênese de tais formações. Entendemos que o erro de tais abordagens é decorrente da tentativa apressada de definir um modelo de religião que se adapte a esta nova fase (já que se considera de imediato sua existência).

Aqui, a ideia de que a modernidade se encerra em uma “racionalidade instrumental”, levou à concepção de religião como *emoção religiosa*, como forma religiosa resultante de um “universo racionalizado” e que se expressa mediante a necessidade de o indivíduo buscar “fundamentos transcendentais”:

Numa sociedade em que a racionalidade instrumental leva a desertos de nortes de coesão de mundo, ao esvaziamento simbólico do universo, se implanta o surgimento das emoções como forma de expressão religiosa, pois a necessidade de significação e identificação não desaparecem, já que o esfacelamento dos deuses não significa que não se busque ou seja necessário, ao homem, sentidos e fundamentos transcendentais ou de sentido. (PORTELLA, 2006, p. 79).

Ou seja, essa visão defende necessariamente uma ruptura entre um contexto em onde possuía a hegemonia um tipo de religião expressa pela primazia da institucionalidade, das identidades rígidas e do coletivo; e um novo contexto onde a religião se traduz na forma de “emoções”, “sentimentos”, subjetividades que apontam para o direito de o indivíduo fazer escolhas espirituais e muda-las no momento que bem quiser e que, com isso desgastam e solapam a religião formal:

A questão é que no mundo contemporâneo, **(pós)moderno**, racional, e às **vezes, supra-racional**, a religião como dantes conhecida, colada mimeticamente à instituição que representa uma tradição de mundo, de doutrina, de cosmos sagrado, embedando a sociedade em sua visão e legitimando a sociedade em si mesma **já não tem lugar, ou, ao menos, não tem o mesmo que tinha** (PORTELLA, 2006, p. 83) [grifo nosso].

Fica evidente também no trecho acima, além da visão etapista que anuncia quase que jubilosamente o pretense fim, ou solapamento de uma religião fortemente institucionalizada; a vinculação dessa tendência a uma fase também posterior da modernidade.

O fator da Pós-modernidade (com “p” maiúsculo) como momento evidenciado por tais “surtos emocionais” e fraca institucionalidade também é evidenciado neste trecho:

Primeiro porque escolhas (tantas vezes baseadas na emoção) têm relação com o direito do indivíduo à subjetividade, direito esse fruto de uma **modernidade avançada**. Segundo porque **busca espiritual e experiência religiosa emocional inscrevem-se mesmo numa Pós-modernidade**, que recusa a tradição por si, se despoja de linguagens líricas, tradicionais, e que fazem a experiência religiosa se inscrever numa metalinguagem (PORTELLA, 2006, p. 79) [grifo nosso].

Por outro lado, têm-se ainda o discurso de que no contexto europeu é possível se falar em um reencantamento, levando-se em conta a perspectiva clássica weberiana do desencantamento (a saber, o esvaziamento da magia de dentro da religião e posteriormente o esvaziamento da visão encantada das ordens sociais), já no Brasil evidencia-se mais uma situação onde esse desencantamento nunca se consolidou de fato, uma vez que o contexto brasileiro desenvolveu sua modernidade de maneira distinta da Europa, conforme afirma Santos (2011, pg. 25):

Se a expressão *reencantamento* encontrada em Weber se aplica, possivelmente, em regiões e em sociedades onde a modernidade mais se aprofundou, no caso do Brasil, torna-se difícil dizer-se que se deu um reencantamento; porquanto, na sua dinâmica histórica e social, nunca se procedeu à perda dos referenciais do sagrado, da espiritualidade, do magismo e da própria religiosidade. Neste sentido, não aconteceu um “retorno ao sagrado”, porquanto este nunca havia se ausentado das práticas sociais cotidianas e nem as instituições religiosas desaparecido.

Ora, temos argumentado aqui que a modernidade comporta em si a contradição e a possibilidade de fluxo constante entre estruturas racionais e irracionais, ou (propositadamente contraditório) modernas e “anti-modernas”. Portanto, (e este é o momento em que a discussão deste capítulo nos dará o suporte conceitual e ferramental para a discussão da Nova Reforma Apostólica) defendemos que estas manifestações religiosas primeiro: não são em nenhuma instância “pós-modernas”, antes estão mais de um lado da *perspectiva aberta* da modernidade, as quais, a propósito, posicionam-se individualmente em graus distintos de aproximação e afastamento em relação à essa tipificação ideal (a saber, a de “abertura” como aproximação da transcendência, e “fechamento” como aproximação da imanência), de maneira que não deixam todas de serem evidentemente moderníssimas.

Argumentamos, outrossim, que a emergência de novas expressões religiosas não configuram sequer quadro novo que possa ser chamado de retorno ou de reencantamento, antes evidenciam o caráter intrinsecamente moderno de oscilação entre imanência e transcendência, o qual devido à contingências históricas do contexto que se formou posteriormente aos anos 1970 no Brasil tornou-se mais evidente nesse período.

Conforme já foi argumentado, o não reconhecimento da modernidade como essa oscilação/ movimento, e sim como tendência geral e progressiva à imanência (secularismo) levou à necessidade, mediante a eclosão de um contexto de florescimento de novas expressões religiosas, da criação de tais conceitos como reencantamento, e retorno ao sagrado, para explicar em termos de uma suposta afirmação weberiana da modernidade como progressivo fim da religião.

Agora se tem visto ainda além: a observação de um novo contexto reencantado, somado à ilusória ideia de uma pós-modernidade real, isto é, como uma fase posterior e distinta (negadora) de pressupostos fundamentais da modernidade, levou à formulação de um conceito de religião pós-moderna.

Neste ponto queremos nos ater um pouco às observações e ao diagnóstico feito por Gilles Kepel (1991) acerca desse mesmo contexto. Ele analisou a erupção de movimentos marginais/carismáticos de dentro dos três principais ramos da religião de origem semita (Judaísmo, Cristianismo e Islamismo) a partir da década de 1970 na Europa e na América Latina, entendendo-os como componentes de uma busca pela superação da “crise da modernidade” a qual, por sua vez, representaria “a vacuidade da utopia secular liberal ou marxista cuja tradição concreta se exprime (no Ocidente) pelos egoísmos do consumismo ou (nos países socialistas) pela gestão repressiva da penúria, no esquecimento dos homens” (p. 25).

Primeiramente, Kepel identifica que há um movimento na direção de um laicismo, o qual foi iniciado desde os iluministas, o que temos aqui chamado de projeto da modernidade. Ele afirma que:

Terminada a segunda guerra mundial, parecia que o domínio político havia conquistado definitivamente sua autonomia no que se refere a religião; foi o resultado de um processo que em geral considera-se iniciado principalmente pelos filósofos do Iluminismo. A religião viu sua própria influência ficar restrita à esfera privada ou familiar(...) Essa tendência geral (contemporânea de uma modernidade que era alimentada pelos triunfos da técnica e cujo credo era o progresso) adquiria uma infinidade de formas e intensidades que variavam de acordo com os lugares e tipos de sociedade. (p. 11)

Esse contexto, segundo ele, gesta um quadro em que “muitas instituições eclesiais começaram a se esforçar por adaptar seus propósitos aos valores ‘modernos’ da sociedade, além de pesquisar e deixar explícitas suas convergências”. Entre esses esforços ele enfatiza o Concílio Ecumênico Vaticano II, “com sua

consequência, o *aggiornamento*, isto é, ‘modernização’ ou ‘atualização’ da Igreja(...)” (p. 12).

O ponto que desejamos enfatizar nessa análise segue a este diagnóstico, momento em que ele distingue uma ruptura com este quadro, ou uma mudança de direção neste movimento a partir de 1975. Segundo ele, a partir deste momento, “um novo discurso religioso toma forma, não [mais] para se adaptar aos valores seculares e sim para voltar a dar uma base sagrada à organização da sociedade, modificando-a se preciso” (p. 12).

Destarte, é possível para Kepel identificar duas maneiras pelas quais esse novo discurso se manifesta. Antes, porém, é importante frisar que ele identifica uma mudança nos grupos de pessoas que são atraídos por esse discurso. Segundo ele:

Os adeptos e os militantes dos movimentos religiosos contemporâneos, por exemplo, não são mais recrutados principalmente nas camadas ‘obscurantistas’ da população (analfabetos, velhos, moradores de zona rural e outros) e sim abrangem uma proporção impressionante de diplomados pelo sistema escolar secular, jovens ou não tão jovens que têm uma propensão marcada pelas disciplinas técnicas. A maneira dessa sociedade preconizar uma terapia são modos de pensar adquiridos nos bancos de uma escola que é, ela própria, o produto por excelência da modernidade cujo rumo eles querem mudar (Kepel, 1991, p. 14).

Assim, ele identifica entre estas camadas, conforme dissemos, duas vertentes, ou formas de manifestação desse novo discurso que se apresenta a partir de 1975, a saber, de um lado, um movimento na direção de uma contestação da ordem social vigente e leiga a qual estaria comprometida com um “desvio secular em relação a um fundamento que se refere a coisas sagradas”. Desse modo, tal tendência censura a sociedade “porque se esboroou, porque é anômica, porque não apresenta um projeto de conjunto a que se possa aderir”. Além disso, “não lutam por uma ética leiga, que consideram inexistente, e acham que a modernidade produzida por uma inteligência sem Deus não soube engendrar valores de modo definitivo” (p. 15).

Do outro lado, tem-se uma tendência que, mesmo contestando a modernidade leiga, não têm por objetivo “a tomada de poder e a transformação revolucionária da sociedade”, mas:

funcionam pela constituição aqui e agora de comunidades de verdadeiros crentes que rompem de vez com os costumes ‘mundanos’ e põem em prática na vida cotidiana os mandamentos do dogma ou as injunções do Espírito Santo. É o caso

dos grupos carismáticos que proliferam hoje em dia no catolicismo e no protestantismo (KEPEL, 1991, p. 16).

Além de estudarmos a presença da Nova Reforma Apostólica no Brasil, como um movimento situado no contexto das tendências supracitadas, nós pretendemos também compreendê-la sob a perspectiva de que existe um *sentido* nestes novos movimentos religiosos, o qual está relacionado com as “mutações de conjunto que as sociedades contemporâneas conheceram nos últimos 25 anos”. A tese de Kepel, nesse ensejo, também nos terá valia:

Observar esses movimentos – por mais fantásticos, aberrantes e fanáticos que sejam em certos casos - é levar a sério o discurso que eles oferecem e as formas alternativas de socialização que procuram construir(...) o discurso e a prática desses movimentos são portadores de um sentido; não são produto de um desregramento da razão nem de uma manipulação por forças obscuras, são o testemunho insubstituível de um mar social profundo(...) Os movimentos religiosos de hoje têm uma capacidade singular de indicar as disfunções da sociedade, disfunções que eles designam a seu modo(...) Para [interpretá-los] **é preciso entendê-los no contexto de sua prática social.** (KEPEL, 1991, p. 22-23).

A presença da Nova Reforma Apostólica no Brasil constituirá, em nosso entendimento, um eficaz campo amostral que nos permitirá fazer algumas ponderações em um entendimento de que a religião institucional perdeu seu espaço, e principalmente que a religião que está na ordem do dia é esta que é tão meramente “emoção religiosa”, subjetiva, estritamente pessoal, fluida, pós-moderna e coisas afins. Por outro lado, procuraremos entendê-la no sentido de sua prática social como um fator indiciador de novo quadro social, evidenciado por novas contradições e interesses.

2 PROTESTANTISMO, POLÍTICA E QUESTÕES SOCIAIS NOS TRÓPICOS

2.1 “OS DOIS REINOS”: LUTERO, TEOLOGIA POLÍTICA E MODELOS CIVILIZACIONAIS

Desde sua origem o Protestantismo apresentou teologias nas quais é possível se identificar distintas representações acerca da política. Uma vez essas teologias evidenciando sistematicamente uma distinção peculiar entre o “Reino de Deus” e o “Reino do mundo”, elas engendram tanto representações religiosas acerca da política, bem como apontam para qual deve ser a função e comportamento político do indivíduo que almeja ser fiel à vontade de Deus.

Está presente no pensamento de Martinho Lutero (1483 – 1586) eminente reformador do século XVI, a crença cristã de que a humanidade poderia ser dividida em dois grandes grupos: o dos que creem em Deus e vivem conforme a sua vontade (Cidade de Deus), e o outro ao qual pertencem aqueles que vivem conforme suas próprias vontades, desobedecendo, portanto, as leis de Deus (Cidade dos Homens).

Lutero cunha a distinção entre dois “reinos”, e afirma que Deus governa de dois modos, ou em dois regimentos. No Reino de Deus o governo é através do regime do Evangelho de Jesus Cristo que através do Espírito Santo na vida de cada cristão os ensina a não fazer o mal e sujeitar-se ao sofrimento. Neste regimento não é necessária a autoridade, nem mesmo a lei, pois o justo já faz aquilo que a lei exige. No reino do mundo, o governo é através do regime das autoridades civis constituídas por Deus. Este regimento está submetido ao poder da espada (autoridade) para que esta coíba o mal, a injustiça e a paz externa seja mantida (STAHLHOEFER, 2009 p.247).

Este pensamento remonta ao bispo da diocese norte-africana de Hipona, Aurelius Augustinus (354-430), o qual já defendia tal ideia, mormente, na obra *De Civitate Dei*. Vale ressaltar que para Augustinus, o primeiro dos grupos estava predestinado a reinar eternamente com Deus, enquanto o segundo, isto é, a Cidade dos Homens, estava predestinada “a sofrer um suplício eterno com o Diabo” (RIBEIRO, 2014, p.9).

Um aspecto importante dessa dicotomia é o caráter de “peregrina” da Cidade de Deus. Tal característica foi entendida posteriormente por intérpretes da obra de Augustinus de diferentes maneiras, como destaca RIBEIRO (2014, p. 10):

Alguns entendem que ser peregrina significa que ela está nos locais onde estão seus representantes e que estes fazem diferença nesses ambientes, marcando assim, uma

posição política e cidadã que busca fazer uma real modificação onde se está. Em contrapartida, outros vão entender que o verbo peregrinar marcaria uma forma de alienação, mostrando que a Cidade Divina não está claramente identificada com as realidades que estão ao seu redor.

Assim, o próprio Lutero assumiu posições quanto à relação entre Igreja e Estado, e suas doutrinas e escritos foram usados como base, posteriormente, para a defesa da separação total entre estas esferas. Segundo Altamann (1994, p. 24) houve luteranos norte-americanos que encontraram na Doutrina dos Dois Reinos, legitimação para a separação entre Igreja e Estado nos Estados Unidos.

O perfil de reformador de Lutero é revelado a partir da carta “À Nobreza Cristã da Nação Alemã: acerca da melhoria do estamento cristão” onde Lutero faz três críticas à igreja, primeiro sobre o direito da igreja sobre o poder secular, o direito de exclusividade na interpretação das Escrituras Sagradas, e a prerrogativa de que somente o papa poderia convocar um concílio.

Para Lutero, a Igreja deveria tratar das questões espirituais e o governo civil das questões temporais, ou mundanas. No âmbito civil, Lutero entendia que devido ao pecado, sempre haveria os perturbadores da ordem pública. Nesse sentido, a função dos governantes era garantir a harmonia do mundo civil, punindo, se necessário “com a espada”, os transgressores, os quais, por sua vez, seriam os pecadores, aqueles desobedientes a Deus. Nesse sentido, a lei seria principalmente para proteger a sociedade cristã da rebeldia dos pecadores.

De maneira bastante tradicionalista, Lutero considera dever dos governantes seculares manter a paz, assegurar a obediência às leis, proteger os que as respeitam e punir seus transgressores (...) O termo empregado pelo autor para designar os que respeitam as leis é *die Frommen*, que em sua terminologia significa “os que cumprem seus deveres para com Deus e com os homens” e, portanto, “os justos e moralmente retos” (...) De modo análogo, o termo usado para os transgressores das leis é simplesmente *die Bösen* (“os maus”) ou *Übeltäter* (“malfeitores”). Assim, o que Lutero de fato afirma é que o dever dos governantes é proteger os bons e coagir, inibir e punir os maus. (HÖPFL, 2005, p. 19).

Lutero também concebe a possibilidade de o cristão assumir o poder civil e com total propriedade, uma vez que este foi criado por Deus e atende ao propósito de Deus de manter a ordem no mundo. Nesse sentido:

Não só o cristão deve se submeter à espada, mas se necessário também deveria ocupar a função de autoridade civil. (...) Se a autoridade é constituída por Deus então não deve ser reservada só para gentios, pois se é serviço especial a Deus

então compete mais aos cristãos, do que a outros, fazer uso dela. Porém não se deve fazer uso da autoridade em benefício próprio, pois quando se trata do mal feito a si, deve-se aceitá-lo, porém quando se trata do mal feito a outro, deve-se procurar justiça. (STAHLHOEFER, 2009, p. 245).

As crenças de Martinho Lutero, conforme dissemos anteriormente, influenciariam as ideias de separação entre Igreja e Estado e o ideal republicanistas de divisão do poder e participação popular efetiva. Entretanto, não se deve confundir isto com separação entre a fé cristã e a vida pública. Pelo contrário, para Lutero, a fé é que explica e legitima a separação jurisdicional dos ordenamentos e limita, por um lado, a ação da Igreja às coisas espirituais; e por outro, a ação do poder político aos interesses civis.

A distinção dos Dois Regimentos não advoga uma separação total da fé e da vida política, como se a esfera da fé não tivesse relação com a vida pública (...)A política portanto, é assunto dos fiéis também. O cristão é responsável diante de Deus pela condução dos assuntos públicos na sua cidade, estado e país, não podendo se eximir desta tarefa como se ela fosse menos digna (...) inclusive, o cristão deveria por amor candidatar-se a cargo público, não para defender sua posição de fé, nem por meio de leis fazer com que outras aceitem sua fé, mas para servir com amor ao povo, ao qual Deus também quer estender paz e justiça. (STAHLHOEFER, 2009, p. 256).

No século XIX, por exemplo, no contexto do “Grande Despertamento” (*The Great Awakening*), essa temática já fazia parte da tônica dos discursos de vários teólogos, sobretudo anglo-americanos. A maioria dos teólogos e pregadores desse movimento, conhecidos também por “avivalistas” ou “avivacionistas” (*revivalists*), deu grande ênfase às distinções entre governo humano ou civil e governo eclesiástico, bem como procurou estabelecer relações e limitações entre estes governos. Um deles foi Charles Grandison Finney (1792-1875), teólogo norte-americano que desenvolveu várias ideias em sua *Teologia Sistemática*, as quais estão relacionadas a esse tópico, conforme podemos ver neste trecho:

Em governos populares ou eleitos, tendo todos os homens direito ao voto, todo ser humano que possua influência moral é obrigado a exercer essa influência na promoção da virtude e felicidade. Uma vez que os governos humanos são claramente indispensáveis para o máximo bem do homem, eles têm o dever de exercer sua influência para garantir uma legislação que esteja de acordo com a lei de Deus. (FINNEY, 2001, p. 248).

A ideia de participação do cristão na vida civil, com o objetivo de influenciar o poder público a estar em conformidade com a vontade de Deus, que já estava presente no discurso e na teologia protestante desde os primeiros reformadores,

tornou-se maneira mais incisiva a partir do século XIX com o Grande Despertamento, no sentido de que essa participação passa a ser vista como obrigatória, uma condição para a vivência correta da fé.

Num governo popular, a política é parte importante da religião. Nenhum homem consegue ser benevolente ou religioso, na plena amplitude de sua obrigação, sem interessar-se, em maior ou menor grau, pelas questões do governo humano(...) [Os cristãos] têm a obrigação de interferir na política nos governos populares, porque têm obrigação de buscar o bem universal de todos os homens, e esse é o único departamento dos interesses humanos que afeta materialmente todos os seus interesses mais elevados (FINNEY, 2001, p. 250).

Charles Finney propõe que o exercício da cidadania ou a preocupação com a coisa pública não precisa atrapalhar o foco nas coisas espirituais, ou a preocupação mais direta com a salvação das almas, antes propõe que as duas coisas fazem parte da vida cristã:

Apoiar e assistir um bom governo não é distrair-se da obra de salvar almas. A promoção da ordem e da felicidade pública e privada é um dos meios indispensáveis para fazer o bem e salvar almas. Não faz sentido admitir que os cristãos têm a obrigação de obedecer os governos humanos mas, mesmo assim, não têm a obrigação de escolher aqueles que devem governar. (FINNEY, 2001, p. 249).

A Reforma Protestante, ao individualizar primeiramente a própria fé, colocou a cada indivíduo a responsabilidade de aderir a Cristo e à igreja; e, posteriormente, a responsabilidade por conduzir a sociedade. No Protestantismo, o foco sai da ritualística, que pode ser visto como a realização de um compromisso coletivo, para o compromisso pessoal, indivíduo. O Sacerdócio Universal dos santos proclamado por Lutero trás para o indivíduo a responsabilidade pela sua interação com o sagrado. Sobre isso, diz Taylor (2010):

O impulso para uma nova forma de vida religiosa, mais pessoal, mais comprometida, mais devotada, mais cristocêntrica; uma vida religiosa que substituirá em grande medida as formas mais antigas, centradas no ritual coletivo (...) tudo isso não só potencializa o desencantamento e a nova disciplina do autocontrole, mas acaba por tornar as compreensões holísticas mais antigas da sociedade cada vez menos críveis, no final até praticamente incompreensíveis. (p. 635).

Entende-se então que esse elemento da responsabilidade humana desenvolveu-se e tornou-se um elemento de ativismo, isto é, da necessidade de participação dos cristãos na condução do mundo civil social. Tal elemento passou a compor o *ethos* protestante e passou por várias reformulações até formar o perfil do protestante do século XX.

As potencialidades do Protestantismo como filho da Modernidade são de fundamental importância para se compreender a trajetória das suas ideias políticas, as quais nortearão práticas dos indivíduos religiosos no Brasil. Este trecho de Santos (2003, p. 72) que analisa uma gravura presente em um periódico protestante no Brasil da primeira metade do século XX evidencia uma representação de si que o relaciona intimamente com a modernidade:

O universo protestante se reproduz com o sentido de uma fé que se amolda e se propaga através do trabalho, da racionalidade, do pragmatismo e da eficiência. Não há a representação de figuras comuns de uma religião cristã tradicional, como um templo, a Bíblia, o símbolo da cruz ou mesmo um sacerdote. Esta ausência parece indicar o esvaziamento do sagrado e a identificação com uma modernidade que traz em si a secularização, que dispensa a piedade e racionaliza o sobrenatural.

Segundo Antonio Gouvêa Mendonça é possível até vislumbrar um perfil típico-ideal do “protestante histórico ou tradicional”:

Em suma, o protestante é um indivíduo que professa uma religião individual, de consciência, que se inspira na interpretação direta e pessoal da Bíblia, pauta suas ações na ética racional do trabalho e na moral burguesa vitoriana. Sua racionalidade procura manter a distância a interferência do extraordinário no cotidiano, assim como sua individualidade o situa nos limites mínimos do poder sacerdotal ou eclesiástico. É uma religião quase secularizada e se aproxima, mesmo quando institucionalizada, de uma religião civil (...) Este é o modelo, por que não dizer tipo ideal, do protestante histórico ou tradicional, ao qual se aplica bem, como já foi dito, ao conceito de evangélico (...). (MENDONÇA, 2005, p. 52).

Essa ênfase na responsabilidade individual levou, em momentos históricos em que “evangelizar” confundiu-se com “civilizar”, os países de orientação protestantes a diferenciarem-se dos países católicos. Devemos ter em mente que “civilizar” sempre é impor o seu modelo civilizatório. Nesse esquema, portanto, levar o reino de Deus torna-se sinônimo de expandir seu próprio modelo civilizatório. Uma perspectiva estritamente etnocêntrica.

Queremos evidenciar, entretanto, que essa crença etnocêntrica e racista operou de modo diferente (não menos cruel) em países de orientação majoritariamente protestante. Tal perspectiva assumiu um formato peculiar posteriormente, no século XIX, principalmente quando referente ao protestantismo norte-americano, sobretudo aquele de orientação calvinista puritana.

No Brasil, exemplo de colonização portuguesa católica, a ideia de que os nativos eram povos “sem fé, sem lei e sem rei” levou à subestima desses povos, de

modo que passaram a ser considerados um entrave para o projeto colonizador. (DEL PRIORE E VENÂNCIO, 2010). As potências europeias e os Estados Unidos, por sua vez, se apropriaram de discursos racistas para justificar suas ambições imperialistas no século XIX, contexto do neocolonialismo.

Em ambas, a crença de que existiam de alguma maneira “raças inferiores” dentro da espécie humana levou-os, por um lado, a justificarem as matanças no continente Americano, no Africano e na Ásia, uma vez que seria “natural” que as raças inferiores desaparecessem; e por outro levou à justificativa da imposição de padrões civilizatórios, isto é, costumes, formas de governo, religião, etc.

No caso específico dos Estados Unidos, a crença etnocêntrica de que eles tinham o dever moral de levar o progresso técnico e ético para os povos “menos evoluídos” ficou conhecida como “missão civilizadora”.

O que diferencia, entretanto, o modelo colonizador católico e o imperialista norte-americano, não obstante haver em ambas a crença etnocêntrica de superioridade civilizacional que é o protestantismo:

(...) privilegiou as relações sociais e econômico-políticas no sentido horizontal, buscando pôr de lado todo tipo de dependência piramidal ou vertical. Em suma, uma desconfiança permanente de monarquias absolutas em favor de repúblicas democráticas(...) o reino de Deus por Portugal era um reino caracterizado pelo modelo de cristandade, vertical e monárquico, ao passo que o norte-americano era, e é, democrático republicano, horizontal e contratual. (MENDONÇA, 2005 p. 51 e 52).

Essas ponderações serão importantes posteriormente, para compreendermos a trajetória das ideias políticas desenvolvidas entre os protestantes no Brasil, mediante as herdades que trouxeram do movimento Reformista do século XVI.

2.2 “PROTESTANTISMOS”

Em 1997, Paul Freston alertou que devíamos evitar “generalizações indevidas sobre um campo vasto e dinâmico”, tal como o protestantismo na América Latina e no Brasil. Diz ele:

Os que escrevem sobre política protestante na América Latina geralmente desconhecem as diferenças políticas e religiosas entre o Brasil e a América Central. O protestantismo é paradoxal e polivalente, e poderá não ter o mesmo efeito político em todos os países da região(...) O Brasil tem a segunda maior comunidade de protestantes praticantes do mundo(...) O Seria surpreendente se não houvesse,

entre os mais de 20 milhões de protestantes brasileiros, grande variedade de práticas políticas. (FREESTON, 1997, p. 329).

Essa polivalência, bem como as contradições evidenciam a presença de *protestantismos*, ou seja, é necessário ao ingressar neste estudo tendo em mente a ideia de que em um sentido prático existem no Brasil vários protestantismos. Apesar disso, o termo “protestantismo” (no singular) pode ser útil para indicar um rótulo identitário que está relacionado aos pontos de confluência entre os diversos espectros ou expressões protestantes brasileiras, feita a ressalva de que isto não nos deve levar à ilusão de que haja uma unidade organizacional, tampouco uma uniformidade de ideias, pretensões e ações desses protestantes.

Destarte, consideraremos como protestantes tanto aquelas denominações que se originaram diretamente do movimento reformista dentro da Igreja Católica no século XVI, quanto as que surgiram no seio destas, nos séculos posteriores e que com elas se identificam, isto é, reivindicam uma herança protestante:

(...) aquelas igrejas que se originaram na Reforma ou que, embora surgidas posteriormente, guardam os princípios gerais do movimento. Essas igrejas compõem a grande família da Reforma: luteranas, presbiterianas, metodistas, congregacionais e batistas(...) Esses cinco ramos ou famílias da Reforma multiplicam-se em numerosos sub-ramos, recebendo os mais diferentes nomes, mas que, ao guardar os princípios fundantes, podem ser incluídos no universo do protestantismo propriamente dito. (MENDONÇA, 2005 p. 51).

Entendemos, portanto, que desde que há princípios doutrinários gerais que constituem um ponto de confluência fundamental entre essas diversas expressões protestantes, é justificável também o uso do termo “protestantismo” (no singular):

Sumariamente, os princípios básicos da teologia reformada eram: salvação pela graça de Deus; a fé como forma de atingir a salvação, mediada exclusivamente por Jesus Cristo; a Bíblia como norma de fé e prática, e o sacerdócio universal dos cristãos, que podem chegar a Deus sem intermediação de terceiros. (SILVA, 2011 p. 26).

Por outro lado, “ser evangélico” atualmente no Brasil, constitui-se também como uma matriz identitária a partir da qual indivíduos que compartilham determinados preceitos e crenças que consideram ser comuns constroem sua identidade e dão sentido à realidade circundante.

A questão da relação entre protestantismo e cultura brasileira não pode ser deixada de lado para uma compreensão mais holística das transformações no

pensamento político dos protestantes no Brasil. Essa relação deu-se de maneira conturbada e paradoxal. Isto é, a maneira como os protestantes leram a realidade à sua volta e como se comportaram em face dessa leitura.

Se por um lado há a pluralidade de perspectivas e de teologias que variam conforme especificidades denominacionais e mesmo, as vezes, entre os atores de uma determinada instituição, há, por outro lado algum aspecto unificador, que paradoxalmente unifica sob a égide de “protestante” as mais diversas expressões evangélicas. Santos (2003) observou que esse aspecto unificador funcionou, pelo menos durante a Primeira República, como um capitel que sustentava e unificava esforços de expressões protestantes na tarefa de ganhar visibilidade e defender os pontos em comum no quesito doutrinário, tendo em vista sempre, o principal opositor, isto é, o catolicismo.

Destarte, a substância desses pontos em comum, e essa luta por visibilidade que unifica os protestantismos é de caráter essencialmente cultural. Em outras palavras, são princípios que delimitam ou delineiam uma conduta moral específica e comum aos protestantes que os diferencia dos católicos e ainda de outras expressões religiosas, funcionando como um rótulo idenitário. Esses princípios têm sido observados e estudados na historiografia do protestantismo com foco nas transformações que acompanham as transformações sociais, políticas e culturais, uma vez que a religião se adapta aos novos contextos.

Há que se considerar que a cultura protestante no Brasil foi construída a partir de relações íntimas e complexas com o restante do campo religioso brasileiro, relações estas mais complexas do aparentam à primeira vista. Se, por um lado, o etos protestante construiu-se como negação de aspectos que eram identificados ao catolicismo, seu principal opositor; por outro, a própria cultura mais austera do protestante (especialmente o puritano petista) europeu sofreu o choque civilizacional diante da religiosidade popular híbrida de um catolicismo popular luso com expressões religiosas nativas e africanas, reveladora do caráter multiétnico dos brasileiros:

Foi esse catolicismo luso que, ao entrar em contato com as manifestações religiosas africanas e indígenas, produziu uma religiosidade popular muito alegre e festiva, que frequentemente causava estranheza aos viajantes britânicos que estiveram no Brasil nas primeiras décadas do século XIX (SILVA, 2011, p. 32).

Não obstante a isso e, paradoxalmente, pode-se entender o protestantismo, no campo das crenças, mais exteriores e marginais em relação aos discursos oficiais e ao controle das instituições, é possível se encontrar traços desse mesmo protestantismo que só foram possíveis devido à referências exteriores, isto é, pertencentes a essa mesma cultura híbrida da qual, pelo menos *oficialmente*, o protestantismo se constituiu como negação.

Em outras palavras, há um substrato cultural brasileiro complexo do que descaracterizará o protestantismo como uma mera cópia de um modelo europeu, uma vez que elementos do referido substrato são imprescindíveis em nível de *inconsciente coletivo*. Destarte, o protestantismo no Brasil se constrói como negação e incorporação da cultura brasileira. Acerca de tal paradoxo, explica Santos (2003, p. 254):

Negar elementos de uma cultura não significa deixar de pensar e agir como essa cultura sob outras referências mais estruturantes no nível do inconsciente coletivo. A reapropriação de um modelo no processo da incorporação cultural já pressupõe um processo de releitura, embora a forma seja reproduzida enquanto cópia.

Temos diante de nós, portanto, um quadro complexo, contraditório. Protestantismos que divergem, diametralmente em alguns pontos, mas que em outros evidenciam um caráter de unidade. Ora, se há duas décadas já foi possível diagnosticar no campo do protestantismo brasileiro tantos distintos espectros, e diferentes discursos (e disputas) no seio de movimentos sob a égide identitária de “protestante”, quiçá atualmente quando a população autodeclarada sob essa mesma égide é compreende mais de 22% da população brasileira.²⁵

Nossa intenção é, portanto, visualizar a Nova Reforma Apostólica como resultante dessas confluências, a qual também, ao assumir um posicionamento político através de seus discursos e práticas, afirma-se em um lugar deste campo, mas também o remodela.

Partiremos da ideia de que toda crença escatológica é uma teologia política, uma vez que define ou pressupõe uma prática política. Para compreendermos melhor

²⁵ Os dados do censo demográfico do IBGE do ano de 2010, divulgados em Junho de 2012, revelam que 22,2 % da população brasileira se declara evangélica (sendo que no censo de 2000, representavam 15,4 % da população brasileira, ou seja, um aumento de cerca de 16 MILHÕES de pessoas) e destes 22,2%, 60% são pentecostais. O censo também revela que os evangélicos compõem o segmento religioso que mais cresce no Brasil atualmente, e no Maranhão, as estatísticas acompanham as nacionais (IBGE, 2010).

isto, podemos acessar a sofisticadíssima formulação de “expectativa” trabalhada por Reinhart Koselleck enquanto categoria histórica, conforme já falamos na primeira parte deste trabalho sobre a Modernidade.

O conceito de expectativa em Koselleck (2006 p. 310) é concebido no sentido de “um futuro presente”, uma vez que tal expectativa localiza-se no presente, mas refere-se a um futuro, um “telos”, ou nas palavras do próprio Koselleck, um “ainda-não”. Essa ideia poderá nos ajudar a compreender as relações de sentido entre a delimitação de um comportamento político, ou de um ethos político, e os horizontes de expectativas, um telos. Em outras palavras, entendemos que há no campo dos sentidos, uma retrodeterminação entre um ethos e um telos, de maneira que um explica, justifica e legitima o outro.

Conforme veremos, a transição do eixo escatológico pré-milenista para o pós-milenista, que caracteriza o processo de “neopentecostalização” em curso no protestantismo brasileiro, engendrará uma modificação no horizonte de expectativas do indivíduo religioso, a qual levará a uma nova postura diante das instâncias de poder e influência social. Essa é uma das características do atual campo evangélico brasileiro que o tornou propício para que nele se desenvolvesse a Nova Reforma Apostólica.

2.3 RELIGIÃO DE ESTRANGEIROS: O ADVENTO DOS PROTESTANTISMOS BRASILEIROS

Para compreendermos a gênese das ideias propagadas pela Nova Reforma Apostólica no Brasil e assim também os seus impactos no espaço público brasileiro, será necessário atentarmos para algumas tendências e ideias-chave que foram difundidas pelo Brasil e pela América Latina no período anterior à chegada desse movimento aqui. Conforme explicitamos anteriormente, intentamos compreender como ideias de preocupação social e de intervenção política presentes nos discursos do movimento apostólico encontraram no Brasil um terreno fértil para seu desenvolvimento, mas também, ao mesmo tempo, assumiram formas específicas, as quais são resultados desse encontro com o campo evangélico brasileiro e suas particularidades.

A presença sistemática do protestantismo no Brasil data desse da primeira metade do século XIX, quando de indivíduos de diversas etnias europeias vieram para cá em busca de trabalho e novas oportunidades de vida. O que muitos aventureiros,

lavradores, comerciantes e operários estrangeiros tiveram em comum foi a fé protestante, que já apresentava suas divergências internas, denominacionais.

É necessário frisar que, apesar de o império brasileiro ter o catolicismo como sua religião oficial, a amizade anglo-portuguesa existente desde meados do século XIV foi responsável, no século XIX, pela massificação progressiva dessa presença protestante no Brasil. A transferência da corte real portuguesa em 1808, desde Lisboa até o Rio de Janeiro, escoltada por uma frota inglesa, pode ser vista como um prelúdio da concessão de regalias aos futuros protestantes que habitariam em terras brasileiras.

Desde esse momento, especialmente com a abertura dos portos brasileiros às nações amigas de Portugal (28 de janeiro de 1808) o culto protestante passou a ser praticado no Brasil (REILY, 1984, p. 25). Daí em diante luteranos, anglicanos, presbiterianos, metodistas, congregacionais, episcopais e batistas começaram de maneira inicialmente tímida a fazer com que sua presença fosse sentida nos trópicos.

Dois anos depois da transferência da corte, uma série de tratados entre as duas nações seriam assinados, entre eles o Tratado de Comércio e Navegação firmado em 19 de fevereiro de 1810, o qual garantia a liberdade de culto e consciência aos ingleses residentes no Brasil, bem como a tolerância religiosa com outras expressões cristãs não católicas. Tais garantias jurídicas foram expressas especificamente no Artigo XII do tratado supracitado, o qual diz:

Sua Alteza real o príncipe regente de Portugal declara, e obriga no seu próprio nome, e no de seus herdeiros e sucessores, que os vassallos de sua Majestade Britânica, residentes nos seus territórios e domínios, não serão perturbados, inquietados, perseguidos, ou molestados por causa da sua religião, antes terão perfeita liberdade de consciência e licença para assistirem e celebrarem o serviço religioso em honra ao Todo-poderoso Deus, quer seja dentro de suas casas particulares, quer nas suas igrejas e capelas. (REILY, 1984, p. 26).

Entretanto, tal liberdade foi dada sob condicionais específicas, as quais procuravam conservar vívida a hegemonia católica como religião oficial do Império, entre elas estão a obrigatoriedade de as igrejas e capelas serem construídas “de tal modo que externamente se assemelhem a casas de habitação; e também que o uso dos sinos não lhes seja permitido para o fim de anunciarem publicamente o serviço divino” (REILY, 1984, p. 27).

Também lhes foi vetada a liberdade de fazer qualquer discurso público contra o catolicismo, bem como “fazer prosélitas, ou conversões”, ou seja, juridicamente estavam tolhidas as possibilidades do proselitismo entre brasileiros. Além disso, o texto diz que qualquer um que incorresse em tais erros e também que se portassem “com impropriedade para com os ritos e cerimônias da religião católica dominante” poderiam receber multas, serem presos ou mesmo extraditados.

O Artigo Cinco da Constituição de 1823 tratava da questão religiosa e reafirmava a religião católica romana como religião oficial do Império, bem como proibia a circulação de impressos ou pronunciamentos públicos de “doutrinas que diretamente destruam as verdades fundamentais da existência de Deus e da imortalidade da alma”. Isso exclui, portanto, a liberdade de difusão de qualquer ideia ateísta. (REILY, 1984 p. 28).

Os primeiros dois espectros do protestantismo no Brasil foram o anglicanismo e o luteranismo, sendo o primeiro representado mormente por comerciantes viventes das grandes cidades; e o segundo representado, sobretudo, por pequenos colonos viventes na região Sul, a maioria destes sob um estilo de vida mais rural que urbano. Ambos os espectros marcados pela pertença aos seus países de origem (Inglaterra e Alemanha) e com a missão de prestarem serviços religiosos quase exclusivamente aos imigrantes, isto é, sem pretensões proselitistas.

Esse quadro marca, portanto, uma fase *absenteísta* do protestantismo no Brasil, ou seja, um momento em que não havia por parte dos protestantes aqui instalados qualquer preocupação ou senso de responsabilidade com os destinos da nação, ou questões de foro político, a menos que estas afetassem diretamente suas comunidades. Tal fase ficou conhecida como *Protestantismo de Imigração* (SILVA, 2011, p. 25).

O chamado *Protestantismo de Missão* compreende a fase posterior à supracitada e é marcada pela ação de missionários, sobretudo patrocinados por instituições missionárias norte-americanas, para o Brasil. O principal fator distintivo entre esta fase e a anterior é o caráter deliberadamente proselitista desta, enquanto a primeira “representou a preservação de uma identidade étnica e racial dos imigrantes no

Brasil”. Destarte, temos aqui diferentes “protestantismos”, mas que devem ser vistos como “manifestações históricas do mesmo campo religioso” (SANTOS, 2010, p. 106).

O movimento ocorrido no século XIX conhecido como *Segundo Grande Despertamento* motivara a intensificação da preocupação com a evangelização de povos sul-americanos e asiáticos, de modo que diversos missionários deslocaram-se dos Estados Unidos para o Brasil. Mendonça (2005, p. 54) atentou para o caráter dessas missões:

A não ser os congregacionais procedentes da missão de um escocês, todos os demais protestantes de missão originaram-se do protestantismo norte-americano(...) o movimento religioso norte-americano ocorrido no século XIX conhecido por Grande Despertamento produziu um sistema teológico mais ou menos uniforme que se superpunha às particularidades denominacionais. Resumidamente, esse sistema consistia em dois pontos principais: o princípio da conversão, que se apoiava na regeneração, ou novo nascimento, que tinha como resultado a salvação individual e a devoção à ética do trabalho, assim como a disciplina moral. **Duas alavancas para a ideologia do progresso**(...). [grifo nosso].

Esse trecho evidencia duas características muito importantes para se compreender as representações e práticas dos protestantes no período que se segue: primeiro é que esse caráter de uniformidade teológica das missões, da qual o trecho comenta, funcionou como um fator unificador das expressões protestantes missionárias, não obstante suas diferenças denominacionais, sendo, portanto, uma importante matriz identitária dos indivíduos sob a égide evangélica; a segunda característica refere-se aos valores que o *ethos* protestante atrelado a essa matriz identitária carregaria em seu bojo, a saber: “a devoção ética ao trabalho” e a “disciplina moral”.

Por outro lado, o “princípio da conversão” aponta para o fator da responsabilidade individual que é uma marca do protestantismo como religião moderna. A conversão representa o esforço do indivíduo em apresentar sinais da influência transformadora de Deus nas suas práticas. “Converter-se” entrará para o campo das representações protestantes como a negação de tudo aquilo que é considerado mundano, o que, por sua vez, também representará um aspecto formativo da identidade evangélica, a saber, esta disciplina moral que o distinguirá dos demais indivíduos “infieis”. Esse individualismo e a tônica da responsabilidade individual são enfatizados por Reily (1984 p. 275):

O individualismo do norte-americano e da sua religião é lugar comum. Esta característica origina-se na herança puritana, com ênfase na apropriação pessoal da

fé pela qual o indivíduo se tornava “cristão visível”(…) A importância da experiência pessoal da fé foi enfatizada ainda mais no Grande Despertamento e no avivamento tão típicos da religião da fronteira americana(…) a religião norte-americana, na época da vinda dos missionários protestantes para o Brasil, sofria forte influência da “Era Metodista”, com sua ênfase no avivamento.

Por outro lado, a preocupação dos protestantes neste momento não era tão somente com a conversão pessoal, mas também como transformação nacional, isto é, com o progresso do Brasil não somente em termos espirituais, mas, também, conjunturais. Entretanto, a ideia era especialmente que o conjunto dos indivíduos regenerados, isto é, transformados e agora afeitos a uma ética da honestidade e do trabalho, bem como da “pureza” moral levaria, inevitavelmente, ao progresso e a uma sociedade justa.

A ideia aqui, frisamos, não era uma transformação estrutural e direta na sociedade, mas sim de que a transformação em cada indivíduo levaria à transformação da sociedade como um todo.

Se, por um lado, a tônica evangelical estimulou a ação missionária norte-americana no Brasil, por outro, o próprio Estado estimulou o desenvolvimento desse protestantismo aqui, como uma religião que poderia reforçar o espírito modernizador o qual se pretendia incorporar à sociedade brasileira. Projeto este de caráter liberal, elitista e conservador, segundo Santos (2010, p. 106):

O protestantismo era compreendido como uma religião que favorecia a transição para uma sociedade moderna, tendo os países protestantes como modelos de avanço social e político(…) Este projeto modernizador revelou-se conservador na sua condução e mentalidade, porquanto foi executado com a finalidade de garantir os privilégios às elites dirigentes.

Nesse contexto, alguns pontos causaram significativas controvérsias dentro do campo protestante, como, por exemplo, a escravidão. A igreja inglesa, majoritariamente, ou ainda, oficialmente, era contrária ao escravismo, não obstante, muitos anglicanos no Brasil eram donos de escravos e seus negócios dependiam especialmente da mão-de-obra escrava. Esse fator gerou divergências quanto ao posicionamento evangélico em relação à escravidão.

Segundo Silva (2011 p. 44-48), a Igreja Anglicana no Brasil assumiu duas posições distintas quanto à escravidão no Brasil. De um lado, alguns setores procuraram acomodar-se ao sistema escravista, profundamente arraigado na economia colonial; de

outro, diversos missionários criticaram vorazmente tal sistema, e também, a apatia de conformidade dos evangélicos diante dele, uma vez que consideravam a escravidão não somente degradante e indigna para o ser-humano, mas também um atraso ao progresso.

Nesse contexto, vê-se grassar no Brasil uma perspectiva que, de certa maneira, legitimava a escravidão, ou pelo menos afastava da religião a responsabilidade em combatê-la. Uma doutrina surgida entre os conservadores sulistas nos Estados Unidos, a partir da controvérsia acerca da escravidão, trazia a ideia de que a igreja não deveria se ocupar de questões materiais, mas, tão somente, de assuntos espirituais. Tal doutrina acabou levando ao desenvolvimento da perspectiva de que a igreja, portanto, não deveria se posicionar acerca da escravidão, conforme explica Mendonça (2005 p. 54):

A solução foi racionalizar a escravidão através de uma doutrina nova que ficou conhecida por Teologia da Igreja Espiritual. Com base no preceito bíblico “dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”, a Teologia da Igreja Espiritual insistia em que à igreja importavam as questões espirituais e as materiais e políticas ao Estado. Buscando espaço na sociedade brasileira, o protestantismo, embora criticando com insistência a religião oficial, manteve-se o quanto possível afastado de questões de ordem social e política, sendo poucos os pronunciamentos a respeito da abolição da escravidão.

Finalmente, podemos depreender que esta fase é marcada fortemente pela oposição ao catolicismo, principalmente no aspecto dogmático, mas também, pela oposição aos valores considerados retrógrados, de maneira que o protestantismo posicionou-se na vanguarda do pensamento modernidade, defensor do progresso e dos valores republicanos.

Foi uma fase de escassa participação política direta dos protestantes mas também de se lançar as bases de um etos comum protestante. Especialmente, queremos destacar a *representação* entre os protestantes acerca atividade política, que continuava sendo vista como algo mundano, não sendo condizente com o ofício sacerdotal, isto é, não sendo lícito, de modo geral, que o ministro evangélico fizesse carreira política.

Apesar de se poder vislumbrar a formação de um etos comum entre os protestantes, isso não significou a ausência de controvérsias, como pudemos observar na questão da escravidão: diferentes posturas e atitudes frente à prática. Queremos enfatizar a relação entre a questão da conversão individual e a transformação nacional, a qual, conforme já explicamos foram representadas a partir de uma relação direta de

causa e efeito. Essa compreensão dessa tensão conceitual histórica entre a tônica da experiência/conversão pessoal (individual) *versus* a tônica da reforma geral/nacional (coletiva) será profícua para elucidarmos alguns aspectos da historicidade da Nova Reforma Apostólica.

2.4 PRIMEIRA REPÚBLICA: NOVAS PERSPECTIVAS E POSSIBILIDADES

Apesar de o catolicismo já ser o opositor histórico dos protestantes no Brasil, com advento da República e o fim do regime do padroado, novas possibilidades de visibilidade no espaço público se abriram para os protestantes. Este foi o momento em que o Estado deixou de ser confessional e garantiu a igualdade das religiões perante a lei, não obstante a superioridade numérica e total hegemonia do catolicismo no país. Destarte, o protestantismo encontra-se num estado de minoria, mas com as possibilidades de luta pela legitimação de seus discursos ampliadas.

Nesse contexto, as ideias protestantes voltar-se-ão para os ideais do republicanismo, visto como sinônimo de progresso e liberdade. Uma nova face do protestantismo, agora livre para pronunciar-se através de publicações e pregações deliberadamente contra o catolicismo, traçará novas estratégias, primeiramente para garantir os direitos conquistados, mas, também, para ampliar sua expressividade, aumentar sua visibilidade e legitimar sua presença no espaço público.

Apesar de o decreto de nº 119-A de 7 de Janeiro de 1890 representar o fim definitivo do padroado, isto é, a separação efetiva entre igreja e estado, não foi sem fortes reivindicações que tal medida foi aceita pelo catolicismo hegemônico. Reilly (1984), através de sua história documental, registra inúmeros projetos e tentativas de intervenção católica no âmbito público, as quais eram rechaçadas pelos protestantes como ameaças ao princípio da separação entre estado e igreja, aproveitando para tentar legitimar o discurso da religião católica como símbolo do atraso e entrave ao progresso.

O protestante, amparado por esses elementos legais procedeu a um combate mais ferrenho e sistemático àquilo que era considerado como os maiores “erros do romanismo”, a saber: “idolatria (uso de imagens, mariolatria), negligência na difusão da leitura da Bíblia, ignorância e superstição do povo católico” (REILLY, 1984, p. 224).

O discurso protestante relacionava à escassa educação, a pobreza e a fome. Porém, além disso, havia também a representação latente no discurso protestante, de que as mazelas sociais eram resultados de uma impureza dos costumes, com a qual o catolicismo era pelo menos passivamente condizente.

De modo geral, o protestantismo defendeu ferrenhamente o laicismo, isto é, o esvaziamento do elemento religioso, primeiro na instância legal e mesmo no que tange à símbolos e à influência de modo geral, mas isso não significou a ausência de estratégias que visassem manter os direitos já conquistados e ampliar sua visibilidade no espaço público:

O clima de oposição católica estimulou a criação de mecanismos de defesa protestantes. Talvez os mais importantes destes foram uma maior aproximação entre os protestantes como indivíduos e denominações, no afã de se conseguir uma entidade que falasse em nome do protestantismo nacional [e assim] ganhar vantagens para os protestantes, bem como ser uma influência moralizante no governo e na sociedade brasileira. (REILY, 1984, p. 225).

No âmbito da participação política, é necessário frisar que era encorajado o exercício dos deveres cívicos de votar e fiscalizar os políticos, bem como orar por eles, aconselhá-los, e reivindicar os seus direitos. Até este momento, porém, a participação direta na política não era bem vista pelo protestante por se tratar, para ele, de algo impuro, mundano:

Havia, no entanto, uma certa relutância do protestante em adentrar os círculos poluídos da política, e, ao mesmo tempo, uma insistência em que o leigo se tornasse leitor e votasse naqueles que favoreciam a liberdade religiosa, educação leiga e liberdade de pensamento e expressão (REILY, 1984, p. 225).

Esta fase é marcada então, diferentemente da fase absenteísta dos primeiros protestantes imigrantes, pela convicção do dever de intervenção cívica na sociedade, através de fazer ser vistas pela sociedade, as virtudes tipicamente cristãs que, ao passo que representavam a vontade genuína de Deus, estavam também afinadas ao ideal de progresso. Um *Manifesto à nação*, redigido por um presbiteriano de nome Galdino Moreira, e publicado no periódico *O Puritano*, dia 16 de maio de 1931, trás as seguintes declarações:

Os cristãos evangélicos brasileiros aceitam, propagam e executam, com máximo empenho, todas as boas obras de valor moral e social, trabalham pelos direitos sociais; pela proteção à família(...) pelo desenvolvimento o mais completo possível da criança(...) pela regulamentação das condições de trabalho para mulheres, de modo que seja salvaguardada a saúde física e moral da sociedade; pelo esforço

afim de minorar e prevenir o desenvolvimento da pobreza, etc. (apud REILY, 1984 p. 229).

Esse trecho evidencia inúmeras pautas de caráter social que estavam na ordem do dia, pelo menos de acordo com a fonte, do protestantismo como um todo, ou seja, essas pautas expressavam os anseios da maior parte dos protestantes espalhados pelo país até o momento, confirmando a existência de um etos unificador do protestantismo, não obstante a diversidade institucional e doutrinária entre os protestantes, conforme pontuamos no capítulo anterior.

Entretanto, o mesmo texto declara a não intencionalidade do grupo ali representado, em participar diretamente da política partidária, tampouco apresentar algum candidato oficial dos protestantes, ao contrário, reafirma o princípio reformado da submissão às autoridades, uma vez que são instituídas por Deus, da não subversão; e, num contexto em que as esferas da política e da religião devem estar separadas, confirma sua vocação como igreja para esfera espiritual, ou seja, para o âmbito da mordomia dos bens espirituais, da lida com os assuntos atemporais:

A igreja evangélica nacional, em todos os seus ramos, não tem política coletiva, nem faz obra partidária. Dá liberdade a seus membros de, individualmente, em consciência e dentro da lei e da ordem, exercerem todos os deveres cívicos. Sua esfera é precipuamente espiritual. Ordena acatamento às autoridades reconhecidas e só admite a defesa de direitos ofendidos pelos meios legais e legítimos. (apud REILY, 1984, p. 229).

A rigor, novas perspectivas surgirão entre o protestantismo, com o decorrer do século XX. Para além da tentativa de legitimação do protestantismo como a religião melhor afeita aos princípios da república, a qual desenvolveu-se e persistiu por muitas décadas, mas também, tal contexto possibilitou o início da formação de um projeto protestante para a nação. Eis o trecho de um discurso de João Manuel Gonçalves dos Santos, pastor protestante da Igreja Evangélica Fluminense, em 1951:

A única religião compatível com a nossa República é exatamente o evangelismo cristão. Submete-se às leis, prega o casamento civil, obedece ao código e é, pela sua pureza, um esteio moral (...) Os evangelistas serão muito brevemente uma força nacional, com chefes intelectuais, dispendo de uma grande massa(...) Havemos de ter muito em breve na representação nacional um deputado evangelista (JOÃO DO RIO apud SANTOS, 2006, p. 268).

Pode-se depreender disso que neste momento de meados do século XX, pelo menos alguns setores do protestantismo brasileiro já davam indícios de um forte senso de responsabilidade com os destinos do país e, mesmo, de responsabilidade social. Fica

evidente que se visava mais do que a ampliação de direitos de culto e liberdade religiosa, mas também grassam ideias de intervenção moralizante na política.

A tônica na participação social se intensifica e uma ruptura pode ser notada na forma de um movimento feito do absentismo à participação cada vez mais direta, ao passo, naturalmente, que o protestantismo deixa cada vez mais de ser uma “religião de estrangeiros” e além da substituição gradativa de lideranças estrangeiras para lideranças nacionais, o contingente de fieis passa a representar uma variedade maior de camadas sociais.

Assim, podemos entender que a liberdade e as novas condições engendradas pela república propiciaram uma assumpção mais aberta e encorpada de ideais já existentes no protestantismo. Conforme já falamos, a ideia de obrigatoriedade da participação do cristão na vida civil, com o objetivo de influenciar o poder público a estar em conformidade com a vontade de Deus, já estava presente no discurso e na teologia protestante desde os primeiros reformadores e de maneira mais incisiva a partir do século XIX com o *Grande Despertamento*.

Este trecho de um artigo publicado no periódico protestante *O Puritano* de 25 de março de 1933, deixa evidente a incorporação dessa ideia de dever de intervenção na política e no espaço público, sobretudo, neste caso, através do voto. É interessante observar também que o autor atribui a um “melhor esclarecimento” a percepção da necessidade de um engajamento maior na vida pública e nas questões sociais. Apesar de não afirmar isso, pode-se inferir que a expressão supracitada refere-se a uma nova fase em que há um número maior de protestantes brasileiros alfabetizados, sobretudo devido ao esforço educacional da maioria das vertentes protestantes clássicas, responsáveis pela fundação de escolas e seminários:

Por muito tempo a igreja esteve no Brasil preocupada tão somente com a sua missão espiritual de evangelizar diretamente, de proclamar as boas novas de salvação, de salvar as almas. Agora porém, começou ela, **melhor esclarecida**, a compreender que não pode deixar de interessar-se pelos problemas sociais, já tratando destes assuntos **no púlpito e na imprensa**(...) Há um aspecto, porém, da **missão da igreja**, que tem sido deliberadamente posto à margem: a **cultura diretamente cívica do crente como cidadão**, o seu dever de se interessar positivamente pelos negócios públicos, a sua obrigação de intervir imediatamente no destino nacional pelo exercício do voto(...) Não estaremos nesta hora sendo chamados para, com o nosso voto esclarecido, ajudarmos no melhoramento de nossa pátria, **pela adoção de uma constituição verdadeiramente liberal**,

progressista e portanto cristã no seu espírito? Cremos que a resposta só pode ser positiva e dela decorre o dever, portanto, de todos os crentes que possam **fazerem-se eleitos e votarem** para a constituinte, em cidadãos que pugnem pelos princípios da plena liberdade de cultos, da laicidade do ensino, da livre manifestação do pensamento, da igualdade, enfim, de todos os cidadãos perante a lei. (REILY, 1984, p. 230 e 231) [grifo nosso].

Destarte, é possível se observar no protestantismo brasileiro um momento em que passa a ser considerada parte da “missão da igreja” criar uma cultura cívica no sentido de estimular os indivíduos a preocuparem-se, interferirem diretamente nas questões públicas.

Outro aspecto importante a ser destacado é que o trecho também define a imprensa e o próprio púlpito, lugar de onde se emite os sermões e ensinamentos religiosos nas igrejas, como lugares legítimos da emissão de discursos de cunho cívico e mesmo político. Em outras, palavras, na primeira metade do século XX já é possível se encontrar entre os protestantes no Brasil o uso do local sagrado para o trato de assuntos políticos e sociais. Isto representa um importante fator no entendimento dos limites entre o que é sagrado e o que profano nesta fase do protestantismo, pois, a possibilidade de negócios “mundanos” serem tratados no espaço em que se presta os serviços religiosos pode ser entendido como prenúncio da mudança de entendimento sobre o significado da política.

Essa perspectiva será importante para compreendermos o momento atual. Sobretudo, o fato de que, se anteriormente, conforme expomos, a participação direta na política não era encorajada, aqui, o elemento “fazerem-se eleitos”, o qual podemos observar no discurso, não nos pode passar despercebida, uma vez que evidencia uma transformação na perspectiva da relação entre o protestante e a política. Tal transformação, por sua vez, avulta um novo quadro social que engendrou novas possibilidades e ambições aos protestantes.

Além disso, é importante atentarmos para a deliberada filiação a ideais políticos, a qual o autor caracteriza como “cristã no seu espírito”. Associar um posicionamento progressista e liberal ao espírito cristão pode ser entendido como uma tentativa de legitimação deste discurso como aquele que é o correto e, portanto, o indicado a todos os cristãos.

De modo geral, esse contexto e o caráter dos discursos e ações dos protestantes nesse período evidenciam um esforço estratégico que visou a legitimação de sua presença e de seus discursos no espaço público, bem como também simbolizou o processo de construção de uma identidade social que os distinguisse das outras expressões religiosas, conforme indica Santos (2010 p. 109 e 110):

Nesta conjuntura, os protestantes recém estabelecidos estruturaram estratégias para sua fixação, numa sociedade marcada pela desigualdade social, pelo racismo, pelo tradicionalismo católico romano, pelo analfabetismo e pelo sincretismo da religiosidade cotidiana(...) O advento da República foi de fundamental importância para que os protestantes se organizassem e constituíssem sentidos para o culto em meio a uma cultura adversa(...) Os protestantes aproveitaram o espaço deixado pelo fim do culto oficial acentuando as ações evangelizadoras da população, ampliando suas instituições como escolas, seminários, hospitais, sociedades bíblicas, editoras e publicações(...) A propaganda protestante ajustava-se aos outros discursos correntes no período como a modernidade, a civilização, a higienização, a ciência e a tecnologia. Esta adesão fazia parte da estratégia de construir sentidos e identidades numa sociedade sujeita a mudanças rápidas na direção da modernização e da urbanização.

Este momento da história, portanto, coloca o protestantismo dentro de um quadro mais amplo de disputas simbólicas. Essas disputas, ou *lutas de representação*, dar-se-ão tanto em um nível externo, isto é, em relação a outras expressões religiosas, como o catolicismo, por exemplo; quanto em um nível interno, ou seja, com relação a outras expressões protestantes. Esse quadro tornar-se-á cada vez mais complexo no que tange às tensões de força, à medida que formar-se-ão instituições e movimentos que representarão deliberadamente diferentes perspectivas.

Se nos referimos no parágrafo anterior a “setores do protestantismo” é justamente porque veremos que já neste período diferentes espectros da participação social e na vida pública irão se delinear entre os protestantes no Brasil. As polarizações, advindas de diferentes concepções teológicas, irão se tornar cada vez mais evidentes e substancializarão na forma de diferentes movimentos, instituições, intensificando-se também o quadro de disputas pela hegemonia do discurso.

Veremos a seguir, que os diversos segmentos protestantes vão afinar-se a diferentes espectros políticos e aos seus movimentos, tais como fundamentalismo, o ecumenismo e ainda quando não declaradamente, seus discursos ainda assim evidenciaram traços que podem os relacionar à tendências ora progressistas, ora conservadoras:

Na segunda metade do século passado, o protestantismo foi polarizado em diferentes tendências que iam do fundamentalismo religioso ao liberalismo teológico, passando pelo conservadorismo político, a aproximações com grupos de esquerda e movimentos de minorias. (TRABUCO, 2015, p. 20).

2.5 1910 – 1950: FUNDAMENTALISMO E PENTECOSTALISMO

Conforme vimos, a República inaugurou novas possibilidades de participação política para os protestantes, entretanto, nos primeiros anos do século XX a participação direta de protestantes na política partidária ainda era escassa devido à visão da política como algo profano em si, e também à tendência à apatia motivada pela doutrina da Igreja Espiritual. Destarte, a participação direta nesse contexto deu-se de maneira rarefeita e, principalmente, diversificada em termos ideológicos:

Os protestantes históricos se elegem para o congresso desde os anos 1930, mas sua presença era pequena e discreta. Alguns tinham um eleitorado basicamente protestante, mas nenhum deles tinha o endosso oficial de uma denominação. Era uma presença pluripartidária, sem fortes concentrações ideológicas, cobrindo um leque desde a esquerda não marxista até a defesa apaixonada do regime autoritário. Os pentecostais estavam quase totalmente ausentes do congresso. (FREESTON, 1997, p. 335).

Para compreendermos como o caráter dessa participação mudará paulatinamente é necessário antes compreendermos algumas ideias que foram desenvolver-se no Brasil e na América Latina, de modo geral, somente em meados do século XX.

2.5.1 O FUNDAMENTALISMO NORTE-AMERICANO

Uma dessas tendências é o *fundamentalismo* que ganhou forma no início do século XX nos Estados Unidos configurando-se como oposição à tendência progressista alcunhada entre outras coisas como “modernista”. Segundo Gilles Kepel, situa-se na década de 1920 o “aparecimento público” da palavra fundamentalismo como derivação do termo de língua inglesa *fundamentalism*:

Essa palavra apareceu em 1910 nos Estados Unidos, com a publicação de uma série de 12 volumes intitulados *The Fundamentals* e compostos de 90 artigos redigidos por diversos teólogos protestantes que se opunham a todo e qualquer compromisso com o modernismo reinante (KEPEL, 1991 p. 131).

Esse modernismo ao qual o Fundamentalismo reagia, era representado mormente pelas ideias da Teologia Liberal, a qual, por sua vez, utilizava métodos históricos de crítica bíblica, e dialogava com o Iluminismo. Esses doze textos

apologéticos, surgidos entre 1909 e 1915 nos Estados Unidos “se propunham a defender os fundamentos da fé cristã diante da crítica histórica dos textos bíblicos” (Trabuco, 2015 p. 24).

Entretanto, Mendonça (2005 p. 58) registra como ponto de partida do fundamentalismo a Conferência Bíblica de Niágara, em 1878. Para ele, o fundamentalismo “se define pela defesa da ortodoxia protestante a respeito da Bíblia como infalível acima de qualquer reinterpretação que parta da ciência moderna, principalmente o evolucionismo”.

Outra característica importante é que este movimento surgiu como uma subcultura a qual além de pregar a inerrância absoluta da Bíblia, dava indícios de um posicionamento contrário à tendência laicista, isto é, a ideia de separação total entre Estado e Igreja. Tal tendência ganhou força principalmente nos estados norte-americanos do sul marcado em grande parte pelo aspecto político do conservadorismo:

O norte industrializado, modernizado em plena expansão, opõe-se ao sul agrícola, com uma organização social obsoleta, parecendo ter sido lançado na espiral de um declínio inexorável depois de sofrer a derrota na guerra de secessão. É o sul que fornece os vastos batalhões do fundamentalismo da época; lança-se sob o nome de *Biblie Belt* (cinturão da Bíblia), o mais meridional dos “cinturões” (do gado, do milho, do algodão...) que se superpunha no mapa dos Estados Unidos. (KEPEL, 1991, p. 133).

Um fator importante do fundamentalismo é o seu caráter influenciador de movimentos moralistas e rigoristas que surgem em momentos de crise social (por esse motivo é que o temos chamado de “tendência”, ou seja, por não ser um movimento situado especificamente em um recorte temporal e geográfico, e sim, uma tendência atemporal que esboça um conjunto comum de valores, um *ethos*, passível de ser incorporado por diversos movimentos que estejam pouco ou não estejam ligados cronologicamente). No contexto do período entreguerras (1918–1939) o fundamentalismo ganhou força como tendência, representando, segundo Kepel:

A pregnância de uma ética protestante conservadora e rigorista no sistema social americano que, **em tempos de confusão, de bom grado se alimenta dela**, na linhagem dos Grandes Despertares que esse país conheceu desde a chegada dos puritanos num continente onde pretendiam fundar a Nova Jerusalém. A crise econômica de 1929 e suas consequências contestam de novo a crença na modernidade e no progresso que a civilização industrializada do norte havia elaborado. E na interpretação milenarista que lhe deram os fundamentalistas, **“a Grande Depressão foi um sinal do castigo vingador contra a apostasia da**

América, e o anúncio da volta iminente de Cristo". (KEPEL, 1991, p. 133).
[grifo nosso]

A chave simbólico-discursiva usada para legitimar tal intervenção é o diagnóstico das mazelas sociais, tais como a violência, a pobreza, as desigualdades, e também das práticas tidas como mazelas espirituais, tais como o aumento da "idolatria", do ateísmo e o ocultismo, como correspondentes ao abandono da vontade de Deus, ou ainda da exclusão do elemento religioso da ordem social:

Essa capacidade de inscrever os fatos acontecidos no mundo numa sucessão de causalidades obedientes a um plano de Deus, do qual eles seriam os intérpretes por excelência, lhes permitiu interpretar as crises de todos os tipos vividos pela sociedade americana até os nossos dias, para fazer o diagnóstico delas e propor uma terapia pela redenção (KEPEL 1991, p. 134).

De dentro do contexto Fundamentalismo surgiu entre os protestantes norte-americanos a partir da Segunda Guerra Mundial, um movimento que ficou conhecido como Evangelicalismo, como uma resposta aos valores *liberais* presentes em grande parte do protestantismo. Tal tendência, herdeira de um pietismo puritano, trouxe em seu bojo a valorização da experiência mística pessoal, e o afastamento em relação às coisas mundanas:

Logo depois da segunda guerra mundial, o fundamentalismo é associado às correntes mais "reacionárias" do cenário político, aos anticomunistas virulentos da guerra fria, aos caçadores de bruxas. É nesse contexto que alguns teólogos, que partilham a crença na inerrância da Bíblia mas ficam constrangidos pelas relações entre o fundamentalismo e a extrema direita, reativam a palavra "evangélicos" (*evangelicals*). No universo do protestantismo norte-americano, os evangélicos se opõem em primeiro lugar às denominações chamadas "liberais", **intensificando a piedade pessoal e os temas éticos ou morais extraídos literalmente das Escrituras**, ao passo que o desejo de presença no mundo é mais explícito no meio dos seus adversários (KEPEL 1991, p. 134).

Segundo Mendonça (2005 p. 58) o fundamentalismo institucionalizou-se com a fundação do Conselho Internacional de Igrejas Cristãs (CIIC), em 1948:

O fundamentalismo institucionalizou-se como movimento internacional após a Segunda Guerra Mundial com a fundação do Conselho Internacional de Igrejas Cristãs, em 1948, em Amsterdã, sob a liderança do pastor presbiteriano norte-americano Carl McIntire (1906-2002). Voltando-se principalmente contra o movimento ecumênico, que também se institucionalizava(...) (MENDONÇA, 2005, p. 58).

Por outro lado, não podemos ignorar a distinção histórica entre Fundamentalismo e Evangelicalismo. Este segundo pode ser considerado um braço do primeiro se levarmos em conta o recorte histórico e institucional, uma vez que os

primeiros que se encontraram ligados ao evangelicalismo (*evangelicals*) tiveram formação fundamentalista. Entretanto, o evangelicalismo distinguiu-se pela ênfase missionária herdada dos movimentos avivalista, e voltou seu foco para os povos da América Latina e de outros continentes.

Reily (1984, p. 244) inclui o Conselho Internacional de Igrejas e o pastor Carl McIntire na categoria de “fundamentalista moderado”, os quais, segundo ele, já na década de 1940 consideravam-se “evangelicals”. Segundo Zózimo Trabuco (2015, p. 67):

O evangelicalismo se apropriou da herança teológica de três movimentos na construção de uma identidade “evangélica”: puritanismo, pietismo e avivalismo. Do primeiro, a ênfase na autoridade da Bíblia e na reforma dos costumes; do segundo, a preocupação com a prática da devoção pessoal e comunitária, em especial a leitura cotidiana da Bíblia e a oração, individual ou em pequenos grupos; e do terceiro, o empenho missionário e evangelístico, tanto para alcançar não cristãos quanto para o despertamento religioso dos fiéis.

Têm-se, portanto, que o movimento evangelical, ao passo que conservou a ênfase na autoridade infalível da Bíblia (herança puritana comum com o fundamentalismo), agregou a tônica missionária o que levou muitos de seus missionários a voltar sua atenção para a América Latina. Essa distinção será importante para compreendermos a formação do campo evangélico brasileiro em meados do século XX.

Outra característica desse contexto que não pode ser ignorada é o anticomunismo. O Reverendo presbiteriano Carl McIntire já havia fundado em 1941 o Conselho Americano de Igrejas Cristãs para combater efetivamente o comunismo e a difusão de ideias marxistas na América, sendo um dos “primeiros líderes fundamentalistas a se envolver na cruzada anticomunista”.

Desta feita, o elemento religioso foi usado para legitimar um sistema político e econômico, desta feita, para legitimar a “prosperidade do livre mercado dos Estados Unidos e seu sistema político como ferramentas do propósito divino”, bem como para demonizar o comunismo ao afirmar que este a América estava “perdendo a visão do propósito” de Deus e que o comunismo estava “explorando essa perda de visão para Satanás”:

One of the first fundamentalist leaders to become involved with the anticommunism crusade was the Reverend Carl McIntire, who founded the American Council of Christian Churches (ACCC) in 1944 (...) McIntire set out his arguments against communism in his book *Author of Liberty*, in which he maintained that the United States' free Market prosperity and its political system were instruments of God's purpose. McIntire believed that the nation had begun to lose sight of that purpose and that communism was exploiting this "loss of purpose" for Satan. (DECKMAN, 2004, p. 7).

Podemos, portanto, afirmar que toda a tradição que se desenvolve do fundamentalismo, inclusive, posteriormente o movimento evangélico, carregou consigo, além do conservadorismo teológico, a tônica anticomunista.

2.5.2 AS REPRESENTAÇÕES PENTECOSTAIS

O paradigma pentecostal corresponde, sobretudo, à atualização da experiência ocorrida com os discípulos de Jesus Cristo, durante a primeira festa judaica de Pentecostes depois da morte do Cristo, experiência essa relatada no livro bíblico de Atos dos Apóstolos, e em que os discípulos de Jesus passaram por uma experiência transcendente, recebendo o Espírito Santo e junto com ele dons e talentos. Durante a história do cristianismo, inclusive a Idade Média, vários movimentos surgiram atribuindo suas raízes a uma atualização do evento de Pentecostes, isto é, grupos religiosos que relataram terem vivido experiências semelhantes às que os apóstolos viveram nesse dia (PASSOS, 2005).

Entretanto, o Pentecostalismo presente no Brasil está ligado mais diretamente a dois nomes e lugares norte-americanos: Charles Fox Parham e William Joseph Seymour; 1901 e 1906; Topeka (Kansas) e Los Angeles (Califórnia). Esses dois líderes religiosos foram responsáveis pela propagação de um movimento que dava ênfase à *glossolalia* que é o fenômeno do "falar em línguas estranhas" e à experiência da santidade. (REILY, 1984; CAMPOS, 2005).

Essas experiências seriam resultado do "batismo com Espírito Santo", que seria quando o Espírito de Deus, em determinado momento da vida do cristão, lhe desse uma maior capacitação para viver e santidade e trabalhar para o crescimento do Reino de Deus. Essa capacitação, também considerada uma *segunda bênção*, isto é, posterior à santificação, seria evidenciada pela glossolalia.

O surgimento das primeiras denominações carismáticas ou pentecostais no Brasil data do início do século XX e marca uma série de rupturas no campo religioso, especialmente por ter buscado inicialmente atrair um público diferente das denominações que perfazem o chamado Protestantismo Clássico. Ao passo que este buscou atrair as elites, o Pentecostalismo se desenvolveu majoritariamente as camadas mais pobres da sociedade do período, especialmente, trabalhadores urbanos, na sua maioria, analfabetos e pardos, conforme relata Santos (2003, p. 73):

O protestantismo visou atrair as elites para si mostrando-se moderno e identificado com as mais recentes tecnologias. Aceito pelas elites, distanciou-se das camadas mais baixas da população(...) Estas camadas mais pobres da população permaneceram na prática das devoções mais populares, herdeiras do legado colonial, ou acolheram o pentecostalismo nascente a partir de 1910.

Por outro lado, pode-se também perceber que há uma associação entre o Pentecostalismo, como uma vertente religiosa voltada menos para o dogmatismo e para a teologia sistemática do que para as experiências místicas e transcendentais, devido à escassez educacional deste público entre o qual foi formado:

Os pobres não possuem livros, e mesmo que os tivessem não disporiam de tempo e de preparação para estudá-los. Isso leva a uma religião que dá pouca importância ao fator intelectual e muita ao emocional, aos sentimentos. Os conceitos só são aceitos quando confirmados, convalidados e legitimados pelos valores da própria cultura(...) O pentecostalismo globalmente representa esse tipo de cristianismo desinteressado da doutrina e centrado no emocional, na vivência do sobrenatural. Por isso são tão importantes, nele, os milagres, os sinais como o falar em línguas (glossolalia), as curas, os exorcismos (GALINDO apud SOUZA E MAGALHÃES, 2002 p. 89).

O desenvolvimento da religiosidade pentecostal coincidiu com a aceleração do processo de urbanização no Brasil, primeiramente com a substituição da mão-de-obra imigrante pela nacional a partir de 1930, com o presidente Getúlio Vargas, o que atraiu as populações rurais para os centros urbanos. Deve-se, portanto, também entender o desenvolvimento do Pentecostalismo no Brasil como resultado da eficácia simbólica do discurso pentecostal, o qual ofereceu uma resposta ante o caos semiótico gerado pela mudança abrupta no *modus vivendi* de indivíduos advindos do campo para a cidade a fim de juntarem-se ao contingente operário nas fábricas, num contexto em que o Brasil passava pelo período de consolidação da sua tardia industrialização.

Desse modo, o Pentecostalismo ganhou grande popularidade e desenvolveu-se rapidamente no Brasil, engendrando não só novas religiosidades, mas também novas práticas culturais e novas formas de sociabilidade:

Ele se tornaria a vertente mais popular do protestantismo ao deslocar o discurso racionalista para a experiência emocional do sagrado, legado mais próximo às práticas religiosas brasileiras(...) se constituiu a partir de um outro modo de vivência religiosa e cultural (...)As Igrejas Assembléia de Deus e Congregação Cristã do Brasil foram as principais expressões eclesiais deste movimento pentecostal, matriz para outros desdobramentos posteriores. Sobretudo, o pentecostalismo nascente na república proporcionou novas formas de sociabilidades para uma sociedade que viria urbanizar-se no decorrer do século XX (SANTOS, 2010, p. 111).

No campo dessas sociabilidades, Baptista, 2013, p. 234 defende que o contexto do Estado Novo varguista (1937-1945) “instalou condições favoráveis para a expansão do pentecostalismo”, uma vez que mediante a repressão dos sindicatos, foram reduzidos os “canais de solidariedade sindical”, assumindo o pentecostalismo o papel de preencher este espaço “junto às camadas pobres da população urbano-industrial”.

Quanto às representações políticas, o pentecostalismo foi entendido como diferente do protestantismo clássico, uma vez que este, herdeiro da cultura do liberalismo, afirmava valores democráticos, enquanto aquele, tendo se desenvolvido da “cultura do catolicismo popular, sincrética, corporativista” acabou adotando se tornando “politicamente passivo” (FREESTON, 1999, p. 334).

Por outro, lado essa tendência apática com relação à política pode ser interpretada como uma herança da Teologia da Igreja Espiritual, da qual já falamos anteriormente. O pentecostalismo, de modo geral, adotou a perspectiva escatológica *pré-milenista* (ou *pré-milenarista*).

A doutrina do *Milenarismo* foi estruturada de maneira peculiar no contexto pós Segunda Guerra. Tal doutrina insere-se no campo das crenças escatológicas, ou seja, das crenças acerca do que acontecerá nos dias precedentes à volta de Jesus Cristo à Terra. Essa doutrina foi construída sob duas perspectivas dicotômicas, de modo que, a afiliação a uma delas determina um etos diametralmente oposto às expressões religiosas que se afiliam à outra. Tais perspectivas podem ser caracterizadas da seguinte maneira:

A primeira, compreendida como pós-milenarista, consiste na crença de que se os fiéis adotarem uma ética solidária durante mil anos, Jesus voltará para julgá-los e premiá-los. Daí sua ênfase na ajuda mútua, na devoção, na filantropia. Desta

convicção compartilham os assim chamados *Evangelicals*, como Billy Graham e Jimmy Carter. Esta compreensão foi pouco a pouco sendo considerada utópica, donde uma segunda corrente interpretativa, a do pré-milenarismo. Nesta versão, não cabe aos crentes tentar melhorar a situação do mundo, pois a decadência faz parte dos planos de Deus. A ruína precede a segunda vinda de Cristo, que virá para conduzir os eleitos até os céus, e depois retornará para com eles dominar a Terra, para julgar os descrentes e premiar os fiéis. Isto explica sua recusa às políticas sociais ou a qualquer sorte de filantropia, pois os males sociais são vistos como castigo divino aos infiéis. (SOUZA E MAGALHÃES, 2002, p. 95-96).

Nesse contexto, consideramos oportuno o texto de Baptista (2013, p. 234):

A fé pentecostal fazia uma leitura pessimista da realidade, condenava costumes depravados, os vícios, a corrupção, mas atribuía todos os males aos pecados dos indivíduos. Como o diagnóstico permanecia na dimensão do indivíduo, a solução desse quadro era a *fuga do mundo*, visto que não se vislumbrava uma conversão em massa de todos os indivíduos(...) Segundo a cosmovisão pentecostal, não cabia propostas de melhorar a sociedade, mediante reformas ou por vias mais radicais de algum tipo de revolução. A sociedade dos indivíduos, nessa concepção religiosa, estará sempre tropeçando de mal a pior, cumprindo sua marcha inexorável para o absímo, numa crescente derrocada, até a destruição final.

Destarte, o pentecostalismo, com sua perspectiva pré-milenista de fuga do mundo e seu foco na experiência pessoal mística, acabou por reforçar a tendência, já presente na trajetória do protestantismo, de distanciamento da esfera política, formada, conforme vimos na doutrina da Igreja Espiritual. Essa tendência tem permanecido evidente no protestantismo brasileiro, conforme pontua Mendonça (2005 p. 54):

O fato é que a doutrina da Igreja Espiritual permaneceu distintiva no protestantismo no Brasil distanciando-o sempre das atividades políticas e sociais. Era muito comum entre os protestantes a expressão: o crente não deve se meter em política. Parece também ter contribuído bastante para essa atitude o pré-milenarismo que se instalou nele, expresso num messianismo de espera que tornava o fiel protestante indiferente diante das “coisas deste mundo”.

2.6 1950 – 1980: ECUMENISMO E A “SEGUNDA ONDA” PENTECOSTAL

Conforme pudemos notar, na primeira metade do século XX o protestantismo foi marcado por uma escassa e rarefeita participação na política, pois predominou a doutrina da Igreja Espiritual, além da perspectiva pré-milenista dos pentecostais. Além disso, vimos que esta participação limitou-se a, por um lado, defender os interesses da comunidade protestante, num contexto em que o principal foco era a disputa por espaço com o catolicismo, considerada “a religião da maioria” (SILVA, 2010, p. 64).

O fim da Era Vargas marcou um momento de profundas transformações

sociais, cujas tensões decorrentes desse processo afetaram de maneira significativa o campo protestante. Depois com a massiva substituição de importações com a produção de bens duráveis, após 1956 com o presidente Juscelino Kubitschek, “a hegemonia do urbano sobre o rural se consolida em definitivo” (CARREIRO, 2011, pg. 121).

Nesse contexto, se por um lado vimos a formação de um pentecostalismo com tendências messiânicas, pré-milenistas, que o levou à negligência às causas sociais em um âmbito estrutural, por outro, começa a surgir um setor do protestantismo apresentando vívido interesse nas questões nacionais, setores estes fruto de uma geração protestante mais urbana e que gozou do acesso a uma educação protestante já institucionalizada:

Nova consciência política brota entre intelectuais e jovens estudantes que passam a clamar pelas chamadas então “reformas de base”. O nacionalismo volta com muita força e exige um desenvolvimento econômico e social autônomo(...)O protestantismo, já em sua terceira geração no Brasil, formara em seu seio uma juventude burguesa intelectualizada pelo acesso às universidades que foram surgindo no período anterior(...)Perceberam o quanto suas igrejas estavam alheias ao que se passava fora de suas portas. (MENDONÇA, 2005, p. 60).

Houve, portanto, uma intensificação ainda maior das disparidades ideológicas dentro do protestantismo brasileiro, sendo então mais facilmente verificável a presença de diferentes protestantismos, controversos e muitas vezes opostos. Essas transformações também são reflexo das mudanças em termos demográficos (estatísticos) dos protestantes no Brasil. O protestantismo desta terceira e quarta geração já compunha novas classes sociais e era representado por mais de um milhão e meio de indivíduos.

Com expressividade quantitativa o protestantismo histórico já não era mais uma minoria de pobres e oprimidos da estrutura social brasileira. Muitas famílias, por esforços próprios ou arranjos clientelistas, passaram a ter em seu seio, profissionais liberais, professores, comerciantes bem sucedidos; enfim, um status de classe média que exigia e demandava paridade política e prestígio social (SILVA, 2010, p. 65).

Apesar do ideal de progresso se fortalecer dentro do protestantismo, a dicotomia conservador *versus* progressista se tornou mais intensa à medida que se fortaleceu também sua institucionalização. Nesse contexto, alguns movimentos, personagens e instituições merecem destaque.

2.6.1 RENOVAÇÃO CARISMÁTICA: A “SEGUNDA ONDA”.

O fenômeno da pentecostalização compreende a adoção do pentecostalismo por parte de igrejas protestantes tradicionais, ou pelo menos a influência daquele movimento nestas, de modo que a partir de meados do século XX é possível se observar presença de elementos carismáticos na liturgia e práticas religiosas de instituições originalmente não pentecostais.

Assim é possível entendermos que o pentecostalismo passa a ter um novo significado no campo religioso brasileiro, a saber, deixa de representar tão somente um movimento, com um recorte institucional e temporal específico, para tornar-se um paradigma, no sentido de que diferentes denominações protestantes passam a identificarem-se, em maior ou menor grau, a esse paradigma, podendo mesmo ser avaliada em graus de pentecostalização, à medida em que aproximam-se ou distanciam-se das características supracitadas.

Entretanto, este paradigma pentecostal não será algo imutável e estático, antes, as contingências históricas e os novos contextos sociais também provocarão mudanças no que se conhecia por pentecostalismo, de maneira a podermos hoje identificarmos diferentes *pentecostalismos* no campo religioso brasileiro.

Entre os anos 1950 e 1960 floresce no Brasil um novo tipo de pentecostalismo, cujas origens não podem ser entendidas senão em face do contexto social e político brasileiro. Essa fase, ou transformação no paradigma pentecostal, entrou para a historiografia mais recente acerca dos evangélicos no Brasil, como *segunda onda pentecostal*, ou ainda como *deuteropentecostalismo* (MARIANO, 1999).

Essa segunda onda compreende a ascensão do *Movimento de Renovação Espiritual ou Carismática*, o qual representa a adesão ao paradigma pentecostal, por parte de setores do catolicismo e também de diversas denominações reformadas, isto é, protestantes tradicionais. Essas adesões muitas vezes foram marcadas por embates e cismas denominacionais (SEAWRIGHT, 2008). Muitos líderes protestantes tradicionais decidiram romper com suas denominações e fundar as suas próprias, após vivenciarem experiências pentecostais, como o “batismo com o Espírito Santo”, o resultou a ampliação numérica de denominações pentecostais no Brasil.

Uma característica interessante sobre as denominações pentecostais surgidas nesse período é o forte teor político dos seus discursos. O nacionalismo e populismo,

característicos do governo Vargas, parece ter influenciado, apesar de tardiamente, o surgimento de certos grupos religiosos no Brasil (CAMPOS, 1996). Igrejas como O Brasil para Cristo, fundada em 1955, desde seu nome representam esse ensejo. Esta denominação aliava o discurso religioso à aspiração pelo poder político, participando ativamente de campanhas eleitorais, lançando candidatos oficiais da denominação. Esse movimento só veio a ser mais abafado a partir de 1964 com o Regime Militar (SEAWRIGHT, 2008).

Esse contexto, conforme dissemos, foi o palco do surgimento de diversas denominações pentecostais oriundas de cismas denominações históricas. Entre estas denominações situam-se a Congregacional Independente (1965); Metodista Wesleyana (1967) e Presbiteriana Renovada (1972) e a Batista Nacional (1967).

Essas denominações pretendiam legitimar como doutrina, aspectos litúrgicos e práticos do Pentecostalismo, sendo, portanto, consideradas igrejas *históricas renovadas*. Tal categoria, segundo Ricardo Mariano (1999 p.48), classifica:

(...)as denominações que, oriundas de cisões de igrejas protestantes ocorridas a partir dos anos 60, se auto-rotulam renovadas e defendem a crença na contemporaneidade dos dons do Espírito Santo. Renovadas, portanto, são igrejas dissidentes de denominações protestantes tradicionais que adotam teologia pentecostal.

No âmbito do posicionamento político, as denominações pentecostais da segunda onda, correspondentes ao recorte da segunda metade do século XX, apesar de ainda virem a política como um ambiente profano, ou “mundano” passaram em grande parte, a posicionar-se à vanguarda do conservadorismo, tendo inclusive apoiado o regime militar mediante a pretensa “ameaça comunista iminente”:

Com a emergência dos movimentos pelas *reformas de base* do Governo João Goulart, no início da década de 1960, os pentecostais e outros evangélicos, bem como grande parte da sociedade brasileira, foram presas fáceis das ideias propagadas pela mídia e outros aparelhos ideológicos de que naquelas reformas estava presente a grande ameaça comunista que já adentrava o Brasil para transformá-lo numa sociedade socialista. Os *rebanhos* pentecostais foram tomados pelo medo e optaram pelo apoio ao novo regime, implementado pelos militares (BAPTISTA, 2013 p. 234-235).

2.6.2 O EVANGELHO SOCIAL E ECUMÊNICO

Se as denominações pentecostais foram majoritariamente conservadoras, fundamentalistas e procuraram abster-se de preocupações sociais e, sobretudo, foram

contrárias à perspectivas revolucionárias, Houve também, por outro lado, o desenvolvimento de uma outra ala do protestantismo a qual representou esses interesses.

Antes de tratarmos de qualquer conceituação e também da institucionalização do que ficou conhecido como Ecumenismo e como Evangelho Social dentro do protestantismo no Brasil, fazem-se necessárias algumas observações e diferenciações.

Pelo menos desde o século XIX, já estava presente entre protestantes (norte-americanos, *a fortiori*) a ideia de que, apesar de diferenças doutrinárias em um ou outro aspecto de pouca relevância, a unidade entre todas as expressões que professam os principais elementos da fé protestante deveria ser evidenciada, sem, contudo, haver a necessidade de se suprimir aquelas diferenças.

O denominacionismo, é como ficou conhecida a ideia que defende a proficuidade da multiplicidade de denominações cristãs, considerando que há riqueza na diversidade sem, entretanto, essa diversidade possuir caráter sectarista ou cismático. Essa ideia está presente no Protestantismo pelo menos desde a Assembleia de Westminster²⁶, e também foi reforçada nos movimentos do Grande Despertamento, conforme indica Reily (1984, p. 233-234):

O mesmo espírito de Westminster se expressou no grande despertar nos Estados Unidos da América. Gilbert Tennant (1703-64), por exemplo, dizia: “todas as sociedades professam o cristianismo e conservam os seus princípios fundamentais, quaisquer que sejam as suas diferentes denominações e diversidade de sentimentos em coisas menores, são na realidade apenas uma Igreja de Cristo, apenas diversos ramos... do único reino visível do Messias”.

De igual maneira, ideias de responsabilidade social e de cooperação entre igrejas já estavam presentes no protestantismo bem antes do século XX. Especialmente na primeira década de tal século, institucionalizou-se o movimento ecumênico, principalmente através da formação do Conselho Mundial de Igrejas (CMI), em 1948 na Holanda. Esse conselho surgiu de dois movimentos anteriores que enfatizavam, por um

²⁶ Concílio protestante de orientação calvinista ocorrido em meados do século XVII, evento do qual originou-se o Catecismo Maior, o Catecismo Breve, o Livro de Oração Comum, assim como a Confissão de Fé de Westminster, documentos importantíssimos na história do protestantismo, sobretudo do presbiterianismo.

lado, a relação dos cristãos com as questões sociais e políticas e, por outro, a necessidade de cooperação interdenominacional²⁷.

Temos que diferenciar, entretanto, o aspecto “unionista” do ecumenismo, da ideia de cooperação que é comum ao movimento. O denominacionismo admite a cooperação, mas não a supressão institucional em favor da formação de uma única denominação ou credo. O unionismo, pelo contrário, pretende exatamente a união de diferentes expressões religiosas sob uma única insígnia denominacional.

O CMI, a propósito, não defendia a perspectiva unionista. A *Declaração de Toronto*, documento oficial desta entidade e que apresentava suas bases de fé, declarou expressamente que “o CMI não é e nunca deve tornar-se uma super-igreja”. A ideia, portanto, era de cooperação interdenominacional. (TRABUCO, 2015, p. 40).

Acreditamos ser importante entender o unionismo não como sinônimo de ecumenismo, mas como um projeto dentro deste, o qual, por sua vez, constituiu-se inicialmente um esforço de cooperação entre igrejas entre igrejas protestantes. Em outras palavras, enxergamos o unionismo como um “braço” do ecumenismo.

Mediante essas observações, queremos recuar um pouco cronologicamente para podemos então adentrar no campo institucional. A fim de assinalarmos um protestantismo brasileiro ou latino-americano é necessário compreendermos que o fator religioso foi de importância fundamental para a formação do próprio conceito de América Latina dentro do protestantismo missionário norte-americano.

Segundo Trabuco (2015, p. 35) a dicotomia entre uma América protestante, que estaria supostamente nos trilhos do progresso tanto espiritual como social (modernidade, individualismo, democracia), e uma América Latina marcada católica

²⁷ As conferências ecumênicas de Estocolmo (1925) e Lausanne (1927) deram origem respectivamente aos movimentos “Vida e Ação” e “Fé e Constituição” – o primeiro mais preocupado com a prática religiosa e a relação dos cristãos com as crises sociais e políticas; o segundo enfatizando a necessidade de unidade diante das divergências doutrinárias(...)As conferências de Oxford (Vida e Ação) e de Edimburgo (Fé e Constituição), ambas em 1937, convergiram para a formação de uma comissão conjunta dos dois movimentos, visando a implantação de um conselho de igrejas com alcance internacional. O Conselho Mundial de Igrejas (CMI) surgiu na primeira assembleia organizada pela comissão conjunta dos movimentos ecumênicos Vida e Ação e Fé e Constituição ocorrida na cidade holandesa de Amsterdã, em 1948. Esta assembleia contou com a participação de 351 delegados de 147 igrejas, procedentes de 44 países, representando, naquele momento, praticamente todos os ramos cristãos não católicos. (TRABUCO, 2015, p. 39).

marcada pelo atraso e obscurantismo tornou-se comum em estudos sobre protestantismo por parte de autores que viam no crescimento do protestantismo na América Latina uma espécie de remédio para esses males.

Em um importante evento dentro do protestantismo do início do século XX, qual seja, a Conferência Missionária Mundial de Edimburgo, realizada na Escócia em 1910, a América Latina foi considerada cristã, sobretudo pelo protestantismo europeu, devido à colonização ibérica/católica, de tal maneira que foi considerada também como “não necessitada de missões que a evangelizassem com o objetivo de converter os católicos” (TRABUCO, 2015, p. 36). Esse evento, segundo Reily (1984, p. 247) “marcou o início formal do movimento ecumênico”.

Em fevereiro de 1916, ocorreu o Congresso do Panamá, no qual se discutiu acerca da importância de se fazer missões protestantes em países de influência católica (em contraposição à ideia de que se deveria dar maior ênfase às zonas não-cristãs). Segundo Mendonça (2005, p. 55) a pauta do congresso acabou por “decidir pela prudência em relação à Igreja Católica. A mensagem final do congresso recomendou que a ação missionária deveria buscar áreas não atendidas pela Igreja Católica”.

No Brasil, a aproximação com o catolicismo e a questão da união entre igrejas (cooperacionismo interdenominacional ou unionismo) foi uma tema controverso nesse momento em que se davam os primeiros passos na formação da ideia ecumênica aqui. Na Conferência do Rio, ocorrida logo após a reunião no Panamá, foi discutida a questão do unionismo, na qual as opiniões divergiram. Reily (1984, p. 236) exemplifica expondo duas breves falas da conferência:

O rev. J. W. Tarboux declarou-se a favor de uma única igreja cristã evangélica no Brasil como ideal pelo qual devemos trabalhar e orar(...) O rev. Eduardo Carlos Pereira expressou dúvidas de que o tempo tenha chegado para uma união orgânica, mas todos devem esforçar-se pela unidade de espírito e propósito em meio à diversidade.

Foi dentro desse panorama de ideias que ecumenismo se desenvolveu no Brasil também, conforme já dissemos, como uma ideia de cooperação entre diferentes denominações protestantes, sobretudo devido aos esforços do pastor presbiteriano Erasmo Braga (1877-1932), o qual foi incumbido de condensar o pensamento do congresso. Um grande entusiasta do pensamento unionista no Brasil foi Epaminondas Melo do Amaral (1893-1962), auxiliar do pastor Erasmo:

A ideia de unidade dos cristãos, aqui entendida como unidade dos protestantes, foi posta em ação pela organização, em 1917, da Comissão Brasileira de Cooperação. Fizeram parte da comissão presbiterianos, presbiterianos independentes, metodistas, congregacionais e episcopais(...) Outro sonho era chegar a unir em uma só todas as igrejas protestantes no Brasil(...) Epaminondas Melo do Amaral escreveu o livro clássico do chamado “unionismo”, *O Magno Problema* (1934), em que, entre outras coisas, critica o protestantismo brasileiro por ter copiado o modelo norte-americano com suas inúmeras denominações. (Mendonça, 2005 p. 55- 56).

Segundo Reily (1984, p. 235) o denominacionismo dominou em solo brasileiro por diversos motivos, entre os quais ele destaca dois. O primeiro é que algumas entidades protestantes de grande influência da época rejeitaram as ideias unionistas, tais como “os batistas do Sul, os luteranos do sínodo de Missouri, as igrejas pentecostais e as denominações oriundas do movimento da santidade”; o segundo são os diferentes graus de anticatolicismo que acabavam por gerar atrito entre os próprios protestantes.

Com relação às ideias de preocupação social, Reily (1984, p. 275) relaciona o advento do Evangelho Social no Brasil a alguns nomes como Washington Gladden (1836-1918), Josiah Strong (1847-1916) e Walter Rauschenbusch (1861-1918), os quais, segundo ele, “começaram a questionar o conceito de *laissez-faire* na economia, a ênfase individual e moralista na ética e a ideia de que a igreja deveria concentrar-se apenas na esfera espiritual”.

O Evangelho Social nos EUA teve como principal liderança o pastor batista Walter Rauschenbusch (1861-1918). Além das críticas ao capitalismo, os livros *Princípios sociais de Jesus*, *Cristianizando a ordem social* e *Cristianismo e crise social* faziam analogia entre a utopia do marxismo e a esperança cristã. O socialismo revelava-se uma opção política pelo Reino de Deus, embora distinto do mesmo. (TRABUCO, 2015, p. 129).

Como podemos ver, essa tendência acabou por encontrar afinidades com o marxismo, pois à medida que enfatizou a imanência do reino de Deus, tornou o foco de suas preocupações para relações materiais entre os indivíduos, conforme explica Mendonça (2005, p. 58):

Convencido de que o pecado era tanto social como individual, talvez mais social, Rauschenbusch abandonou, como os liberais, toda teologia metafísica em favor de uma teologia dedicada ao reino de Deus neste mundo em lugar de uma meta ultraterrena. **Traços do marxismo, sem dúvida, estão presentes no pensamento do Evangelho Social** quando, de modo mais direto, o protestantismo passa a pensar também nas relações entre os indivíduos. [grifo nosso]

Por outro lado, não se deve confundir afinidade com equivalência. O discurso do Evangelho Social e ecumênico encontra afinidade com o marxismo no sentido de uma ética da fraternidade, solidariedade e caridade, isto é, na tônica comum do repartir ao invés de acumular, porém, é necessário frisar, conforme Reily (1984 p. 305) que:

A esperança cristã é diferente da esperança comunista, porque esta sonha com uma 'idade áurea' dentro do processo histórico e alcançada pelo esforço humano sem intervenção sobrenatural, ao passo que o messianismo cristão reconhece o elemento pecado no processo histórico, e, crê que somente Deus pode transfigurar a humanidade e estabelecer a Nova Jerusalém.

É necessário, portanto, compreendermos que o socialismo/comunismo foi visto por esse grupo principalmente como uma referência, um sinal do divino que soava como uma alerta de que a igreja deveria preocupar-se mais e novamente com o seu papel social, existindo, inclusive, o entendimento de que se o marxismo ganhou tanta força com seu discurso sobre justiça, solidariedade e cooperação é porque a igreja não estivera realizando esse papel, o qual é originalmente dela, uma vez que se inspirasse no próprio exemplo de Jesus Cristo.

O comunismo, a despeito do seu ateísmo, era, assim como a nação estrangeira do texto bíblico citado, a Assíria, um instrumento de Deus para despertar "o seu povo" ao caminho de justiça. Ex-aluno de Richard Shaull, João Dias de Araújo fez a mesma autocrítica durante a Conferência do Nordeste (1962), de que o marxismo cresceu porque o cristianismo não assumiu sua responsabilidade de transformar o mundo. (TRABUCO, 2015, p. 134).

No Brasil, o Evangelho Social começou a ecoar em um contexto no qual aquela postura que enxergava a não necessidade de evangelização da América Latina, devido à presença do cristianismo católico estava sendo questionada. Alguns missionários norte-americanos, ainda em 1916, organizaram a Comissão de Cooperação na América Latina (CCLA), instituição que considerava legítima a evangelização da América Latina, uma vez que o catolicismo foi visto como uma fé ilegítima ou "apóstata" (TRABUCO, 2015, p.37).

Um fato histórico determinante para o desenvolvimento deste setor do protestantismo foi o aumento das lideranças nacionais. À medida que aumentavam tais lideranças, desenvolvia-se também o interesse em se produzir uma teologia vinculada não só à cultura latino-americana (em contraposição a uma teologia baseada na cultura anglo-saxônica), mas também voltada para os problemas sociais da América-latina. Esse

momento do protestantismo esteve envolto por uma efervescência nacionalista e consequente aversão à histórica tutela norte-americana do protestantismo nos trópicos.

Esses conflitos se manifestaram nas proposições de autofinanciamento das missões nacionais, do controle nacional das estruturas eclesiais e da contextualização do cristianismo às respectivas culturas – criticando a vinculação entre a identidade evangélica e cultura anglo-saxônica – que cindiram as denominações protestantes em comunidades independentes das missões estrangeiras versus igrejas dependentes das missões financeira e culturalmente, com predominância dessas últimas até os anos 1950. (TRABUCO, 2015, p.36).

Destarte, à medida que as lideranças nacionais superavam as estrangeiras em número e participação na CCLA²⁸, as pautas sociais começaram a compor a agenda dos congressos. Nesse contexto, uma série de Conferências Evangélicas Latino-americanas (CELA's) ambientaram discussões, disputas entre movimentos de um protestantismo latino-americano autônomo e as vertentes ligadas ainda à tutela anglo-saxônica. Segundo Trabuco (2015, p. 37) “foi a partir dessas Conferências que o campo protestante se dividiu em três tendências: fundamentalismo, evangelicalismo e ecumenismo”.

Com a hegemonia das lideranças latino-americanas, as questões sociais passaram a compor definitivamente e em caráter de destaque os debates nas CELA's. Em 1961 tais lideranças institucionalizaram-se através da formação de uma junta missionária denominada Igreja e Sociedade na América Latina. Essa entidade “substituiu” a CCLA no aspecto da representatividade protestante latino-americana, definindo-se abertamente a favor de uma perspectiva cooperacionista ecumênica, bem como vinculada aos movimentos de libertação presentes na América latina.

Já o movimento evangelical, conforme já dissemos, posicionou-se como uma *terceira alternativa*, isto é, ao fundamentalismo de um lado e ao ecumenismo de outro. Com a incidência de regimes autoritários na América Latina (o Regime Militar no Brasil (1964-1965), por exemplo) houve também a repressão às expressões ecumênicas do protestantismo onde muitos pastores e líderes dessa ala foram presos e sofreram outros abusos por parte desses regimes. Nesse contexto, o Evangelicalismo como

²⁸ A CCLA realizou eventos internacionais periódicos desde sua fundação na primeira metade do século XX, na forma de congressos de evangelização. Tais eventos buscavam discutir a situação do protestantismo na América Latina, versando sobre temas diversos como a relação com o catolicismo, as estratégias de evangelização, etc.

“tendência intermediária” entre o fundamentalismo norte-americano e o ecumenismo latino-americano, deu continuidade às suas atividades permanecendo com o foco no aspecto evangelístico e de fidelidade a uma identidade bíblica, evangélica, bem como na tarefa de construção de uma teologia contextualizada à cultura latino-americana (TRABUCO, 2015, p. 39).

Em nível nacional cabe-nos neste ponto destacar as ações daquele contingente de jovens protestantes, da terceira ou quarta geração, o qual citamos anteriormente, e que neste momento passa a não somente encabeçar uma reflexão acerca dos problemas sociais nacionais, mas também, a articular-se em torno de entidades de nível regional, nacional e internacional, bem como utilizar estratégias como reuniões, acampamentos e outras formas de sociabilidade a fim de difundir o interesse pela discussão de tais assuntos entre os protestantes.

Já na década de 1950, tudo indica que o acordo tácito de obediência às autoridades constituídas e omissão frente aos problemas sociais entre lideranças protestantes e governantes, começava a ser questionado. Uma nova geração de jovens reformados começava a se inquietar com a realidade brasileira, de forma sistemática e organizada. Buscavam viver o Evangelho também na sua dimensão terrena e social. (SILVA, 2010, p. 66).

Essa geração com novos interesses e estratégias representa uma ruptura com um protestantismo conservador e principalmente com aquele voltado para as coisas espirituais e vindouras, não obstante este (sobretudo devido ao crescente pentecostalismo) ser o majoritário. Esta foi uma ala do protestantismo que se desenvolveu dentro das universidades e entidades estudantis, que voltou o seu foco para o agora, entendendo ser necessário o engajamento efetivo em causas sociais e políticas para a diminuição das desigualdades, das injustiças, sendo isso considerado parte fundamental da missão da igreja.

O espírito sectário e proselitista das primeiras gerações e lideranças cedeu lugar progressivamente a uma reflexão sobre a contextualização da fé, um questionamento da realidade social à luz dos princípios protestantes. Essa geração não se afastou do mundo como um lugar de pecado, como os pioneiros fizeram. Ao contrário, buscava um diálogo com esse próprio mundo. Queriam entendê-lo e transformá-lo. (SILVA, 2010, p. 67).

Nesse contexto, essa ala do protestantismo, progressista, preocupada com as questões sociais e políticas e engajada em uma proposta de intervenção na sociedade começou a se articular institucionalmente. A Confederação Evangélica do Brasil que já

existia desde 1934 e que houvera sido criada para “representar os interesses evangélicos frente à influência católica no governo de Getúlio Vargas”, bem como para articular “atividades conjuntas no campo da evangelização e da educação religiosa das igrejas”, criou, na década de 1950, um departamento para “analisar numa perspectiva cristã a ‘realidade brasileira’”. Esse Departamento de Responsabilidade Social da Igreja esteve ligado tanto à ISAL (nível continental), quanto à CMI (nível intercontinental) (TRABUCO, 2015, p. 41).

Essas associações institucionais evidenciam a complexidade e engajamento de uma ala do protestantismo brasileiro que, apesar de não ter sido majoritária, deixou uma marca, uma herança no campo protestante brasileiro, referente à preocupação social e à cooperação entre interdenominacional.

Vale lembrar que somente em 1961, quando da Assembleia do Conselho Mundial de Igrejas, realizado em Nova Delhi, começaram a destacar-se expressões não-protestantes nesse projeto de cooperação, de maneira que o que se chamava de ecumenismo anteriormente poderia ser visto também como um pan-protestantismo. A Igreja Católica, por exemplo, só teve sua participação efetivada depois do Concílio Vaticano II.

Além disso, o próprio conceito de ecumenismo sofreu uma transformação neste momento, com a qual deixou progressivamente de significar tão somente um esforço de cooperação entre igrejas protestantes para representar um “ideal de conjunção de forças para trabalhar efetivamente em prol da humanização e da unidade da raça humana, o que implica em liberdade, justiça e direitos humanos para todos” (REILY, 1984, p. 320).

Por outro lado, o ecumenismo representou também o “diálogo entre protestantes e católicos, criou entidades de atuação social e realizou debates sobre os problemas nacionais fundamentados numa reflexão sobre a responsabilidade social das igrejas cristãs”. (TRABUCO, 2015, p. 24).

Posteriormente, nomes como o de Richard Shaull (1919-2010) ganharam destaque no protestantismo ecumênico brasileiro. Suas ideias de que a fé pode ser expressa por meio dos movimentos sociais fortaleceu e articulou essa ala. Influenciado por teólogos do contexto do pós-guerra, tais como Karl Barth (1886-1968), Emil

Brunner (1889-1966) e Rudolf Bultmann (1884-1976) (Teologia Dialética), Shaul teve no centro de sua a ideia de que havia uma ação contínua de Deus na História e de que o homem deve colaborar com ela.

Outro teólogo importante que influenciou essa ala do protestantismo foi Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), teólogo que manifestou-se aberta e incisivamente contra o Nazismo e por isso morreu enforcado pelo regime. Os escritos de Bonhoeffer, escritos grande parte durante os dois anos que ficou preso antes de ser morto, defendiam a intervenção franca da igreja no mundo, na sociedade e a luta contra as formas de opressão entre os homens.

Em 1952, chega ao Brasil – e foi para o Seminário Presbiteriano do Sul, em 1953 – o missionário norte-americano Richard Shaul (1919-2002) para assumir um posto no corpo de professores(...) Shaul aponta para a natureza dinâmica de Deus e para o fato de que sua atividade na história estava prosseguindo rumo a um alvo. Essa postura de Shaul foi logo vista como uma crítica e um desafio às igrejas para que saíssem da inércia e do conformismo e tomassem parte e responsabilidade diante de um mundo em mudança. (MENDONÇA, 2005, p. 60).

Outros nomes como Waldo Cesar, Rubem Alves, Jürgen Moltmann, João Dias de Araújo tiveram destaque nesse movimento. Um evento que não pode deixar de ser citado quando trata-se dessa trajetória foi a chamada Conferência do Nordeste. Segundo Mendonça (2005, p. 62):

Para os mentores da conferência, o Brasil estava dentro de um processo revolucionário diante do qual as igrejas não poderiam se omitir. Por isso, a agenda da conferência contava com dois aspectos complementares: de um lado, uma análise de conjuntura que seria processada por sociólogos e economistas neutros, isto é, que nada tinham a ver com as igrejas e, de outro, propostas teológicas no sentido de chamar a atenção das igrejas para o seu papel na situação histórica pela qual o país passava.

Segundo Mendonça (2005, p.56), o projeto ecumênico e todas essas ideias de cooperação ajudaram a aproximar as igrejas que se consideravam evangélicas, as quais:

Passaram a desenvolver programas evangelísticos visando ao próprio crescimento a partir de uma mensagem religiosa unificada em torno da conversão individual e da mudança de vida, muito semelhantes ao Grande Despertamento havido nos Estados Unidos no século anterior (MENDONÇA, 2005, p. 56).

Um documento de 8 de agosto de 1955 publicado no órgão do sínodo da Igreja Evangélica de Confissão Luterana, “Mensageiro do Evangelho” evidencia uma transformação no campo das preocupações sociais e políticas, a qual, marca um

momento onde essas ideias já se faziam sentidas no campo protestante brasileiro. Tal documento registra:

“(...) o cristão tem a responsabilidade de se preocupar com todos os problemas importantes do mundo em que vive, e no mundo em que vivemos a política é sumamente importante(...) Nós, como cristãos, temos que agir dinamicamente na política para garantir a existência de governos com certa orientação e influência cristãs. Se não fizermos isso poderão se levantar governos hostis à nossa fé, sem influência cristã dispostos a nos destruir. Por isso é que o problema político é de suma urgência para cada um de nós.” (REILY, 1984, p. 279)

Pertence a essa ala do protestantismo, a contribuição na construção de uma teologia a partir da América Latina e preocupada com a realidade social da mesma. Esse entendimento será fundamental para interpretarmos os discursos da Nova Reforma Apostólica, uma vez que seu principal articulador, conforme veremos, foi um personagem ativo nesse contexto, sendo um missionário norte-americano em trabalho por mais de dez anos na Bolívia, onde travou contato com essa tendência.

O Evangelho Social bem como outras expressões de teor progressista e ecumênico dentro do protestantismo brasileiro sempre foram expressão minoritária. Isso se deve a motivos de naturezas diversas, internos à própria religião e externos à mesma.

Se quisermos mapear as causas dessa baixa expressividade em termos do campo evangélico brasileiro, primeiramente cabe lembrarmos que a forte herança do conservadorismo/fundamentalismo, do individualismo e também do teor petista em alta no protestantismo norte-americano quando do desenvolvimento do protestantismo de missão no Brasil, se constituiu como um dos principais desses obstáculos históricos ao desenvolvimento das tendências progressistas. Reily (1993, p. 268-269) caracteriza esse protestantismo norte-americano:

O individualismo do norte-americano e da sua religião é lugar comum. Esta característica origina-se na herança puritana, com ênfase na apropriação pessoal da fé pela qual o indivíduo se tornava “cristão visível” (...) A importância da experiência pessoal da fé foi enfatizada ainda mais no Grande Despertamento e no avivamento tão típicos da religião da fronteira americana(...) a religião norte-americana, na época da vinda dos missionários protestantes para o Brasil, sofria forte influência da “Era Metodista”, com sua ênfase no avivamento.

Assim, com o crescimento explosivo do pentecostalismo em sua segunda onda, que encarnava justamente essa herança petista da ênfase na experiência pessoal e mística, o individualismo foi reforçado. Isto juntamente com o foco pré-milenista na vida vindoura, fez do pentecostalismo um tipo de religiosidade mais desinteressada com

as questões sociais (uma vez que a tônica era a fuga do mundo e não engajamento nele) e, conseqüentemente mais afeita à tendência conservadora. Quando muito, havia a preocupação com os destinos da nação e o desejo de que a mesma se tornasse mais justa, entretanto, predominou a ausência de perspectiva de uma intervenção direta ou revolucionária mediante a crença de que a transformação nacional só viria através da transformação moral dos indivíduos.

Por outro lado, a herança denominacionista desse mesmo protestantismo norte-americano, a qual foi majoritária, também constituiu um entrave ao desenvolvimento da ideia de cooperação interdenominacional. Um exemplo disso foi a denominação batista:

A Convenção Batista Brasileira, órgão oficial dos batistas, recusou a participar da Confederação Evangélica do Brasil (CEB), seguindo as velhas práticas denominacionistas e excludentes(...) A que parece o espírito minoritário era acrescido de uma certa tendência sectária que se tornava refratária a qualquer possibilidade de cooperação interconfessional. (SILVA, 2010, p. 62).

Outras denominações, entretanto, procuraram manter-se neutras com relação a essas tendências dicotômicas, não obstante diferentes atores sociais terem manifestado filiações à diferentes delas. Reily (1984, p. 244-245) cita um documento representando a denominação presbiteriana, datado de 25 de janeiro de 1950, intitulado “Nós e o concílio mundial das igrejas”. A esse documento subscrevia o pastor Natanel Cortez, presidente do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana no Brasil à época. O documento registra:

“Nós, da igreja cristã presbiteriana do Brasil, não queremos as ideias modernistas do concílio mundial de igrejas, se é que ele as tem, nem também queremos transplantar para o seio de nossa igreja no Brasil as divergências que o rev. dr. Carl MacIntire alimenta, com ou sem razão, para com o referido Concílio (...) O bom senso nos diz que nos devemos manter equidistantes desses movimentos antagônicos e que se processem fora de nossos limites eclesiásticos”.

O movimento evangelical que se desenvolveu na América Latina (e no Brasil) representou um esforço para equilibrar-se entre “a preocupação com a proposta de responsabilidade social dos ecumênicos e com a defesa de uma identidade evangélica ortodoxa, oscilando entre perspectivas conservadoras e progressistas, entre a proximidade à primeira e à segunda tendência.” (TRABUCO, 2015, p. 24-25).

Apesar disso não podemos ignorar que não só os pentecostais (herdeiros do movimento de santidade wesleyano (*holiness*), mas outras denominações que se identificavam ao evangelicalismo adotaram uma postura mais tradicionalista no âmbito teológico, de modo que recusaram (como os primeiros fundamentalistas) qualquer coisa que fosse considerada como modernismo, entre essas coisas estava o ecumenismo.

Finalmente, o fato de o anticatolicismo, comum à maioria das denominações protestantes, também constituiu-se como um entrave ao ecumenismo interdenominacional.

2.6.3 *UM PANORAMA DO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO EM FINS DA DÉCADA DE 1970.*

Diante do exposto, entendemos que esta fase do protestantismo no Brasil, que coincide com o momento pós Segunda Guerra, é marcada pelo desenvolvimento institucional das tendências supracitadas, pela intensificação das atividades destas instituições e conseqüente aumento no número de adesões às mesmas. Assim, acirraram-se também os conflitos, diversificaram-se os interesses, tornando o campo evangélico mais complexo e controverso.

É latente a progressiva politização de setores da juventude protestante no Brasil e o acirramento das tensões entre os setores fundamentalistas, que afinavam-se com tendências conservadoras e os setores ecumênicos, que eram afeitos à ideias de cunho mais progressistas, apesar de que esta última sempre esteve em condição de minoria no Brasil, conforme indica Trabuco (2015, p. 20):

A expressão política do etos religioso, à esquerda do campo político, foi uma experiência minoritária, embora significativa, no protestantismo. A maioria do segmento protestante encontrou na direita ou no conservadorismo político a atmosfera propícia às suas ideias e práticas religiosas. Entretanto, a polarização do campo religioso não se reduz a uma mecânica repercussão da polarização do campo político. Os conflitos que dividiam os protestantes em diferentes tendências possuíam motivações especificamente religiosas, imbricadas às lutas sociais.

Destarte, a paisagem ou o campo religioso brasileiro chega aos anos de 1960 como um vitral de expressões religiosas que estão em constante tensão e onde se manifestam arranjos e desarrajos no que tange à vinculação política das denominações religiosas. Mendonça (2005, p.59) considera que esse período (primeira metade do século XX) representou um momento da formação de “verdadeiras encruzilhadas”, formando o “cenário confuso e contraditório do protestantismo no Brasil”.

Não podemos deixar de citar a chamada Teologia Radical, que teve por precursor o supracitado Bonhoeffer. Essa tendência parte da reflexão acerca das possibilidades de se ser cristão em mundo onde impera o avançado processo de secularização. Culmina, portanto, na possibilidade da vivência da experiência de vivência do sagrado independente das instituições e dos títulos, isto é, das igrejas e da religião de modo geral.

A Teologia Radical ganhou corpo no final dos anos sessenta assumindo a forma de uma “teologia da morte de Deus”, a qual se manifestou no universo protestante quanto no católico, tomando de empréstimo noções do pensamento radical nietzschiano:

Em resumo, a massa da produção teológica desse período, tanto protestante como católica, procura mostrar que num mundo secularizado e aberto a mudanças, vez que destruído pela guerra, era necessário buscar novas formas de religião ou até mesmo superar a religião. A teologia radical, ou da morte de Deus, por certo não era ateia, mas tinha implícita a ideia de que o Deus da tradição havia “morrido na cultura”. As igrejas o haviam enterrado com suas fórmulas antiquadas e emperradas. (MENDONÇA, 2005, p. 63).

Ainda como parte dessas encruzilhadas, merece destaque o desenvolvimento do pentecostalismo, com novas tendências e representações a partir dos anos 1950. Esse impacto é representado pela presença de novas denominações como a “Igreja do Evangelho Quadrangular” e a “Igreja Deus é Amor”. Denominações ainda marcadas, conforme dissemos anteriormente, por discursos que respondessem às tensões simbólicas geradas por uma sociedade que vivenciava o inchaço urbano e a transição de um modo de vida majoritariamente rural, para o modo de vida urbano-industrial.

Esse pentecostalismo que ganha destaque a partir de meados dos anos 1950 foi uma religião que procurava apresentar resultados mais práticos e imediatos na solução de problemas cotidianos dos indivíduos religiosos, por isso é marcado pela ênfase nas curas divinas e nos exorcismos, isto é, a libertação dos indivíduos da influência de espíritos malignos, apresentados como a causa da ruína moral e social do infiel. Reily (1984, p. 238) afirma que os grupos pentecostais, principalmente a Assembleia de Deus tiveram uma “postura teológica” que “sempre fora conservadora e antiecumênica”.

Para Mendonça (2005, p. 61) “o período se fecha com as igrejas tradicionais situadas perante três vias opostas a elas mesmas e entre si: o pentecostalismo de cura divina, o fundamentalismo e o ecumenismo incipiente”.

2.7 1970 – 2000: NEOPENTECOSTALISMO, O GOSPEL E A TEOLOGIA DA PROSPERIDADE

Enquanto se desenvolvia no cenário latino-americano as tendências acima mostradas, no contexto norte-americano, o fundamentalismo e o evangelicalismo desenvolviam-se e institucionalizavam-se gradativamente.

O cenário internacional desse período, que tinha por principal personagem a Guerra Fria, ajudava o bloco capitalista conservador a manter aceso nas igrejas o sentimento antiecumênico e anticomunista (...) Em dado momento, os televangelistas, como Jimmy Swagart por exemplo, alcançando vários países com suas mensagens televisivas, anunciavam “o reino de Deus pela América”. Pregavam o “Kingdom Now”. (MENDONÇA, 2005, p. 65).

Surgiram diversas instituições que fomentavam ideias conservadoras e fundamentalistas possuíam estratégias para atrair diversos setores da sociedade. Essas mesmas tiveram significativa influência na América Latina pois buscaram difundir suas ideias e frear o avanço progressista, conforme exemplifica Mendonça (2005, p. 65):

Talvez a maior expressão da direita política e religiosa tenha sido o IRD (Institute on Religion and Democracy), fundado em 1981 por Michael Novak e outros, a fim de resistir à linha progressista de organizações cristãs como o National Council of Churches e sua ala ecumênica favorável ao Conselho Mundial de Igrejas. Um dos seus membros fundadores, o pastor luterano Richard J. Neuhaus, afirmou que o IRD tinha uma agenda política específica que era a América Central e o combate à Teologia da Libertação.

Ao que parece, foi o evangelicalismo nos moldes norte-americanos (não o latino com ênfase nas questões sociais), braço do fundamentalismo, que saiu hegemônico ao final dos anos 1970, de modo que a tendência conservadora ainda se apresenta como majoritária no protestantismo brasileiro. O fato de o paradigma pentecostal ainda ser o ramo do protestantismo que mais cresce no Brasil aponta evidência a hegemonia dessa tendência.

O chamado Movimento Evangelical, conservador e voltado para a conversão pessoal, com sua presença subjacente, mas forte nas igrejas, vem colaborando para o “quietismo” que as isola do cenário social. O símbolo do “evangelicalismo” atual é o Pacto de Lausanne, firmado no grande Congresso Internacional de Evangelização Mundial realizado naquela cidade suíça em 1974. Dela participou o conhecido evangelista Billy Graham. (MENDONÇA, 2005, p. 65).

Em termos de posicionamento político, nos anos 1970 e 1980, o protestantismo aparece nos estudos sociais como “baluarte da ditadura”, isto é, enquanto “a Igreja Católica no Brasil se transformou em defensora da democracia, as Igrejas protestantes passaram a ser vistas como baluarte do regime [militar]” (Freston, 1997 p. 332). Essa perspectiva foi, no entanto, compartilhada por brasileiros de origem protestante, “mas rompidos com suas igrejas”.

No âmbito dos discursos e das representações, duas ideias merecerão destaque agora: o paradigma *gospel* e a *teologia da prosperidade*. O desenvolvimento desses dois movimentos no Brasil operou “uma mudança no discurso e nas formas identitárias dos evangélicos na sociedade, acirrando conflitos com outras expressões religiosas (...)” (SANTOS, 2011, pg. 30).

O Pentecostalismo teve originalmente duas características marcantes: a primeira refere-se ao ascetismo de rejeição do mundo, isto é dos valores e hábitos considerados contrários a um ethos cristão. Assim, o fiel não pode seguir os “padrões do mundo”, isto é, seu comportamento deve distingui-lo das pessoas não cristãs, significando especialmente que ele não consuma bens considerados profanos, como a música que não é religiosa, sob a alcunha “música secular” ou ainda “música mundana”. Em outras palavras, o fiel, na busca de uma vida santa, abstém-se de toda forma de cultura não-religiosa que possa simbolizar o secularismo, isto é, a sociedade que não se organiza e não é regida por padrões divinos.

É também uma característica marcante do Pentecostalismo, o discurso messiânico, que anuncia a todo tempo a *parousia*, isto é, a volta de Jesus Cristo à Terra para buscar a sua igreja e os livrar definitivamente dos sofrimentos terrenos. É nessa mensagem que o fiel pentecostal acha explicação e conforto mediante as intempéries e contratempos da vida. Isso também explica tanto o ascetismo de negação dos usos e costumes considerados mundanos, bem como a possibilidade de se abster da participação política, uma vez que este mundo visível está fadado ao fracasso e todos os esforços devem ser reunidos em torno do mundo vindouro.

Entretanto, um novo pentecostalismo tem se desenvolvido desde a década de 1970 apresentando um discurso adaptado às demandas de indivíduos de mentalidade essencialmente urbana não só de classe baixa, mas predominantemente média

(MARIANO, 1999), sendo uma acomodação da religião ao contexto de urbanização avançada, simbolizada pelas megalópoles e pelos processos racionalizados, velozes e práticos das grandes cidades e, portanto:

Suas formas de culto apresentam mudanças significativas em relação aos grupos anteriores, mas que carregam traços e laços com o protestantismo e o pentecostalismo em geral. São igrejas estruturadas em moldes empresariais, hierarquizadas e sincréticas (...) (SANTOS, 2011, p. 21).

O *Neopentecostalismo* ou *Terceira Onda Pentecostal* representa uma adaptação do paradigma Pentecostal ao capitalismo tardio e responde “paradoxalmente, às suas promessas falidas, adotando seus valores e estratégias culturais constituídas pelo primado do estético.” (PASSOS, 2005, pág. 55).

Em resumo, esse novo pentecostalismo apresenta inúmeras outras rupturas com relação ao primeiro pentecostalismo que chegou ao Brasil, cuja ênfase era maior na vida ascética e no falar em línguas estranhas como evidência carismática do batismo com Espírito Santo; e também com relação à segunda onda a qual deu ênfase às curas milagrosas, fase também em que se incluem aquelas igrejas dissidentes dos outros protestantismos (de imigração e de missão), que se formaram a partir de terem adotado práticas carismáticas semelhantes ou iguais às das igrejas pentecostais.

Os chamados *neopentecostais* diferenciam-se pelo seu foco quase inteiramente nesta vida, o que pode ser entendido pela transição de uma crença correspondente à perspectiva escatológica pré-milenista, para uma pós-milenista, isto é, transição de uma crença em que o foco é mais na vida vindoura, pós-morte, para uma em que o foco é esta vida.

Dessa maneira, podemos sintetizar como principal distinção ou ruptura entre essas duas formas de ser evangélico no Brasil, a ruptura com a ideia da busca da salvação através do ascetismo de rejeição do mundo. A visão pentecostal clássica de que a vida terrena do cristão seria marcada pela pobreza material e pelo sofrimento e que a esperança estava na volta de Jesus Cristo e na vida pós-morte no paraíso celestial é trocada por uma visão triunfalista e imediatista, onde a vontade de Deus é que o cristão tenha uma vida terrena plena.

Esta plenitude significa não só o livre gozo do dinheiro, mas também a busca por status social e voz nas estruturas seculares que compõem a sociedade, tais

como a política e a cultura, de modo que novos discursos, práticas e estratégias diferenciam esse novo tipo de pentecostais dos antigos. Sobretudo “este período se caracteriza pela consolidação do pentecostalismo como força social e política.” (SOUSA & MAGALHÃES, 2002, p.88).

Apesar de este ser um estudo acerca da relação entre os protestantes e a política e também sobre a preocupação social entre os evangélicos, para compreendermos de maneira holística este novo pentecostalismo, o qual receberá a Nova Reforma Apostólica no Brasil, é necessário entender também algumas questões no campo da cultura e das identidades, bem como algumas representações religiosas que são imprescindíveis na decifração de um ethos específico dessa atual fase. As novas representações políticas engendradas pela NRA ao campo evangélico brasileiro podem ser interpretadas em termos de permanências e rupturas com esse ethos.

2.7.1 O GOSPEL NO BRASIL: UM ASCETISMO NEOPENTECOSTAL.

O movimento gospel tem suas raízes no século XIX, nos EUA, quando a palavra “gospel”, que significa “evangelho”, passou a identificar um estilo musical inspirado na *black music*, mas com mensagens religiosas (BAGGIO, 1997). Entretanto, no Brasil, a palavra gospel tem significado primeiramente a ideia de que todos os ritmos são propícios para o serviço religioso. Ritmos, como *rock'n roll*, *axé music*, *funk*, entre outros, que outrora eram considerados mundanos, impuros entre os evangélicos, agora estão presentes em cultos, e outras sociabilidades evangélica.

A música gospel, marca das igrejas neopentecostais²⁹, substancializa a flexibilização dos usos e costumes, ou ainda a adaptação dos evangélicos ao “mundo”, através da sacralização de elementos outrora mundanos, para uso dos evangélicos, conforme exemplifica Alice Melo (2012, p. 16):

Na década de 1960, a guitarra elétrica era considerada um instrumento do Diabo pela moral cristã, assim como a bateria. Hoje, incorporados por bandas que acompanham o coro de algumas igrejas, até mesmo das mais tradicionais, os instrumentos têm uma utilização sacra.

²⁹ A música gospel pode ser entendida como uma ruptura, em termos litúrgicos, com o protestantismo histórico, ao mesmo tempo em que se apresenta como um traço dos pentecostalismos, uma vez que o culto pentecostal se caracteriza pela informalidade e liberdade às expressões emotivas, em contraste ao culto do protestantismo histórico marcado pela racionalidade e solenidade (MENDONÇA, 2007).

Assim, entendemos que o gospel evidencia uma revisão dos limites entre sagrado e profano, ao gerar uma integração entre o cristianismo e a cultura popular, quando utiliza ritmos populares durante os serviços religiosos.

Há quem aponte que o movimento de renovação da música evangélica brasileira, começou ainda na década de 1970, como resposta aos estímulos de dois movimentos de renovação da cultura popular: primeiro a mensagem de liberdade de expressão do corpo presente na cultura *hippie*, recém-chegada dos Estados Unidos; e em segundo o próprio movimento brasileiro conhecido como Tropicalismo. Como exemplo disso, temos o Grupo Vencedores por Cristo, fundado em 1968 pelo Serviço de Evangelização para a América Latina (SEPAL) e de grande atuação entre os jovens evangélicos na década de 1970, conforme indica Silva (2010 p. 37):

Este processo de ressignificação gerou um mecanismo de mimetização dos valores seculares para sua inserção no âmbito religioso, pois tanto o Woodstock como o Tropicalismo no Brasil representaram o movimento de renovação da cultura popular passando pela valorização e ressignificação estética(...) imprimindo um sentimento de mudança e liberdade que rumava para a informalidade.

A força das imagens e representações desses movimentos no imaginário evangélico, nas mensagens de amor, de paz e de liberdade, deslocou grande parte da juventude para uma abertura estética maior, apesar da repressão que essas representações encontravam pela maior parte das igrejas evangélicas no período, as quais relegavam tais expressões ao campo do profano, sob o discurso moral da libertinagem e rebeldia como influência diabólica sobre os jovens (SILVA, 2010).

Segundo a autora Magali da Cunha (2007), é a partir da década de 1990 que o gospel encontrou solidez como tendência no Brasil, sobretudo através do crescimento de grupos musicais da década e 1980, somado ao surgimento de bandas musicais que reproduziam modelos norte-americanos. O gospel representa, nesse contexto, a adaptação dos cristãos à cultura de consumo, pois “na lógica da cultura de mercado consumir bens e serviços é ser cidadão; na lógica da cultura gospel, consumir bens e serviços religiosos é ser cidadão do Reino de Deus.” (p.138). Portanto, no Brasil, o gospel representa mais que um movimento musical, representa ainda a construção de uma expressão cultural que marca o cenário religioso brasileiro contemporâneo e define identidades.

A partir da década de 1990, o gospel, para além das manifestações artísticas passa a representar um *rótulo identitário*, uma vez que os evangélicos passam, através deste paradigma, a evidenciar sua presença no campo da cultura. Segundo Mendonça (2007, p.92):

(...) é notória a integração do moderno estilo gospel às estratégias de marketing da indústria da música popular, o que pode ser observado na informalidade presente nas performances do intérprete evangélico, em seu *look* pessoal (visual do artista), nos formatos de divulgação de artistas e produtos musicais e nas letras das canções e gêneros musicais empregados.

Como marco a partir do qual inúmeros jovens constroem sua identidade no Brasil, a palavra gospel passa a ser também uma matriz de sentido, que pode ser usada como um rótulo para a tudo aquilo que se deseje sacralizar. De acordo com Alice Melo (2012) há uma “modernização conservadora” que reforça a existência de uma “cultura do ‘não’”, isto é, não a tudo aquilo que é mundano, ou secular. Significa, portanto, que o fiel não pode frequentar festas seculares, ouvir músicas seculares, se vestir como pessoas que não são fiéis, etc. Por outro lado, o gospel também significa a possibilidade de o fiel desfrutar de coisas como música, festas, hábitos sem ser anatematizado como pecador, pois essa representação engendra uma legalidade simbólica sobre o rótulo do “gospel”.

Essa conjuntura simbólica tem permitido a produção de todo tipo de bens materiais e culturais, tais como marcas de roupas e acessórios de moda gospel, bem como festas do tipo *raves* e *micaretas* gospel (Melo, 2012). Tudo aquilo que diz respeito ao mundo evangélico, de modo geral, pode ser considerado gospel. Assim, para este grupo, o gospel é, verdadeiramente, um “modo de viver”, que caracteriza aqueles que são o povo de Deus.

Atualmente, o mercado gospel movimenta R\$ 12 bilhões de reais por ano, sendo 10% apenas com a indústria musical. Ora, não é surpreendente, levando-se em consideração que, segundo o Censo de 2010, os evangélicos representam 22,2% da população brasileira, isto é, quarenta e duas milhões de pessoas. Em janeiro de 2012, foi sancionada uma lei pela presidência da república, que reconhece a música gospel como manifestação cultural, permitindo que este tipo de produto se beneficie da Lei Rouanet, de incentivo fiscal à cultura.

A disponibilidade desses serviços religiosos potencializado pela expansão do gospel para diversos setores de serviço possibilita e corrobora para a formação de um contingente de *evangélicos nominais*. Conforme esclarece o professor Gamaliel Carreiro (2011, p.135) “o termo ‘nominal’ deve ser usado para qualificar o indivíduo que professa determinada fé, sem, contudo, ser praticante(...) seria protestante no nome, mas não professa plenamente a fé protestante”.

São fiéis que se relacionam com a religião de uma maneira diferenciada, em que o conhecimento doutrinário da fé é penetrado por uma tradução própria, sobretudo no que concerne a sua conduta ordinária da vida(...) Aqui encontramos um padrão de comportamento religioso individualista e relativamente livre das amarras doutrinárias(...) Na maior parte do tempo, os fiéis vivem como se essa entidade que professam acreditar não existisse ou estivesse bem longe. (CARREIRO, 2011, p. 137).

Podemos também entender o gospel também como uma forma peculiar de religiosidade evangélica, que permite a auto-identificação como evangélico, sem, contudo necessitar da participação e envolvimento substancial com as atividades religiosas regulares. Em outras palavras o indivíduo que consome cultura gospel, frequentando shows gospel, ouvindo músicas gospel, se sente evangélico, ainda que muitas vezes seja visto como infiel, ou ainda taxado de “afastado”, ou “desviado”, por aqueles que vivenciam a religião de acordo com o padrão ordinariamente exigido pelo corpus doutrinário. Esses evangélicos constrói uma religiosidade mais pessoal e individual, apenas identificando-se com algumas marcas da tradição evangélica como fator diferenciador de sua visão de mundo religiosa com relação a outras vertentes religiosas e cristãs.

Diante disso, entendemos que a própria plasticidade do conceito “gospel”, faz dele um paradigma, o qual mediante sua interação com a cultura popular possibilita e a existência de inúmeros evangélicos nominais, que têm na própria cultura gospel uma maneira de vivenciar sua religiosidade de maneira mais pessoal, no dia-a-dia, às vezes mais longe dos templos e mais perto das rádios e emissoras evangélicas, reuniões domésticas, shows, e outras formas de sociabilidade rotuladas como gospel.

O ascetismo intramundano dos protestantes, estudado por Max Weber, advinha da crença calvinista de que a Deus era glorificado não na fuga monástica do mundo e em uma santidade que só é possível na ausência de vida social, mas sim que a própria labuta honesta e com dedicação glorificava a Deus, uma vez que o trabalho era

visto como vocação divina. Em outras palavras, se para os católicos, a possibilidade de desenvolver sua santidade era a reclusão monástica, para os protestantes calvinistas do século XVII, a santidade estava na relação com o mundo através do trabalho pautado em uma rigorosa moral religiosa.

É a percepção deste tipo de ascetismo que, segundo Max Weber, contribuiu com o desenvolvimento do Capitalismo na Europa, constituindo, portanto, esta ética protestante, uma *afinidade eletiva* com o espírito de trabalho sistemático e de acúmulo do Capitalismo (WEBER, 2001).

Ora, essa perspectiva reelabora os limites entre sagrado e profano, representando uma ruptura entre as religiões reformadas, sobretudo as de influência calvinista e a Igreja Católica Apostólica Romana. As igrejas protestantes históricas presentes no Brasil desde o século XIX podem ser caracterizadas dentro dessa perspectiva de ascetismo, uma vez que são herdeiras da Reforma Protestante do século XVI. A relação do protestantismo com a cultura brasileira, pelo menos no discurso oficial, era de crítica. Apesar disso:

A experiência dos prosélitos oriundos das camadas mais baixas da população trabalhou conteúdos culturais e religiosos dissonantes do discurso oficial. A assimilação da doutrina, a adaptação das condutas, a incorporação das novas regras e dos novos gestos, conjugaram releituras, transposições e transferências culturais e religiosas. (SANTOS, 2006, p. 213)

Enxergamos as raízes do movimento gospel no Brasil, ligadas a essas “releituras, transposições e transferências culturais e religiosas” no seio das camadas mais baixas do protestantismo histórico. É a essa conjuntura que se pode relacionar o novo tipo de ascetismo intramundano a partir de 1980, ou ainda um *ascetismo intramundano neopentecostal*, expressão cunhada por Caroline Dias (2009, p.180). Segundo ela, um novo tipo de ascetismo intramundano grassa entre os evangélicos no Brasil, o qual agrega representações tanto do Protestantismo Histórico quanto do Pentecostalismo. Seria, portanto, “um novo ascetismo intramundano, uma ascese desenvolvida dentro do mundo e que não implica em recolhimento e reclusão, mas com relações de diálogo profícuo com a sociedade de mercado”.

Existe uma transformação do diálogo da moral protestante com a cultura popular e a cultura de mercado. Historicamente é a partir dessa transformação que se desenvolve o movimento gospel no Brasil. Também é da transformação do diálogo

entre a ética moral Pentecostal e a cultura de mercado e de consumo que se desenvolve a Teologia da Prosperidade no Brasil.

2.7.2 A TEOLOGIA DA PROSPERIDADE

A Teologia da Prosperidade surgiu nos Estados Unidos e tem se difundido em esfera global. No Brasil, essa teologia ganhou considerável espaço, tornando-se uma marca do neopentecostalismo. Sendo primeiramente conhecida pelo termo *Positive Confession*, essa teologia teve articulados em torno de si movimentos como “Palavra da Fé” o qual prega *a fé como uma confissão*, alegando que é possível angariar diversas benesses materiais e espirituais através de declarações orais.

Kenneth Hagin, um dos principais difusores dessa ideia, ensina através de seu “Centro de Treinamento Rhema”, e da revista *Word of Faith*, os ensinamentos do movimento desde meados de 1950. Ele mesmo apresenta-se como beneficiário dessa fé, afirmando ter sido curado de uma paralisia durante a adolescência, apenas declarando-se curado e agindo como se assim fosse, mesmo sem a menor evidência física de tal coisa. (ROMEIRO, 2007).

É difícil mapear uma década exata para o surgimento da Teologia da Prosperidade. Decerto que Kenneth Hagin o difundiu na década de 1940 através de seu trabalho de evangelismo. Suas origens, entretanto, podem estar associadas a Essek William Kenyon, o qual pregava entre as décadas de 1920-1930 mensagens cujo conteúdo perfazia as mesmas ideias da TP. Hagin alega ter se inspirado em Kenyon. (Romeiro, 2007).

A *Positive Confession* ou Teologia da Prosperidade apresenta-se, portanto, como uma fórmula pela qual os fiéis podem alcançar bênçãos materiais e imateriais pelo poder da palavra. Vale ressaltar que a fé no discurso da TP:

(...)nada tem a ver com pedir ou suplicar a Deus. Estas atitudes são reprováveis, demonstrações de pouca fé, sinais de ignorância do modo correto de se relacionar com Deus. Os cristãos, em vez de implorar, devem decretar, determinar, exigir, reivindicar(...) (MARIANO, 1990, p.154).

Selecionamos um trecho da obra de João Décio Passos, que julgamos ser conveniente reproduzi-la na íntegra, por sintetizar de maneira formidável o “esquema teológico” da TP:

Sua estrutura poderia ser esquematizada da seguinte maneira: a) Deus criou todas as coisas para seus filhos, para que fossem felizes possuindo esses bens originais(...) Essa felicidade é um direito natural dos filhos de Deus e concretiza-se como bem-estar social e pessoal. b) Essa posse natural foi perdida com o pecado, que tem como causa direta o demônio. Todos os males do mundo e, de modo particular, os males que impedem a felicidade podem ser vencidos. c) Jesus pode religar as Criaturas com o Criador desde que aceito pelo fiel. Seu sangue tem poder sem limites e o ato de fé, expresso na doação, é a demonstração inequívoca da entrega que exige de Deus a realização de sua promessa de felicidade. (PASSOS, 2005, p. 72).

Diversos são os fatores que foram responsáveis pela popularização dessa corrente doutrinária nos Estados Unidos, como a Grande Depressão de 1930, a recessão da economia ligados à crise da OPEP, o aumento da inflação e do desemprego entre os norte-americanos, bem como também o desenvolvimento do televangelismo. Portanto, a TP é compreensível dentro do contexto econômico dos EUA, sobretudo na segunda metade do século XX, como afirma Bertone de Oliveira:

A TP representou a adequação de determinados segmentos do protestantismo norte-americano tanto ao rápido crescimento da economia como também às flutuações desta e ao desejo de participar das riquezas deste mundo sem desvincular-se da religião ou ser censurado por ela. Por isso, o enriquecimento e a prosperidade, agora ao alcance de muito mais pessoas, representam tanto uma acomodação a este mundo, como também o resultado de concessões divinas (SOUSA, 2011, p.225)

No Brasil, o referido movimento chega por volta da década de 1970, sobretudo através de lideranças evangélicas brasileiras influenciadas pelas obras de diversos teólogos da prosperidade. As principais denominações neopentecostais representantes da Teologia da Prosperidade são a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Internacional da Graça, seus fundadores, Edir Macedo e R. R. Soares, respectivamente, são os maiores responsáveis pela difusão das ideias da Teologia da Prosperidade (MARIANO, 1999).

É também R. R. Soares o maior responsável pela publicação da maioria dos livros de Kenneth Hagin no Brasil, através da *Graça Editorial*, editora oficial de sua denominação. Desde então, a TP tem sido introduzida em diversos meios evangélicos de maneira interdenominacional, de modo que tem angariado milhares de adeptos. A Teologia da Prosperidade como eixo doutrinário discursa que qualquer sofrimento que um cristão passe na vida indica falta de fé.

A marca do cristão cheio de fé e bem-sucedido é a plena saúde física, emocional e espiritual, além da prosperidade material. Pobreza e doença são resultados visíveis

do fracasso do cristão que vive em pecado ou possui fé insuficiente. (ROMEIRO, 2007, p.19).

Entre os perfis dos novos evangélicos no Brasil encontra-se o *evangélico emergente*. A formação desse perfil é consequência da formação da nova classe média no Brasil, a chamada “classe C”. Os evangélicos emergentes povoam as igrejas neopentecostais em busca das promessas da Teologia da Prosperidade.

O medo gerado pelas constantes tensões econômicas no Brasil leva esse evangélico a buscar refúgio no discurso de que Deus sempre protegerá suas finanças se ele tiver fé (CARREIRO, 2011). Por outro lado, o desejo de conquistar ainda mais posses materiais, galgar cargos profissionais mais elevados é legitimado pelo discurso de que Deus deseja que aqueles que lhes são fiéis estejam entre os cargos mais bem pagos, vivendo nas melhores casas, e possuindo os melhores automóveis.

2.8 A VISÃO CELULAR NO MODELO DOS DOZE NO BRASIL

David Yonggi Cho é um coreano fundador da *Yoido Full Gospel Church*, ou Igreja do Evangelho Pleno em Yoido, na Coreia do Sul, que no ano de 2007 possuía cerca de oitocentos e trinta mil arrolados. O famoso site “*The Economist*” justifica o sucesso na angariação de novos membros pelo modelo de “células nos lares”, que são pequenos grupos de membros da igreja, que se reúnem nos lares e é nesses núcleos que acontecem grande parte dos serviços religiosos com orações e conversões³⁰. A igreja de Cho fundada em 1958 na Coreia do Sul é maior igreja em número de membros do mundo (DIAS, 2009, pg. 40).

Foi esta visão que inspirou o colombiano César Castellanos Dominguez, fundador da Missão Carismática Internacional (1983), conforme ele mesmo relata no livro *Sonha e Ganharás o Mundo*:

Há alguns anos que estivemos com o Dr. Cho na Coreia. Conversando com ele, sua primeira pergunta foi: "O que é G12? Porque muitos pastores na Coreia vieram me perguntar". Então lhe dissemos: "Pastor Cho, ninguém pode desconhecer que o pai da igreja celular é você. Nós fomos inspirados na visão que Deus deu a você. Tratamos de aplicá-la como vocês, mas não obtivemos o mesmo resultado, até que orei ao Senhor e me deu a revelação do Governo dos doze" (CASTELLANOS, 2006, Pg. 86).

³⁰ <<http://www.economist.com/node/10015239>> Acesso em 25/09/2014 às 17:25

Castellanos afirma ter recebido do próprio Deus, uma profecia no ano de 1991 que lhe revelara, não só que lideraria um grande ministério, mas também toda a sistemática da Visão Celular no Governo dos 12, ou movimento G12. Castellanos explica:

Em 1991, sentimos que se aproximava um maior crescimento, mas algo impedia que o mesmo ocorresse em todas as dimensões. Estando em um dos meus prolongados períodos de oração, pedindo a direção de Deus para algumas decisões, clamando por uma estratégia que ajudasse na frutificação das setenta células que tínhamos até então(...) Deus me tirou o véu. Foi então que tive a clareza do modelo que agora revoluciona o mundo quanto ao conceito mais eficaz para a multiplicação da igreja: os doze. Nesta ocasião, ouvi o Senhor dizendo-me: vais reproduzir a visão que tenho te dado em doze homens, e estes devem fazê-lo em outros doze, e este, por sua vez, em outros doze. (CASTELLANOS, 2006, p. 84).

Portanto, a Visão Celular no Governo dos 12, trata-se de um modelo de organização de igrejas baseada na liderança de doze homens. Cesar Castellanos, que já trabalhava em sua igreja em Bogotá, com o modelo de células, isto é, reunião dos fiéis nos lares, depois que, segundo ele, obteve da parte de Deus a revelação de um novo modelo, começou a trabalhar formando líderes e dando a esses líderes o trabalho de formar, cada um deles, mais doze líderes. Segundo o próprio Castellanos o G12 é uma “estratégia de multiplicação e liderança” (CASTELLANOS, 2006, Pg. 84).

O processo de implantação do G12 em uma igreja se dá principalmente a partir de três etapas concomitantes: a realização de um evento chamado “Encontro com Deus”, a “celularização” da igreja, isto é, o estabelecimento das células com seus primeiros líderes e o estabelecimento de uma “Escola de Líderes” que representa um departamento educacional dentro da igreja que recebe o G12, responsável por formar os novos líderes para as células.

A Visão Celular no Governo dos 12, criada por César Geraldo Castellanos Domingues tem como lema: “em cada casa uma igreja, em cada pessoa um líder”, o objetivo é tornar as sociabilidades religiosas e o proselitismo cada vez mais domésticos para que assim a sua pregação chegue às pessoas de maneira pessoal. Ainda no livro “Sonha e ganharás o mundo” são definidos os parâmetros que formam o arcabouço procedimental do G12, que pode ser resumido no seguinte esquema denominado “escada do sucesso”: Ganhar, Consolidar, Treinar e Enviar.

No Brasil foi principalmente através de denominações batistas, sobretudo nas pessoas de Renê de Araujo Terra Nova e Valnice Milhomens, que o G12 chegou e ganhou espaço. Essas mesmas pessoas serão as responsáveis mais a frente pela divulgação dos princípios do Movimento Apostólico e do Governo do Justo, como veremos. A pesquisadora Caroline Dias possui um trabalho formidável acerca da presença do G12 e de sua dissidência, o M12 no Brasil. Sendo assim, ela afirma:

(...) a estratégia das células, segundo o modelo criado por César Castellanos chegou ao Brasil no final da década de 1990, através dos pastores brasileiros Valnice Milhomens Coelho, que atuava em São Paulo, na Denominação Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo (INSEJEC), fundada por ela e René Terra Nova, o qual pastoreou a Igreja Batista Memorial no bairro Cidade Nova em Feira de Santana. Eles foram os principais responsáveis pela implantação e divulgação do G12 no Brasil, além de serem dissidentes da denominação Batista, onde iniciaram os seus ministérios pastorais e missionários.” (DIAS, 2009, p. 41)

Dessa maneira, Milhomens, Terra Nova e outros trabalharam durante muitos anos divulgando e levando o G12 para várias localidades do Brasil, apresentando o modelo a diversas igrejas de diferentes denominações, sempre como um modelo organizacional, administrativo de igrejas com o intuito de fazê-las crescerem. Fazia isso com o aval de Cesar Castellanos, inclusive estando sempre sob sua orientação a partir de Bogotá.

A Visão Celular no Modelo dos 12 foi um fator fundamental para a expansão numérica dos novos pentecostais no Brasil, conforme identifica Bertone de Oliveira:

Um fato que contribuiu para o crescimento rápido de igrejas neopentecostais por todo o país foi o projeto de —igreja em células, que consiste na reunião de grupos em casas com um líder designado pela liderança da igreja com o objetivo de atrair novos fiéis (SOUSA, 2011, p. 228).

O maior representante do modelo de Castellanos no Brasil nesse período foi Renê de Araújo Terra Nova, o qual ganhou destaque devido ao crescimento exponencial do número de arrolados na comunidade da qual é líder, o Ministério Internacional da Restauração, que fica em Manaus – AM.

Contudo, gradativamente Terra Nova começou a incluir e modificar alguns procedimentos da metodologia do G12 até que deixou de seguir completamente as diretrizes de Castellanos. Em 2005, Renê resolveu dissociar o seu modelo do G12

original, dando origem à Visão Celular no Modelo dos 12, ou simplesmente M12, que é literalmente um G12 brasileiro.

Caroline Dias (2009) elenca inúmeras diferenças instrumentais e discursivas entre o G12 colombiano e o M12 brasileiro de Renê Terra Nova, entre elas está a presença de um novo retiro espiritual, denominado Mover Celular do Fruto Fiel, onde os líderes são expostos a uma forte carga simbólica, materializada na apropriação de símbolos judaicos como o shofar, o candelabro, etc. O M12 também se caracteriza por um forte apelo sionista. As peregrinações à Jerusalém são incentivadas nas igrejas do M12.

Dentro do M12, além do objetivo de conquista numérica de membros para a comunidade local, através das estratégias das células, há que se destacar pelo menos duas, cujos significados estão concatenados, e só podem ser compreendidas totalmente se forem vistas juntas, uma vez que uma a primeira funciona como estratégia de legitimação simbólica da segunda, que por sua vez constitui-se como uma ferramenta concreta de inserção da igreja na esfera política. São estas peculiaridades, respectivamente o “profetismo” e a conquista político-territorial.

Se o G12 de Cesar Castellanos já tinha por objetivo a conquista das almas, ou o proselitismo em larga escala através das células, mais do que isso, o M12 de Renê Terra Nova tem a pretensão também da conquista secular, isto é, o discurso é que a vontade de Deus (e, portanto dever da igreja) é fazer não só com que não só as pessoas sejam transformadas e suas almas sejam salvas, mas que os evangélicos governem a nação, cidade por cidade. Esse discurso, veremos, representa a incorporação de um novo aspecto doutrinário: a *Teologia do Domínio*.

Para isso o M12, dispõe de algumas ferramentas. A primeira delas é a oração. Grandes campanhas de oração e vigílias são realizadas nas igrejas do M12, com temas relacionados à conquista da nação. A segunda é o profetismo, isto é, a crença de que declarações verbais e atitudes físicas feitas com fé podem mudar realidades espirituais e sociais. Estas atitudes físicas geralmente munidas de forte carga simbólica são chamadas de *atos proféticos*. Eliana de Andrade caracteriza os atos proféticos de maneira formidável:

Além de datas específicas, alguns elementos também são importantes para a realização dos atos proféticos, segundo Terra Nova, como as bandeiras, shofar, o óleo, vinho, pão e azeite, considerados proféticos. Levantar a bandeira significa demarcar um território, o toque do Shofar simboliza a atitude de guerra e o óleo como já abordado, significa libertar e marcar o local para Deus. Necessário também a participação de autoridades religiosas e políticas (ANDRADE, 2008, pg. 6).

Santos (2011, p. 13) destaca o modelo celular, o qual é formado mormente pelas igrejas na Visão Celular M12, entre os movimentos evangélicos no Brasil que têm adotado posturas antidemocráticas. Em sua análise, essas igrejas, ao subordinarem os pequenos grupos à estruturas hierárquicas verticalizadas distanciam-se das formas de organização eclesiásticas da Reforma Protestante do século XVI:

Mas precisamos acrescentar a estes exemplos a prática do chamado modelo celular estabelecido no conjunto de outras igrejas neo-pentecostais, que paradoxalmente instituíram uma rede de contatos mais horizontais na sua base, mas subordinou as unidades celulares a um corpo de ministros eclesiásticos, sacerdotes, bispos e apóstolos. As antigas estruturas eclesiásticas oriundas da reforma protestante do século XVI na forma de *denominações* se *submeteram* a outra proposta de organização eclesiástica, que ao mesmo tempo diversifica e amplia a base de participação em pequenos grupos, mas verticaliza o discurso e o processo decisório.

2.9 OS NOVOS PENTECOSTAIS E A POLÍTICA

Mudanças significativas na relação entre protestantismo e política podem ser observadas a partir da redemocratização do Brasil a partir de 1985, logo após o fim do regime militar. Esse é um período em que a participação dos protestantes na política se institucionaliza, sob novas e diversas formas, em grande parte da América Latina, tendo porém como marca comum a forte institucionalização e a preocupação social.

Citem-se, como exemplos, a criação de um partido político próprio na Venezuela, em 1978 (Organización Renovadora Auténtica); o surgimento da “Bancada Evangélica”, com trinta e três deputados na Assembléia Constituinte no Brasil (1986); sua interferência na eleição do primeiro mandato de Alberto Fujimori, no Peru, em 1990; a eleição de Jorge Serrano Dias, membro da Igreja Pentecostal El Shaddai (Deus Onipotente), como presidente da Guatemala; a criação de um partido político “evangélico” na Argentina em 1991; e, em todos os países, destaque-se também a criação de um sem número de organizações não-governamentais de combate às drogas, ao alcoolismo e de atendimento ao menor carente, bem como a intervenção no mercado de votos. (SOUSA & MAGALHÃES, 2002, p. 87).

No Brasil, a principal marca relação evangélicos e política nesse momento (transição da década de 1980 para 1990) é o aumento substancial e repentino da participação dos pentecostais na política partidária, que pela primeira vez na história

dessa ala do protestantismo, deu-se de maneira sistemática e organizada, tendo como principal marca a presença dos *candidatos oficiais* de cada denominação, isto é, as igrejas passaram a incentivar e mesmos solicitar aos fieis a votarem em um determinado candidato.

Portanto, se até a década de sessenta a participação dos evangélicos na política era escassa, tímida, a partir de 1986 esse novo pentecostalismo inaugura uma fase onde as igrejas se articulam para escolher e eger seus próprios candidatos, não obstante essa participação ainda esteja voltada principalmente para demandas de caráter corporativista, principalmente garantir seus direitos e a expansão de sua visibilidade social. Como exemplos dessas demandas podemos citar a “instituição do dia da Bíblia, dia da Reforma, inauguração de praças públicas com nomes evocativos de seus fundadores, pedido de verbas para a construção de templos”, etc. (Sousa & Magalhães, 2002 p. 86).

Paul Freston (1999, p. 334-336) analisa essa peculiar maneira de participação dos pentecostais na política partidária:

Essa irrupção pentecostal na política brasileira, com candidaturas oficiais, têm a ver com a evolução do campo religioso e com o status dos pastores(...)A Assembleia de Deus, a Quadrangular e a IURD, entre outras, passam a apresentar candidatos oficiais escolhidos de diversas maneiras (prévias internas, indicação episcopal, etc.)(...) Esta forma predominante de política pentecostal busca fortalecer lideranças internas, proteger a socialização sectária, acessar recursos para a expansão religiosa e disputar espaços na religião civil.

Os chamados neopentecostais, ao contrário dos mais antigos, têm procurado firmar seu lugar neste mundo. A fuga e a clássica despreensão com relação a esta vida já não faz mais sentido. Essa nova postura tem se revelado a medida que observa-se a participação cada vez maior dos pentecostais na política partidária, bem como suas ações que evidenciam a preocupação social sistemática.

Entretanto, diferente da tônica social ecumênica observada décadas atrás, essas igrejas carismáticas têm afinado seus discursos ao espectro do conservadorismo, assumindo posturas além de ainda corporativistas (o que já era uma marca desde quando a participação dos pentecostais não era ainda expressiva), de caráter fundamentalista. Paul Freston foi cirúrgico quando percebeu o surgimento de uma “nova esquerda”, mas desta vez ligada ao evangelicalismo:

Incentivado em parte pelas controvérsias em torno da nova política pentecostal, surge uma esquerda protestante ligada explicitamente à corrente *evangelical*, diferente da antiga esquerda protestante ligada ao ecumenismo e a teologias não conservadoras. Esta nova esquerda é mais forte em meios históricos, mas tem apoio em alguns meios pentecostais. (FRESTON, 1999, p. 336).

Na próxima parte deste trabalho, veremos que a Nova Reforma Apostólica está ligada a uma herança evangelical/fundamentalista do protestantismo norte-americano, especialmente o evangelicalismo mais recente (décadas de 1970 e 1980) dos televangelistas de cura e transformação da América e essa sua herança encontra afinidades com o atual campo evangélico brasileiro, sobretudo no que diz respeito a esse caráter neopentecostal conservador que tem sido marca majoritária da participação política dos evangélicos no Brasil.

Apesar disso, veremos que a NRA tem engendrado novas representações, novos elementos às crenças, principalmente escatológicas, dentro de um bojo pós-milenista (ou pós-milenarista), as quais vão redefinir esse projeto de dominação dando um caráter ainda mais sistemático e corporativo. Entre essas representações destaca-se a chamada Teologia do Domínio, cujo discurso fundamenta diversas outras.

A Teologia do Domínio coloca o movimento apostólico no esteio de uma ala dos pentecostais já presente no Brasil, conforme expõe Freston (1999, p. 338):

Somente os eleitos de Deus devem ocupar os postos-chaves da nação(...) Sobretudo, entre alguns carismáticos de classe média há um triunfalismo baseado na ideia de que os evangélicos têm um direito divino de governar(...) Este direito de governar se liga a conceitos de <<batalha espiritual>>. <<A transformação do Brasil há de começar pela restauração espiritual da nação. Deus está levantando homens cheios do Espírito para a tomada dos postos de comando>>.

O discurso no seio da NRA é exatamente esse, os evangélicos devem assumir os postos de poder, entretanto isso é levado ao extremo, com inúmeras teologias, e outros aparatos discursivos que perfazem um plano (sistematizado e metódico) de dominação, o qual envolve todas as esferas sociais e contempla a transformação moral individual, e a transformação do país no sentido de uma cristianização das esferas públicas.

Por outro lado, a participação dos pentecostais na política tem estado, majoritariamente pelo menos, dentro de uma *visão sectária do mundo*, isto é, apesar de atuarem na política, os pentecostais continuavam enxergando a política como um meio

intrinsecamente profano e, portanto, manteve o caráter corporativista. Paul Freston explica essa relação:

O sectarismo tem dificuldade em elaborar uma perspectiva universalista da política porque sempre foi excluído ou auto excluído de tais preocupações. Não há projeto para a sociedade no pentecostalismo. O corporativismo enfatiza a conquista de um lugar na religião civil, as questões morais e um governismo pragmático que busca maximizar retornos. Isso reflete o conceito sectário de missão. (FRESTON, 1999, p. 338).

Destarte, apesar de os pentecostais inaugurarem um novo modelo de atuação na política, com as candidaturas oficiais, o caráter dessa atuação, a visão sobre ela, continuou sectarista e, portanto, também corporativa, isto é, ausente de um projeto maior e ainda em vias de buscar retornos, vantagem ao grupo evangélico. Por outro lado, em termos de filiação ideológica, a presença evangélica na política partidária nacional continua majoritariamente conservadora e fundamentalista, com posicionamentos rígidos em questões como a união homoafetiva, a legalização do aborto e da comercialização da maconha.

Ao lado da Assembleia de Deus, a Universal é a igreja pentecostal com maior sucesso eleitoral. Como as demais estratégias de inserção social de que se vale, participa da política – lançando candidaturas próprias desde a eleição de 1982 – para expandir seu crescimento e defender seus interesses corporativos (...) os políticos pentecostais costumam içar e brandir velhas bandeiras moralistas, causas do agrado de suas bases eleitorais, como a censura nos meios de comunicação e a oposição à legalização do aborto, à pornografia, à união civil de homossexuais, à descriminalização da maconha. (ROMEIRO, 1999, p. 91).

Veremos a seguir que o movimento apostólico no Brasil tem engendrado novas representações, as quais evidenciam uma nova visão sobre a política, a saber, uma visão onde a política não é vista como algo negativo, pelo contrário, é sacralizada, o que legitimará a intervenção direta na mesma inclusive com (mais que a mera possibilidade) a organização de candidaturas de pastores e apóstolos, isto é, de ministros religiosos a cargos políticos.

Essas novas representações significam um quadro amplo de rupturas e continuidades com campo evangélico e fornecerão elementos éticos em parte inovadores, mas que também representam reapropriações de posturas outrora já vistas no campo evangélico, as quais que perfarão pretensões distintas no que tange a relação igreja e espaço público.

3 A NOVA REFORMA APOSTÓLICA NO BRASIL E NO MARANHÃO: NOVOS SENTIDOS NA RELAÇÃO EVANGÉLICOS E POLÍTICA

A terceira parte deste trabalho dedica-se ao estudo dos aspectos internos da Nova Reforma Apostólica. Para tanto será necessário fazermos um opúsculo acerca do panorama religioso protestante, dos Estados Unidos na segunda metade do século XX, pois a Nova Reforma Apostólica parece evidenciar um projeto (ou uma tendência) do protestantismo norte-americano que chega tardiamente ao Brasil, a saber, um movimento de cristianização da sociedade “pelo alto” isto é, via política partidária e outras esferas de poder. Esta tendência tem por corolário a chamada Teologia do Domínio.

Enquanto no Brasil surgiam as primeiras denominações conhecidas como “neopentecostais”, marcadas, sobretudo, pela Teologia da Prosperidade e pela difusão do Gospel como um fator identitário que marcaria uma nova geração de evangélicos; nos Estados Unidos desenvolveu-se no início dos anos 1970, no contexto de um evangelicalismo (fundamentalista), movimentos os quais passaram a demonstrar um tipo de preocupação com a “transformação da América”, mas dentro de uma postura conservadora. Estes movimentos tiveram por base o que depois foi sistematizado sob o nome de Teologia do Domínio.

3.1 LISTEN, AMERICA! EVANGELICAIS, ANTICOMUNISMO E A TEOLOGIA DO DOMÍNIO.

Pelo menos desde a primeira metade do século XX é possível se observar dentro da ala direita-conservadora da política norte-americana (*right-wing*) a presença de parlamentares entusiastas da influência direta dos valores cristãos nas políticas públicas norte-americanas, sobretudo, sob o discurso do movimento fundamentalista que, conforme explicamos no capítulo anterior, posicionou-se contra a secularização e qualquer ideia que negasse doutrinas bíblicas, bem como tentou (com sucesso muitas vezes) pautar as normas educacionais do país sob essas perspectivas.

In early 1920s, fundamentalist Christians organized to fight the introduction of Darwin's theory of evolution into public classrooms (...) This conservative Christian movement succeeded in influencing the content of many science textbooks, published by companies who, afraid of the controversy that might ensue, opted to omit references to evolution. (DECKMAN, 2004, p. 4).

Assim como a Teologia da Prosperidade, a Teologia do Domínio desenvolveu-se a partir do contexto da Guerra Fria, dentro do bojo ideológico dos *evangelicals*,³¹ fração do protestantismo norte-americano que tornou-se majoritária na segunda metade do século XX. Foi, entretanto, entre as décadas de 1970 e 1980 que a Teologia do Domínio sistematizou-se enquanto doutrina (no escopo do pós-milenismo), institucionalizou-se e difundiu-se entre o protestantismo norte-americano.

Entretanto, enquanto somente a TP se desenvolveu no Brasil a partir de 1970 com o processo de Neopentecostalização; nos Estados Unidos tanto a TP quanto a TD desenvolveram-se simultaneamente. Esta última chega tardiamente ao Brasil, primeiramente na década de noventa com a concepção de *Batalha Espiritual*, e, sobretudo, com a NRA. Assim, tem-se que a TP e TD estão dentro de uma mesma tendência:

A Teologia da Prosperidade pode ser considerada como um desdobramento do fundamentalismo norte-americano, o qual, após a crise de 29, reorienta sua ética em favor de uma maior participação na esfera pública, devido, em boa medida, ao aumento de seus contingentes e, por via de consequência, de seu peso eleitoral(...) É desta corrente que surge uma outra variante, segundo nossa compreensão, mais radical ainda, qual seja, a Teologia do Domínio, que pretende transformar o mundo através de suas elites dirigentes. Para tanto, deve-se conquistar o poder através das suas instituições oficiais, mas, fundamentalmente, formar as elites de amanhã (SOUZA E MAGALHÃES, 2002 p. 94- 95).

Assim também corrobora Gomes (2008, s/n):

Sabe-se que a Teologia do Domínio não se resume somente a uma luta no campo do divino ou sagrado para os dirigentes neopentecostais, corresponde, ao mesmo tempo, a uma ideologia de dominação sociopolítica, que concebe a cristianização social “pelo alto”, via política partidária (...) A doutrina cultivada pela teologia do Domínio faz crer que os líderes cristãos precisam usar seus meios e influência para criar um governo, uma economia e uma religião universais, para que o “Messias” possa voltar a este mundo (...)deve-se interpretar esse grupo ortodoxo como teonomistas (...)

Teonomia aqui quer dizer a ideia de que a vontade de Deus, ou suas leis, devem estar na base das ordens sociais, devem ter força de lei, cabendo ao magistrado aplicá-las. Segundo Romeiro (1999 p. 161), o alvo dessa teonomia passa a ser o de estabelecer uma teocracia, isto é, “um Estado regido pelos princípios da Lei de Deus”.

³¹ O termo “*evangelicals*” pode ser traduzido como “evangélicos”, mas, devido este termo já possuir uma acepção neste estudo, optaremos pelo termo “evangelicalismo”, para nos referirmos a tal movimento. Assim, fala-se de uma vertente “evangelicalista” norte-americana surgida no seio do fundamentalismo, conforme já falamos no capítulo anterior.

Nos Estados Unidos, esse contexto (1970-1980) é marcado, no campo da política, pela incidência de alianças entre políticos conservadores e líderes religiosos evangelicalistas que, com seus discursos, legitimavam as ações desses políticos. A maioria desses líderes religiosos alcançou grande visibilidade devido ao uso da televisão e do rádio para seus pronunciamentos e pregações³².

O senador Jesse Alexander Helms (1921-2008), do Partido Republicano, eleito para cinco mandatos (1971 – 2003) pela Carolina do Norte, representa bem o perfil emblemático de político que essa ala do protestantismo apoiou e as posturas que ela fomenta. O senador Helms ficou famoso por sua postura conservadora revelada em suas ações consideradas racistas, bem como de combate franco ao marxismo/socialismo/comunismo, aos direitos de homossexuais, às artes modernas (as quais ele considerava obscenas) e à legalização do aborto.

Perhaps his most visible accomplishments in the Senate came two decades apart. One was a 1996 measure that tightened trade sanctions against the Marxist government of Fidel Castro in Cuba. The other, a 1973 amendment to the Foreign Assistance Act, prevented American money from going to international family planning organizations that, in his words, “provide or promote” abortion(...) (HOLMES, 2008, s/n).

A bandeira de Helms era defender a América da “permissividade, da influência estrangeira e do relativismo moral”. Operando um claro uso de elementos religiosos com o objetivo de legitimar visões e práticas políticas, o senador Helms associava a homossexualidade às cidades bíblicas de Sodoma e Gomorra, as quais foram, conforme o relato bíblico, destruídas por Deus devido às excessivas práticas pecaminosas de seus habitantes.

Mr. Helms saw himself as a simple man (...) who protected simple American values from the onslaught of permissiveness, foreign influence and moral relativism (...) He fought bitterly against federal financing for AIDS research and treatment, saying the disease resulted from “unnatural” and “disgusting” homosexual behavior. “Nothing positive happened to Sodom and Gomorrah,” he said, “and nothing positive is likely to happen to America if our people succumb to the drumbeats of support for the homosexual lifestyle.” (HOLMES, 2008 s/n).

³² O uso do recurso televisivo por líderes protestantes norte-americanos já era comum nessa época, prática que também se difundiu no Brasil no contexto de desenvolvimento do Neopentecostalismo. Tais líderes ficaram conhecidos como *televangelistas*.

Essa concatenação de valores baseados no ideário fundamentalista-evangelical, substancializada na aliança entre líderes religiosos e políticos, foi a marca representativa do que ficou conhecido nos Estados Unidos como a *New Christian Right* (Nova Direita Cristã), a qual ganhou visibilidade significativa na década de 1980.

No plano das ações da Nova Direita Cristã, essencialmente fundamentalista, a educação tanto em nível básico quanto em nível superior receberam atenção especial, com vistas a difundir os valores cristãos na base educacional, a fim de garantir a base religiosa do mundo civil e dos ordenamentos sociais.

Nesse contexto destaca-se a figura de Jerry Falwell (1933-2007), então pastor da *Thomas Road Baptist Church*, igreja fundada por ele mesmo em 1956, aos 22 anos de idade³³. Falwell foi um grande entusiasta da defesa de valores cristãos na política (*Christian Rights*) e fundador de um movimento que mostrou-se como uma face institucional dessa tendência: o movimento *Moral Majority*³⁴.

(...) education became a major focus for The New Christian Right, led by the Reverend Jerry Falwell and others in the early 1980s. The movement started by Falwell has progressed into a sophisticated network of individuals and organizations dedicated to restoring traditional values in the public schools. (DECKMAN, 2004, p. 3).

O movimento, que tem como um dos cofundadores o supracitado Senador Jesse Helms, surgiu no ano de 1979, com o objetivo claro de “recristianizar a América”:

É neste contexto que se organiza a Maioria Moral (*Moral Majority*), cujo objetivo era influenciar a política tendo em vista a recristianização da América. Esta influência é perseguida através da evangelização em massa, com uso intenso dos meios de comunicação. (SOUZA E MAGALHÃES, 2002, p. 95).

O movimento recebeu esse nome, pois afirmava que o que legitimava a intervenção direta da igreja na sociedade era o fato de a maioria nos Estados Unidos desejar que a moral cristã esteja na base de uma ética pública, a qual, portanto, deveria ser fomentada pelo poder político. Conforme relata Gilles Kepel (1991, p. 130), uma

³³Informações retiradas do *site* oficial da instituição: <http://trbc.org/history/>. Acesso em: 21.06.2017 às 18:28h.

³⁴ O termo de língua inglesa “*Moral Majority*” pode ter algumas equivalências em língua portuguesa, entre as quais, “Maioria Moral”, entretanto, reservamo-nos ao direito de não traduzir nomes de movimentos no corpo do trabalho, a fim de anular o risco de não captar o sentido original de tais nomes. Acreditamos ser esta uma atitude de sobriedade mediante a polissemia que tais termos podem abranger e que, porventura, escape à nossa tradução. Por outro lado, pensamos também ser isto um tópico de baixa relevância.

pesquisa feita na segunda metade da década de 1970 concluiu que 22% dos americanos declaram-se “evangélicos”, 35% “protestantes liberais” e 30% “católicos; outra pesquisa realizada em 1986 indicou que 33% da população adulta se descreve como “evangélico”, o que representava cerca de 58 milhões de pessoas.

Esses números, conforme Kepel, foram usados pela *Moral Majority* para legitimar a imposição dos valores evangélicos na sociedade americana. Ele transcreve o trecho de uma obra, intitulada “*Listen America!*”, de autoria do que segundo ele era o “mais político dos televangelistas”, Jerry Falwell. Eis o trecho:

Segundo pesquisas recentes(...) há hoje na América mais de 60 milhões de indivíduos que proclamam ser cristãos *born-again* [nascidos de novo, isto é, regenerados], outros 60 milhões que se consideram favoráveis à moral religiosa e ainda 50 milhões que têm um ideal moral e querem que seus filhos cresçam numa sociedade moral(...) 84% dos americanos acreditam que os Dez Mandamentos continuam válidos até hoje. No entanto, observando as estatísticas, temos de admitir que nós, o povo americano deixamos uma minoria ruidosa de homens e mulheres sem Deus levar a América para a beira do abismo(...) Daqui por diante está na hora de os americanos morais reunirem as forças para salvar o nosso amado país!. (Kepel 1991 p. 130).

O *Moral Majority* permanece no esteio da Nova Direita Cristã no que tange à preocupação em cristianizar as massas através da educação escolar e universitária, mas também, agora, sob a égide evangelical, investem massivamente no televangelismo e cruzadas evangélicas que mobilizam grandes massas.

Um exemplo do uso da educação como ferramenta de cristianização é a fundação em 1971, também por Jerry Falwell, do *Lynchburg Baptist College*, a qual, em 1976 teve seu nome mudado para *Liberty Baptist College* e finalmente, em 1985, quando recebe o status de Universidade, passa a se chamar *Liberty University*. O objetivo da faculdade seria formar estudantes que “saíssem afora por todos os caminhos da vida para impactar este mundo para Deus”³⁵. Para Sousa & Magalhães (2002 p. 95), a *Liberty University* constitui parte da estratégia do movimento *Moral Majority*:

Além de investirem na Igreja Eletrônica, criam universidades e escolas para educar os “seus” jovens. A Liberty University é o exemplo paradigmático desta tendência: ministra-se ali um ensino rigorosamente científico, com disciplinas e conteúdos seculares. São jovens que, em regime de internato, preparam-se para, quando

³⁵ Tradução livre para: “go out in all walks of life to impact this world for God”. Informações retiradas do site oficial da instituição: <http://www.liberty.edu/aboutliberty/index.cfm?PID=33803>. Acesso em 21.06.2017 às 18:38h.

profissionais, resistirem à sedução da modernidade, o que lhes garantirá uma vitória cultural nos Estados Unidos e depois, em todo o planeta.

Gilles Kepel (1991, p. 155) corrobora essa ideia e explica como a concatenação entre o movimento *Moral Majority* e a *Liberty University* representam juntas uma estratégia para o projeto de recristianização da América que é, efetivamente, um projeto de dominação das diversas esferas sociais:

Sem contestação, o empreendimento universitário evangélico mais político e de maior desempenho é o que Jerry Falwell erigiu em 1971 (...) A Liberty University é bem mais que uma simples escola de formação de futuros missionários (...) dela sairão milhares de diplomados que terão sido ensinados a pensar o mundo por meio das crenças religiosas de Falwell e de suas concepções sócio-econômicas (...) Essa realização se inscreve no núcleo de um conjunto de dispositivos de recristianização “pelo alto” da sociedade americana (...) A Liberty University representa um investimento a longo prazo, que substitui um grupo de pressão a curto prazo, a Maioria Moral, e garante a perenização de seus ideais

Conforme expões Kepel (1991, p. 147), “a estratégia escolhida por Jerry Falwell e seus amigos não é tão espetacular, mas nem por isso é menos eficiente: ‘É reponsabilidade dos americanos eleger dirigentes que vão governar de maneira justa, no caminho de Deus’”. Nesse ensejo, o movimento de Falwell (entre outros de orientação fundamentalista) teve significativa participação na campanha política do presidente Ronald Regan, primeiramente em 1980 e novamente em 1984.

O sucesso nas campanhas eleitorais foi reivindicado por esses movimentos fundamentalistas da *New Christian Right*, os quais “atribuíram a vitória sem apelo do Partido Republicano ao fato de terem sabido mobilizar em massa, pela primeira vez, dois a quatro milhões de evangélicos que tradicionalmente não se interessavam por política” (p. 148).

Destarte, conforme vimos no caso do senador Helms, as pautas morais da Maioria Moral ganharam visibilidade e lugar nas políticas públicas a partir da década de 1980. Tais pautas mantiveram-se dentro do escopo do conservadorismo. Para Falwell, escreve Kepel (1991, p. 145-146):

(...) há ‘cinco problemas importantes com consequências e implicações políticas, e que os americanos morais precisam estar preparados para enfrentar: o aborto, o homossexualismo, a pornografia, o humanismo e a destruição da família’. Para fazer a terapia não basta mais ser individualmente beneficiário da salvação, é preciso também salvar a América. **Com esse tipo de movimento surge uma nova cultura político-religiosa nos Estados Unidos: essa cultura empresta da tradição fundamentalista do pós-guerra a preocupação pelas coisas políticas,**

embora queira conquistar a política a partir da moral do indivíduo, que está em perigo na sociedade secular (...) [grifo nosso].

Além do *Moral Majority*, outros movimentos decorrentes da mesma tendência se desenvolveram nos Estados Unidos, entre eles o *Reconstrucionismo Cristão*, idealizado por Gary North e considerado o braço mais radical da Teologia do Domínio que tem por alvo controlar as instituições do mundo e convertê-las ao cristianismo, conforme afirma a socióloga da religião Georgia Gomes:

Portanto, e em consonância com o pensamento de North, o Reino de Deus implica que todas as instituições humanas e todas as esferas de vida e tudo na vida está sob o governo de Deus e seus princípios imutáveis. O reconstrucionismo leva a Teologia do Domínio ao extremo e inclui no gerenciamento direto de Deus, a família, o Estado, a Igreja e a vida econômica. (GOMES, 2008: s/n)

Outro movimento que ficou conhecido como “*Kingdom Now*” ou “Reino Agora”, organizado por Earl Paulk que é pastor de uma igreja em Atlanta (Georgia), prega que “a Igreja deve se unir e amadurecer sob a liderança de apóstolos e profetas carismáticos, infiltrando-se nas instituições do mundo como representante do rei Jesus” (Romeiro, 1999 p.160). O conceito de Reino Agora foi proposto já podia ser visto desde a década de 1920 pelo teólogo norte-americano Gerhardus Vos, sendo examinado mais profundamente na década de 1950 por George Eldon Ladd, então professor de teologia bíblica no Fuller Theological Seminary (LADD, 1959).

3.2 O RESTAURACIONISMO APOSTÓLICO E PROFÉTICO

O termo “apóstolo” no contexto cristão vem do grego e pode ser traduzido como “enviado”. No livro bíblico “Evangelho de São Lucas” está relatado que Jesus Cristo escolheu doze dentre os seus discípulos e os chamou de “apóstolos”³⁶. Os apóstolos, conforme o relato bíblico, foram deixados por Jesus como autoridade entre os seus seguidores. Entretanto, após a morte dos apóstolos, grupos e indivíduos manifestaram-se reivindicando o reconhecimento de sua associação legítima aos apóstolos.

Entre esses grupos muitos se manifestaram centenas de anos depois do contexto apostólico original. Alguns grupos defendem a *doutrina da sucessão apostólica*, a qual afirma que há uma sucessão apostólica legítima. A Igreja Católica

³⁶ Evangelho de São Lucas, capítulo 6, verso 13 (Bíblia, 2009 p. 981).

Apostólica Romana, por exemplo, enquadra-se nessa categoria e entende que o Papa (bispo de Roma) é o sucessor direto do apóstolo Pedro. Já a Igreja Anglicana, por exemplo, reivindica uma linhagem legítima de seus bispos com os bispos ordenados pelos primeiros apóstolos. Tem-se, portanto, que a questão da sucessão apostólica tem sido matriz de tensões e conflitos de representações desde os primórdios da história do cristianismo.

Entretanto, os apóstolos da Nova Reforma Apostólica não se enquadram dentro da doutrina da sucessão apostólica, uma vez que, tal como a maioria do ramo protestante, este movimento não reivindica suceder diretamente os primeiros apóstolos, antes, discursa que nesta atual fase da História, Jesus Cristo tem escolhido novos indivíduos como seus apóstolos, com a mesma autoridade dos primeiros há quase dois milênios, para realizar uma nova reforma no seio cristão. Esta crença tem sido denominada “*Restauracionismo apostólico*”, mas também não é uma novidade da NRA.

A crença restauracionista tem suscitado diversos movimentos ao longo do tempo, tal como o de Edward Irving (1792-1834), por exemplo, que visava o restabelecimento dos apóstolos, do dom de profecia, do “selo” (imposição de mãos para receber o Espírito Santo), e do dom de línguas (glossolalia religiosa).

No ano de 1832, o presbítero escocês Irving parece ter fundado a primeira igreja protestante apostólica, que se chamava “*Holy Catholic Apostolic Church*”. Essa igreja passou por várias cisões devido a discordâncias doutrinárias entre os seus líderes, dando lugar ao surgimento de inúmeras outras denominações apostólicas, como a *Old Apostolic Church*, e a *United Apostolic Church* e chegou a estabelecer 12 apóstolos logo depois de seu líder, o próprio Edward Irving, não manifestar os sinais carismáticos citados acima. O último apóstolo dessa “onda apostólica” foi Francis Valentine que morreu em 1901, seguido do declínio do movimento³⁷.

Dentro do Bojo doutrinário do paradigma apostólico defendido por Edward Irving, estava a defesa da contemporaneidade do ministério quádruplo: apóstolos, profetas, evangelistas e pastores-mestres. No Brasil ainda há igrejas cuja origem está

³⁷ Essas e outras informações sobre a vida, obra (sermões), ideias e ministério de Edward Irving podem ser encontradas em uma de suas bibliografias, para este trabalho nós utilizamos uma em inglês cuja tradução não foi encontrada: William S. Merricks, **Edward Irving**: The Forgotten Giant (E. Peoria, Ill.: Scribe's Chamber Publications, 1983).

diretamente ligada ao movimento de Edward Irving, como a Igreja Neo-Apostólica, chegada ao Brasil em 1928, através de uma missão religiosa entre alemães imigrantes em São Paulo³⁸.

O movimento de Irving é importante para este estudo pois muitas de suas ideias são as mesmas encontradas entre os discursos dos difusores da Nova Reforma Apostólica:

Na área da escatologia, Irving estava convencido de que o fim do mundo estava próximo e chegou a marcar o retorno de Cristo para 1868. Ele acreditava que antes disso haveria de ocorrer um avivamento espiritual de grandes proporções entre os judeus, com a restauração de Israel e o retorno pessoal de Jesus Cristo (...) Irving declarava que a igreja ainda era apostólica e que apóstolos e profetas não haviam cessado no período inicial, mas que tivessem revelações, declarações proféticas e que falassem em línguas. (LOPES, 2014, p. 209).

Além das crenças que envolvem práticas religiosas e litúrgicas, a semelhança do movimento de Irving com a Nova Reforma Apostólica se dá também no campo das crenças escatológicas. Conforme veremos, a ideia na NRA é de que o cristianismo, de modo geral, afastou-se de seus propósitos originais instituídos divinamente e que é necessário o retorno de apóstolos e profetas para “reformular” o cristianismo como um todo; além disso, há também a crença de que é imprescindível que aconteça essa reforma para que Jesus Cristo retorne à Terra, isto é, para que se consuma a História.

Para Lopes (2014, p. 211) a essa crença tem mobilizado diversos movimentos ao longo da história do cristianismo:

Marcião, Mani, Maomé, a Igreja Católica Apostólica, os mórmons (...) todos eles justificaram suas reivindicações alegando a corrupção da mensagem original de Jesus Cristo, quer pelos próprios apóstolos, quer pelos seguidores dos apóstolos e pela igreja cristã posteriormente (...) Marcião condenou os apóstolos de Cristo, à exceção de Paulo, por terem distorcido a mensagem de Cristo, e se apresentou como o *paracletos*, numa linhagem de sucessão, da qual ele seria o décimo depois dos apóstolos. Maniqueu, igualmente, declarou que os apóstolos haviam corrompido a mensagem de Jesus Cristo. E se apresentou como apóstolo de Jesus Cristo, trazendo as verdadeiras palavras de salvação (...) Irving (...) é incluído aqui porque, à semelhança deles, **acreditava na restauração do ofício apostólico como solução para a igreja corrompida e apóstata**. [grifo nosso].

³⁸ Informação encontrada no site da instituição: <http://www.nak.org/en/nac-around-the-world/> último acesso em 15/08/2014 às 20:58.

Conforme veremos posteriormente, a Nova Reforma Apostólica defende as mesmas crenças acima expostas, entretanto, dentro de uma abordagem transversal com crenças mais recentes, formando novas representações, agregando novos sentidos, o que complexifica seu discurso, ao mesmo tempo em que o aproxima de mais espectros do protestantismo.

Existem outros movimentos de origem protestante ou evangélica por todo o globo terrestre que possuem apóstolos em sua liderança (até mesmo no Brasil), a principal diferença desses movimentos com relação à NRA, no entanto, é justamente o elemento escatológico da NRA. Conforme explica Lopes (2014, p. 242):

O ponto central da Nova Reforma Apostólica pode ser descrito como messianismo escatológico. Para seus adeptos, trata-se do último mover de Deus na história, preparando a sua Igreja para a vinda de Jesus Cristo (...) Aqui percebemos uma das principais diferenças entre a Nova Reforma Apostólica e outros movimentos apostólicos do passado, que é o elemento escatológico. Wagner e seus associados ligam a implantação de um sistema de governo apostólico nas igrejas e na sociedade aos últimos tempos, à fase final da história, que antecede a *parousia* e, na verdade, como condição para que ela ocorra.

Lopes usa oportunamente como exemplo, o apóstolo Valdemiro Santiago, fundador da igreja neopentecostal “Igreja Mundial do Poder de Deus”. Essa denominação constituiu-se a partir de uma dissidência da Igreja Universal do Reino de Deus, da qual Valdemiro era bispo. Ao sair da IURD, Valdemiro fundou a IMPD e posteriormente foi declarado apóstolo pelos líderes (bispos) da própria IMPD.

Apóstolos das igrejas africanas e do movimento de igrejas nas casas, na China, não incorporam este elemento escatológico no seu conceito de apostolado. No Brasil, por exemplo, Valdemiro Santiago, que foi consagrado apóstolo em 2006 [e] (...) Outros que se chamam apóstolos não associam o título com a chegada da última geração da Igreja. (LOPES, 2014, p. 244).

Charles Peter Wagner (1930 – 2016) é considerado o principal líder da Nova Reforma Apostólica, nome este dado por ele ao movimento. Lopes (2014, p.237-238) traça um breve perfil da vida ministerial de Wagner:

Ele porta o título de apóstolo desde 1998. Era um ministro congregacional quando foi enviado como missionário à Colômbia(...) Wagner foi aluno do famoso Donald A. McGavran, a quem sucedeu como professor titular da matéria *crescimento de igrejas* no Seminário Teológico Fuller, onde ensinou por 30 anos Wagner se tornou conhecido mundialmente como um dos principais defensores do movimento de crescimento de igrejas nas décadas de 1970-1980. Depois, engajou-se como defensor e principal escritor a favor do movimento de batalha espiritual nas

décadas de 1980-1990 e, mais recentemente, apareceu como líder da Nova Reforma Apostólica, nas décadas de 1990-2000.

Peter Wagner nega ser o fundador da Nova Reforma Apostólica e afirma que ela não possui um líder. Ele diz que alguns podem considerá-lo como um “padrinho intelectual” do movimento por ele poder ter sido o primeiro a observá-lo:

Não há um líder. Eu tenho sido chamado de “fundador” mas este não é o caso. Uma razão pela qual eu posso ser visto como um “padrinho intelectual” é que eu posso ter sido o primeiro a observar o movimento, dar um nome a ele, e descrever suas características como eu as vejo. Quando isso começou a fazer parte da minha pesquisa em 1993, eu era professor de “Crescimento de Igreja” no Seminário Teológico Fuller, onde eu ensinei por 30 anos.³⁹

Peter Wagner é quem define que a principal mudança em relação às demais e anteriores expressões do Protestantismo é a restauração do ofício apostólico. Esta diferença é, inclusive, o motivo pelo qual Peter Wagner fez questão de colocar o termo “Apostólica” no movimento NRA. Ele afirma que antes ele “tentou” o termo “pós-denominacional”, mas devido o fato de do termo ter sofrido objeções por parte de pessoas que pertenciam oficialmente a diferentes denominações, mas ao mesmo tempo enquadravam-se no movimento, ele mudou para “Nova Reforma Apostólica”.

Então, em 1994, eu testei “Nova Reforma Apostólica”. “Reforma” porque o movimento alcançou a Reforma Protestante em impacto mundial; “Apostólica” porque de todas mudanças a mais radical foi o governo apostólico (...) e “Nova” porque muitas igrejas e denominações já carregavam o nome “apostólica”, mas elas não se encaixam no padrão da NRA.⁴⁰

Apesar, no entanto, de negar ser o líder da NRA, Peter Wagner é o responsável pela produção do maior número de livros nos quais faz apologia ao movimento, e o sistematiza, padroniza. Além disso, é ele também o responsável por fundar as duas principais instituições representativas do movimento em nível global, as quais têm por objetivo agregar apóstolos e expandir o paradigma para o maior número

³⁹ Tradução livre para: It has no leader. I have been called the “founder,” but this is not the case. One reason I might be seen as an “intellectual godfather” is that I might have been the first to observe the movement, give a name to it, and describe its characteristics as I saw them. When this began to come together through my research in 1993, I was professor of Church Growth at Fuller Theological Seminary, where I taught for 30 years. Texto completo em: <http://www.charismanews.com/opinion/31851-the-new-apostolic-reformation-is-not-a-cult>. Acesso em 24.06.2017 às 14:20h.

⁴⁰ Tradução livre para: Then, in 1994, I tested “New Apostolic Reformation.” “Reformation” because the movement matched the Protestant Reformation in world impact; “Apostolic” because of all the changes the most radical one was apostolic governance, which I’ll explain in due time; and “New” because several churches and denominations already carried the name “apostolic,” but they did not fit the NAR pattern. Texto completo em: <http://www.charismanews.com/opinion/31851-the-new-apostolic-reformation-is-not-a-cult>. Acesso em 24.06.2017 às 14:20h.

de denominações possíveis. Essas duas instituições são: *International Coalition of Apostles* e o *Apostolic Council of Prophetic Elders*.

Apesar de ser dada uma maior ênfase à restauração do apostolado como liderança da igreja cristã, o ofício de *profeta* é tão fundamental para o movimento quanto o de apóstolo. Isso porque se admite que grande parte das doutrinas da NRA seja conhecida devido a revelações de caráter pessoal dadas a determinadas pessoas escolhidas por Deus para receberem essas mensagens, os profetas.

Essas revelações têm um peso simbólico muito grande para Movimento Apostólico, pois os profetas são vistos em grau de importância e hierarquia, logo depois dos apóstolos e são considerados a “voz de Deus”. Em outras, palavras, o que alguém considerado profeta diz, para os fiéis é o mesmo que o próprio Deus ter falado pessoalmente. Peter Wagner fala de “alinhamento” entre profetas e apóstolos e afirma que os profetas são necessários pois são eles que recebem as “revelações” dos desígnios divinos, e justifica ainda que ouvi-los trás a prosperidade:

Todo apóstolo precisa de alinhamento com profetas e todo profeta precisa de alinhamento apostólico. Uma das razões pelas quais ambos precisam ser ativados em nossas igrejas hoje em dia é porque a Bíblia diz, “Certamente Deus não faz nada a menos que Ele revele Seus segredos aos Seus servos e profetas” (Amos 3:7). E também: “Crê no Senhor Teu Deus e tu estarás firmado; crê nos Seus profetas e tu prosperarás (2 Crônicas 20:20).⁴¹

Os profetas são os indivíduos simbolicamente autorizados para receber diretamente de Deus, as *profecias*, isto é, mensagens, revelações de coisas futuras ou dos desejos dos seus desejos e desígnios para os seres-humanos.

O dom de profecia é o dom especial que Deus dá a determinados membros do Corpo de Cristo, para receber e comunicar uma mensagem imediata de Deus a Seu povo através de uma declaração divinamente ungida. (WAGNER, 2014, p. 112).

O alinhamento entre profetas e apóstolos é necessário porque os profetas recebem as mensagens, mas somente os apóstolos tem autoridade divinamente outorgada para realizar o que Deus solicita através das mesmas:

⁴¹Tradução livre para: Every apostle needs alignment with prophets and every prophet needs apostolic alignment. One of the reasons why both should be active in our churches today is that the Bible says, “Surely God does nothing unless He reveals His secret to His servants the prophets” (Amos 3:7). And also: “Believe in the Lord your God and you shall be established; believe His prophets and you shall prosper” (2 Chronicles 20:20). I want to prosper and I want you to prosper. Texto completo em: <http://www.charismanews.com/opinion/31851-the-new-apostolic-reformation-is-not-a-cult>. Acesso em 24.06.2017 às 14:20h.

(...) profetas em geral podem receber a mensagem correta de Deus, mas na maior parte do tempo eles não têm a menor ideia do que fazer com elas. É aí que os apóstolos entram em cena (...) Os apóstolos recebem a Palavra do Senhor dos profetas (...) julgam e interpretam a palavra; eles assumem a liderança na concretização dessas estratégias. (WAGNER, 2013, p. 32).

3.3 EIXOS CENTRAIS DA NOVA REFORMA APOSTÓLICA

O nosso objetivo até aqui tem sido estabelecer um panorama social e religioso que nos permita identificar alguns aspectos que tornam possíveis a existência de um movimento com as características da Nova Reforma Apostólica. A partir deste ponto, nos esforçaremos para compreender como a NRA se dá a partir de releituras que configurarão permanências e rupturas, afinidades e discordâncias com ideias e movimentos anteriores.

Tentaremos mostrar que o movimento apropria-se de crenças mais antigas, reivindicando uma filiação a elas, mas, por outro lado, reivindica também originalidade e exclusividade. Tudo isso engajado em um projeto de cristianização e dominação que é legitimado simbolicamente pelo entendimento que se tem de Reino de Deus. Destarte, veremos como a NRA configura-se como um messianismo político-religioso centrado na figura do apóstolo como elemento redentor.

O objetivo principal dessa dissertação não é “dissecar” a NRA com longas descrições de crenças, antes, historicizar a presença desse movimento no Brasil. Por outro lado, cremos ser necessário nos determos um pouco na explanação das ideias centrais, isto é, das principais crenças que distinguem a NRA de outros movimentos. Para então estudarmos sua presença no Brasil.

Desse modo, algumas características se sobressaem neste movimento, as quais nós procuraremos expor aqui, são elas: o resgate da importância do ofício de apóstolo e de profeta, o desenvolvimento da ideia de batalha espiritual, e a ligação dessas com um imperativo de transformação social e dominação política. Não devemos esquecer, entretanto, que essas representações comunicam-se, tangenciam-se e confluem para realização de objetivos específicos legitimados simbolicamente pela Teologia do Domínio.

Para tornar esta tarefa mais didática optamos por dividir a exposição em três eixos os quais cremos sintetizar as crenças presentes no movimento, não sem lacunas,

mas o suficiente para os objetivos dessa dissertação. São eles: as *representações da dominação*, o *elemento místico* e a *acomodação ao capitalismo de mercado*.

A “saga” da NRA começa com a crença de que Deus criou o ser-humano para governar o mundo, isto é, *exercer domínio*. Uma vez tendo Satanás usurpado esse domínio da tutela humana pela via do *pecado original*, o principal objetivo da igreja cristã seria retomar o domínio do mundo para Deus. Isto, no ideário da NRA, significa implantar o Reino de Deus na Terra.

O reino de Satanás na Terra, por sua vez, para eles é evidenciado pelas mazelas sociais, logo a principal evidência de que o Reino de Deus está sendo implantado na terra é a Transformação Social, isto é, a eliminação da pobreza, da corrupção, das desigualdades, entre outras coisas.

Em outras palavras, no discurso da NRA, as mazelas do mundo são causadas porque Satanás tem tido o controle sobre ele, a missão da igreja seria tomar o domínio do mundo da posse de Satanás e devolvê-lo a Deus. Essa transformação deve ser construída através de uma estratégia específica que define primeiramente que a condição-mor é a assunção dos principais postos de poder, lugares de influência social, por pessoas com “a mentalidade do Reino”.

Nessa estratégia, a transformação social se dá de maneira progressiva, primeiramente as cidades, depois distritos, países e por fim de todo o mundo; e sem a necessidade de mudar o modo de produção, ou da forma de governo, antes, conforme veremos, o conceito parece acomodar-se à Economia de Mercado⁴².

Além disso, há mais um fator imprescindível para conseguir retomar o domínio: e é que a igreja volte a ser liderada por apóstolos, os quais, para eles, são os únicos autorizados por Deus a empreender essa cruzada contra o diabo e recuperar o domínio. Nesse sentido, Deus tem levantado uma nova geração apostólica semelhante à primeira (bíblica), a qual será responsável por conduzir os cristãos à retomada do domínio, o que se dará quando estes exercerem poder sobre as principais áreas de

⁴² Típica do sistema de produção capitalista, a economia de mercado é um sistema econômico baseado na propriedade privada, em que predomina a desregulamentação (restrição do controle governamental acerca do mercado), com hegemonia do setor privado (privatizações) e incentivos fiscais às empresas. (WILLIAMSON, 1992).

influência social, as quais são, segundo eles: *Religião, Família, Educação, Governo, Mídia, Artes e Entretenimento e Negócios*.

Os apóstolos da NRA estão divididos em duas grandes categorias: os *apóstolos verticais* e os *apóstolos horizontais*, os quais diferenciam-se pela forma como atuam. Os apóstolos verticais estão ligados à igrejas, ou a grupos de pastores ou mesmo de outros apóstolos sob sua supervisão. Nessa categoria se enquadram, por exemplo, apóstolos que trabalham em uma única igreja local, administrando o trabalho dos pastores, ou de um determinado número de igrejas de uma região. Os apóstolos horizontais, por sua vez, têm “mais a ver com reunir certos grupos de líderes como educadores, profetas, ministros de libertação e outros apóstolos” (WAGNER, 2015, p. 36).

3.3.1 REPRESENTAÇÕES DA DOMINAÇÃO: DISCURSOS E ESTRATÉGIAS

Segundo Wagner, a missão da igreja é assumir o *Mandato do Domínio de Deus*, isto é, a igreja deve retomar o domínio do mundo, que atualmente pertence a Satanás. Esse mandato do domínio se divide em dois: o *mandato espiritual* e o *mandato cultural*. O mandato espiritual seria a tarefa de salvar almas da perdição eterna através da pregação para a conversão espiritual dos indivíduos. Segundo Wagner, a preocupação da igreja evangélica tem sido, erroneamente, apenas esta, de modo que a mesma tem se esquecido do outro mandato: o cultural.

Este “mandato cultural”, parte fundamental do que significa para o movimento “trazer o Reino de Deus”, é evidenciado pela transformação social. Wagner utiliza a oração feita por Jesus Cristo para legitimar suas crenças e pretensões:

Ele nos ensinou a orar na Oração do Senhor: "venha o Seu reino, Sua vontade seja feita na terra como ela é no céu". Isso significa que fazemos o nosso melhor para ver aquilo que nós sabemos ser característico do céu funcionando do mesmo jeito na tecitura da nossa sociedade aqui na Terra. Pense no céu: sem injustiça, sem pobreza, retidão, paz, prosperidade, sem doença, amor, sem doença, sem crime, sem miséria, sem racismo, e eu poderia continuar.⁴³

⁴³ He taught us to pray for in the Lord's Prayer: "Your kingdom come, Your will be done on earth as it is in heaven." This means that we do our best to see that what we know is characteristic of heaven work its way into the warp and woof of our society here on earth. Think of heaven: no injustice, no poverty, righteousness, peace, prosperity, no disease, love, no corruption, no crime, no misery, no racism, and I could go on. Texto completo em: <http://www.charismanews.com/opinion/31851-the-new-apostolic-reformation-is-not-a-cult>, acesso em: 28.06.2017 às 00:10h.

É interessante observar como o discurso de Wagner procura naturalizar uma representação religiosa, quando ele constroi seu discurso como se fosse óbvias as coisas “características do céu”. Em 2012, Wagner escreveu um livro dedicado a compilar todos as crenças, pretensões e estratégias da NRA. Entitulado *On earth as it is in Heaven*⁴⁴, o livro define no início a principal ideia:

Minha premissa básica é a de que o Reino de Deus deve vir e que Sua vontade deve ser feita aqui na Terra como no céu. Esse é um princípio cristão claro porque, como eu disse, estas são exatamente as palavras que Jesus ensinou aos seus discípulos a orar todos os dias na oração do Pai Nosso. **Como seria isso?** Cada segmento da sociedade em que vivemos seria permeado de paz, justiça, prosperidade, saúde, alegria, harmonia, amor e liberdade (...) (WAGNER, 2013, p. 11). [grifo nosso]

O trecho evidencia uma vez mais que a maneira como Wagner constroi seu discurso procura naturalizar e consolidar um conceito de específico do que é o Reino de Deus, qual seja, uma sociedade terrena onde as mazelas sociais são ausentes. Em outras palavras, o mandato cultural seria tarefa dada por Deus à igreja de combater as mazelas sociais, pois a libertação do ser-humano não deve ser somente espiritual.

Assim, o cumprimento do mandato espiritual garantirá a salvação das almas dos indivíduos e a saúde espiritual, desfazendo esse aspecto da ação diabólica que seria levar as pessoas a cultuar outros deuses, e ao pecado de maneira geral; e o cumprimento do mandato cultural garantirá o fim das mazelas sociais, como a pobreza, a corrupção, a existência de prostíbulos, fome generalizada, entre outras coisas, que na visão da NRA é também consequência do domínio de Satanás sobre o mundo.

O Reino de Deus, nessa visão, é a soma das duas coisas: o reino espiritual e o reino material. Não adianta o indivíduo ter sua alma salva e viver uma vida oprimida pela pobreza, doenças, etc. Entretanto, para conquistar esse dois mandatos, dois tipos de ações devem ser realizadas: ações materiais e ações espirituais: e os dois tipos estão intrinsecamente ligados. Alguns exemplos de ações espirituais: orações e batalhas espirituais contra os espíritos malignos que geram a pobreza e a doença em determinadas regiões, mas somente isso não adianta, é necessário que se invista dinheiro para a inauguração de igrejas, orfanatos, escolas, centros médicos e outras medidas de assistência em um determinado lugar.

⁴⁴ Publicado no Brasil em 2013 sob o título “Assim na Terra como no Céu”. (Ver Bibliografia: WAGNER, 2013).

No escopo da NRA a conquista se dá em dois níveis, isto é assume dois sentidos: o primeiro é o de converter o maior número de indivíduos possíveis para que os evangélicos se tornem maioria nas cidades, nos estados e finalmente no país. Nesse ponto a conquista assume outro sentido: o da cristianização da nação, ou moralização dos costumes “pelo alto”, a medida que os evangélicos assumam os principais lugares de influência social e postos de poder, seguindo a simbologia dos sete montes.

Esse tipo de projeto de dominação não é uma novidade da NRA. Conforme vimos, pelo menos desde o movimento *Moral Majority* de Jerry Falwell já existe a pretensão à dominação, entretanto, três fatores podem ser vistos uma novidade em relação ao projeto da década de 1980.

O primeiro é a consideração da importância de fatores místicos e a apelação para explicações transcendentais, substancializada nos conceitos de *batalha ou guerra espiritual*, *espíritos territoriais*, as quais, no caso do Brasil, encontravam-se já consolidada dentro do Neopentecostalismo quando da chegada da NRA aqui.

A segunda é importância escatológica conferida às figuras messiânicas dos *apóstolos* e *profetas* nesse processo de conquista, a qual pode se entender como representação original da NRA quando formos nos referir ao contexto brasileiro. Pois o ideia de apostolado no Brasil, conforme vimos, não esteve ligada a esse aspecto.

A terceiro fator inovador no projeto de dominação da NRA é a estratégia dos Sete Montes, uma estratégia que prescinde a ruptura com vários traços (representações) do protestantismo pré-existente, mas que, no entanto, reivindica uma filiação à tradição protestante.

Um aspecto interessante que Wagner faz questão de esclarecer em vários pronunciamentos e livros é que o “dominionismo” ou Teologia do Domínio não está relacionada a uma Teocracia. A estratégia dos Sete Montes de Influência, segundo ele, refere-se a colocar pessoas com a “mentalidade do Reino” (*kingdom-minded*) nos principais postos de poder e influência social, para que “as bênçãos e a prosperidade do Reino de Deus possa permear todas as áreas da sociedade”.

O significado comum de Teocracia é que uma nação seja conduzida por representantes autorizados da igreja ou seus funcionários religiosos equivalentes. Todo mundo que eu conheço na NRA rejeitaria completamente essa ideia,

pensando novamente na experiência frustrada de Constantino ou em alguns dos governos islâmicos opressivos atualmente. A maneira de alcançar o domínio não é tornar-se um “talibã americano”, mas sim ter pessoas com a mentalidade do reino em cada um dos Sete Montes: *Religião, Família, Educação, Governo, Mídia, Artes e Entretenimento e Negócios* para que eles possam usar sua influência para criar um ambiente no qual bênçãos e prosperidade do Reino possam permear todas as áreas da sociedade.⁴⁵

Peter Wagner apresenta-se como um ferrenho defensor da democracia, para ele o mundo será um dia uma Teocracia, mas apenas quando Jesus Cristo voltar para governar pessoalmente o mundo. Enquanto esse momento não chega, Wagner afirma que o melhor modelo é a democracia, entretanto, sua descrição de democracia e teocracia é peculiar:

(...) nós, seres humanos que representamos Deus, temos a responsabilidade de fazer o melhor que pudermos, com todas as nossas imperfeições e deficiências, para estabelecer sociedades humanas que, tanto quanto possível, reflitam as bênçãos de Deus sobre toda a humanidade. Em minha opinião a melhor maneira de fazê-lo é através de uma democracia, e não de uma teocracia. (WAGNER, 2013, p. 14).

A primeira ressalva a ser feita é que no entendimento de Wagner todos os seres humanos representam Deus, uma vez que a ordem de exercer o domínio foi dada a Adão (Humanidade) no relato do Genesis bíblico. Portanto, todos os homens, para Wagner, representam o Deus bíblico na batalha contra o inimigo, Satanás. Entretanto, o projeto de dominação de Wagner inclui apenas aqueles os quais ele considera que tenham “a mentalidade do Reino”, e esse é um critério especificamente cristão.

(...) os indivíduos que possuem a mentalidade do Reino e que são motivados pelo Reino em todos os Sete Montes devem se esforçar para influenciar e assumir o domínio da esfera da sociedade que Deus lhes designou, seja qual for. Quando isto é aplicado ao monte do governo, significa que o povo de Deus com altos padrões bíblicos deve procurar ocupar os mais altos cargos de governo possíveis dentro de qual seja a forma de governo na qual se encontre. Isto é dominionismo bíblico, e não teocracia. (WAGNER, 2013, p. 15).

Para Wagner, o fato de todos as instâncias de poder e influência social serem ocupadas apenas por cristãos está em total consonância com a democracia, isso

⁴⁵ Tradução livre para: The usual meaning of theocracy is that a nation is run by authorized representatives of the church or its functional religious equivalent. Everyone I know in NAR would absolutely reject this idea, thinking back to Constantine’s failed experiment or some of the oppressive Islamic governments today. The way to achieve dominion is not to become “America’s Taliban,” but rather to have kingdom-minded people in every one of the Seven Mountains: Religion, Family, Education, Government, Media, Arts & Entertainment, and Business so that they can use their influence to create an environment in which the blessings and prosperity of the Kingdom of God can permeate all areas of society. Texto completo em: <http://www.charismanews.com/opinion/31851-the-new-apostolic-reformation-is-not-a-cult>. Acesso em 24.06.2017 às 14:20h.

porque o conceito desta, para ele, é o de que se um grupo é maioria em uma sociedade é natural que eles “ propagem e implementem seus valores”. Vejamos como Wagner define a democracia:

A democracia, por definição, é um governo do povo, pelo povo e para o povo. Em uma democracia, embora não haja religião estabelecida, as pessoas religiosas podem ser eleitas para atuar tão livremente quanto as não religiosas, e elas também podem subir às posições mais elevadas e mais influentes em qualquer dos Sete Montes. Se os cristãos ganharem eleições, adquirirão influência e ocuparem cargos públicos, deve-se esperar que propaguem e implementem os seus valores pessoais. E isso não é teocracia; é uma aplicação da democracia. (WAGNER, 2013, p. 16).

Wagner afirma, portanto, que o que legitima a “implementação” de valores cristãos nas coisas públicas, no mundo civil é que o grupo que assume o poder tem o direito de “compartilhar” seus valores, governar conforme o que eles acreditam. Respeitar a liberdade religiosa, para ele, inclui o direito de um grupo fazer valer seus valores pessoais caso sejam maioria.

Cada um tem um voto. A verdadeira democracia honra o pluralismo religioso. Se os que professam uma determinada fé certa são a maioria, espera-se que eles elejam líderes que compartilhem de seus valores. Se forem minoria, entretanto, não devem esperar governar. (WAGNER, 2013, p. 17).

Em outras palavras, na perspectiva de Wagner é inconcebível um governo feito pelas minorias e que vise garantia dos seus direitos. O interesse de Wagner é que os valores que ele entende serem os do Reino de Deus sejam implantados em toda a sociedade. A via “legítima” para isso é que os cristãos sejam maioria, uma vez que sejam em nada isso fere a via democrática.

Vejamos agora como o discurso de Wagner pode tornar-se mais contraditório e o seu conceito de democracia deveras controverso:

Em uma verdadeira democracia – não se deve esperar que eles [os cristãos] apoiem os desejos de uma minoria anticristã de moldar a sociedade de acordo com valores não cristãos. Nem que se sintam intimidados por aqueles que proclamam que a religião não deve se misturar com a política (...) Por exemplo, se uma maioria cristã quer permitir a prática de orar a Deus em nome de Jesus em certas reuniões públicas, a minoria deve seguir as regras básicas da democracia e não tentar proibir essa prática. (WAGNER, 2013, p. 18).

Peter Wagner consegue afirmar que vetar direitos civis a um determinado grupo social pode ser entendido em conformidade com o conceito de democracia, desde que esse grupo seja uma minoria e, mais que isso, também estaria em conformidade

com a democracia que valores cristãos legissem sobre qual padrão de família e união civil é “melhor para a sociedade”, cabendo à minoria dissidente “conformar-se”:

Se uma maioria sente que o casamento heterossexual é a melhor escolha para uma sociedade feliz e próspera, a minoria que discordar deve se conformar – não porque vivem em uma teocracia, mas porque vivem em uma democracia. O princípio básico da democracia é o de que a maioria das pessoas, e não a minoria, governa e estabelece as normas definitivas para a sociedade. (WAGNER, 2013, p. 18).

Em termos éticos, portanto, a NRA permanece no esteio do conservadorismo/fundamentalismo da direita norte-americana. Endossando bandeiras políticas de parlamentares conservadores. Podemos citar como exemplo, o apoio da Nova Reforma Apostólica à trajetória política do metodista Rick Perry, o qual apresentara posturas contrárias ao reconhecimento legal da união homoafetiva e também à legalização do aborto⁴⁶. Atual ministro de energia do governo Trump. Desde 2009 quando Perry era governador do Texas, apóstolos e profetas da NRA o buscaram para fazer revelações de que Deus possuía um plano para ele à frente do Texas.

3.3.2 O ELEMENTO MÍSTICO: AUTORIDADE APOSTÓLICA E BATALHA ESPIRITUAL

Conforme dissemos no início deste trabalho, a NRA pode ser encaixada no esteio dos movimentos carismáticos, isso porque ela adere a várias práticas e doutrinas deste, adere ao paradigma pentecostal. Isso quer dizer, entre outras coisas, que as igrejas da NRA também são adeptas de manifestações carismáticas “dom de falar outras línguas”, “curas divinas”, “exorcismos”, entre outras coisas. Porém, novas representações são acrescentadas a elas, ligadas, sobretudo à figura do apóstolo.

“A criação inteira está esperando pela Igreja da última geração. A terra e toda a criação estão esperando pela manifestação dos apóstolos e profetas de Deus dos últimos dias e uma igreja plenamente restaurada”, assim afirma Bill Hamon⁴⁷, apóstolo da NRA. (LOPES, 2014, p. 243).

O apóstolo John Eckhardt afirma categoricamente que o Espírito de Deus é um espírito apostólico. Para ele, este movimento é um plano que Deus está adiando há

⁴⁶ <http://www.lifenews.com/2011/07/26/rick-perry-gets-a-grade-on-abortion-from-texas-pro-life-groups/> ; <http://www.lifenews.com/2011/07/26/rick-perry-gets-a-grade-on-abortion-from-texas-pro-life-groups/> ; <http://www.seattlepi.com/default/article/Texas-law-makes-being-gay-a-crime-1102513.php> Acesso em 23.06.2017 às 18:29h.

⁴⁷ Em entrevista cedida à Confederação Batista Nacional, no ano 2000 (*apud* Lopes, 2014 p. 243).

muito tempo e que só agora foi possível fazer porque agora (a partir da década de 1990) o Corpo de Cristo está em um estado único na História propício a isto desde os tempos do Novo Testamento (ECKHARDT, 1999, pg. 9).⁴⁸

O conceito de Batalha Espiritual já existia, conforme vimos no capítulo anterior pelo menos desde a década de 1980. Entretanto, a particularidade com relação à NRA está mais uma vez na centralidade da figura do apóstolo. Wagner (2013, p. 138) afirma:

Em sua maior parte, os apóstolos são guerreiros. Eles fazem um grande esforço para conhecer o inimigo, para desenvolver habilidades no emprego das armas de guerra espiritual, e para motivar aqueles que são chamados para as linhas de frente (...) É bastante compreensível que o Espírito Santo não começasse a falar às igreja sobre ataques de alto nível contra Satanás e suas forças do mal até que os apóstolos estivessem em cena.

O trecho deixa claro o protagonismo do apóstolo com relação ao combate contra as forças do mal, entretanto, esse combate se dá em três níveis diferentes: *nível básico*, que consiste nos exorcismo comuns, exorcismos de pessoas nos moldes do pentecostalismo; *nível oculto*, nas palavras de Wagner:

refere-se não a confrontar demônios individuais, mas tratar com as atividades mais organizadas dos espíritos malignos, como as realizadas na feitiçaria, no vodu, nas religiões orientais, no Satanismo, na Maçonaria, na Santeria, na Nova Era, na macumba, na magia, na Wicca e similares (p. 142).

Esse estágio refere-se portanto às atividades espirituais que visam eliminar a presença de determinadas expressões religiosas, como as citadas acima. Wagner cita como exemplo desse nível de batalha espiritual, a ocasião em que São Paulo, estando em na cidade de Éfeso levou vários magos à conversão, de modo que eles queimaram seus livros e deixaram de existir como grupo.

E a terceira e última é a *Guerra espiritual de nível estratégico*, a qual se constitui a mais importante pois visa libertar grandes regiões (territórios) da posse de “principados e potestades” que dominam/governam essas regiões. Veremos posteriormente que a NRA no Brasil abraçou esse paradigma, acrescentando ainda a ele

⁴⁸ Trecho original: “The Body of Christ is in a substantially more complete form than it has been, perhaps since New Testament times. This means that God is now prepared to do things through His people here on earth that He has been postponing for a very long time.” (ECKHARDT, 1999. Pg. 09).

os “atos proféticos”, realizando peculiares atos de guerra espiritual que visam expulsar espíritos de diversas espécies do território brasileiro.

Uma das primeiras classes de espíritos malignos que deve ser combatida é chamada “Espírito Religioso” (*Religious Spirit*). No entendimento da NRA apostólica, a recusa por parte de diversas denominações que não aderiram aos paradigmas da NRA deve-se à atuação de espíritos, isto é, entidades espirituais malignas que impedem as igrejas (não apostólicas) de reconhecerem que a restauração do governo apostólico e outros princípios da NRA constituem a vontade de Deus para todas as igrejas.

É interessante observarmos como esse elemento místico é utilizado para desclassificar outras expressões evangélicas ao atribuir a *Satanás* a ausência da estrutura apostólica entre os evangélicos. Nas palavras do apóstolo Rony Chaves (apud LOPES, 2014, p. 278):

Infelizmente a rejeição do modelo apostólico originou no mundo evangélico uma estrutura e uma organização religiosa que *Satanás* tem usado para perturbar o desenvolvimento da obra de Deus. Mas, o Espírito Santo está movendo seu povo às redes apostólicas como resposta para o novo milênio.

Wagner ainda afirma diversas outras coisas sobre o Espírito Religioso, inclusive afirma que ele foi expulso do Apóstolo Paulo na ocasião (narrativa bíblica) em que este teve uma visão de Jesus, ao deslocar-se para a cidade de Damasco. Além disso, Wagner acredita que é esta entidade que a percepção da atuação dessa entidade foi dada através de “revelações”, conforme explica no seu livro *Freedom from the Religious Spirit*, esse

Essa postura mística fez, inclusive, com que Wagner se envolvesse em polêmicas, entre elas, uma ocorrida em 2011, quando afirmou que o imperador do Japão teve relações sexuais com uma “divindade do sol” (*sun goddess*), *Amateratsu-omikan* e concordar que o Tsunami e o acidente nuclear ocorrido no Japão está ligado a esse ato somado ao culto prestado a essa divindade.. Vários *blogs* e outros canais de notícias comentaram a entrevista, a qual ganhou visibilidade de imediato.⁴⁹

⁴⁹ Ver: http://www.huffingtonpost.com/julie-ingersoll/c-peter-wagner-dominion-theology-and-postmillennialism-on-npr_b_996000.html ; <http://www.worldviewweekend.com/news/article/c-peter-wagner-takes-kingdom-message-nprs-fresh-air> ; <http://www.rightwingwatch.org/post/we-agree-with-c-peter-wagner-someone-should-ask-perry-how-much-he-knows-about-nar/> .

Além disso, afirma que com a rendição do Japão, na Segunda Guerra Mundial, foi acordado a separação entre a Religião e o Estado, incluindo a religião Xintoísta, com isso o imperador deixou de ser considerado um deus, esse fato, segundo ele, “abriu a atmosfera espiritual do Japão” para “sete maravilhosos anos de crescimento da Igreja Cristã no Japão”.⁵⁰

Igualmente, outros apóstolos ligados à NRA e a Peter Wagner também têm feito declarações consideradas polêmicas por vários meios de comunicação nos Estados Unidos. Para ficarmos em dois exemplos citemos o caso em que dois apóstolos ligados ao *Apostolic Council of Prophetic Elders*, Lou Engle e Mike Bickle fizeram afirmações as quais viralizaram na *internet*. Bickle afirmou durante uma palestra, a qual foi transmitida pela televisão, que a famosa apresentadora norte-americana Oprah Winfrey é uma “precursora do Anticristo”. A notícia se espalhou e chegou a ser divulgada pelo site do *Daily Mail*, um dos jornais britânicos mais populares⁵¹. Engle, por sua vez, foi acusado de afirmar que pessoas homossexuais são controladas por “espíritos demoníacos”.⁵²

3.3.3 ACOMODAÇÃO À ECONOMIA DE MERCADO: “O MONTE DAS FINANÇAS”

Nas igrejas da Nova Reforma Apostólica também é possível se observar a teologia da prosperidade nos moldes neopentecostais, sobre o qual dedicamos algumas linhas no capítulo anterior. O núcleo da TP é a crença de que Deus deseja que os cristãos sejam bem-sucedidos em tudo que faz mas para isso, Ele também exige a fidelidade, a qual se substancializa pela espontaneidade e imprescindibilidade nas ofertas e dízimos. Estes, por sua vez, não são vistos apenas como donativos, mas como “investimento”, pois o próprio Deus fica responsável por dar ao indivíduo mais do que ele depositou.

⁵⁰ Trecho original: “*And so what happens is that after World War II, the emperor, Hirohito, when he signed a surrender with MacArthur, agreed that the government and the religion, including the Shinto religion, would be separate. And the emperor declared that he was no longer a god. That was Emperor Hirohito. And that this actually opened a spiritual atmosphere of Japan for what are called the seven wonderful years of the growth of the Christian church in Japan. But then gradually, forces came into being that reunited the government with the Shinto religion*”. A entrevista pode ser lida na íntegra através deste link para o site da rádio: <http://www.npr.org/templates/transcript/transcript.php?storyId=140946482> Acesso em 23.06.2017 às 18:00h

⁵¹ A notícia pode ser lida no site do Daily Mail: <http://www.dailymail.co.uk/news/article-2014881/Oprah-Winfrey-branded-Antichrist-evangelical-Christian-leader.html> Acesso em: 24.06.2017 às 18:30h.

⁵² <http://www.npr.org/2011/08/24/139781021/the-evangelicals-engaged-in-spiritual-warfare>. Acesso em 24.06.2017 às 18:30h.

Entretanto, a ideia de prosperidade na NRA vai além da prosperidade individual. Conforme já discutimos, a principal ambição do movimento é o que eles chamam de transformação social, para que isso ocorra, no entanto, uma série de pré-requisitos devem ser cumpridos. Já tratamos de alguns deles como a presença dos apóstolos e sua autoridade especial, e a guerra espiritual em nível estratégico. Porém, ainda outro elemento é imprescindível: dinheiro!

Sem grandes quantias de riquezas nas mãos de pessoas que possuem a mentalidade do Reino e que se alinham com os princípios do Reino de Deus, estou convencido de que não veremos a transformação social que desejamos (...) Não se engane a esse respeito: se não tivermos grandes quantidades de dinheiro, nossas tentativas de tomar o domínio terão resultados inexpressivos. (WAGNER, 2013, p. 20 e 233).

Para Wagner, Deus tem o objetivo de colocar grandes quantias de dinheiro nas mãos de cristãos para que eles implantem o Reino ele, isto é chamado por eles de *A Grande Transferência de Riquezas* (GTR), entretanto, apesar de essa ser a vontade de Deus, muitas coisas impedem que tal feito ocorra. Para que Deus possa transferir essas riquezas é necessária uma série de procedimentos, uma estratégia específica.

A primeira coisa que Wagner esclarece é que existem duas formas, reveladas profeticamente, pelas quais Deus deseja operar a GTR: uma delas é fazendo com que pessoas cristãs e não cristãs doem recursos para as agências da NRA, isto é, recursos que já existem; a segunda é através de um “poder extraordinário para gerar novas riquezas”, o qual Deus pretende conceder à pessoas com vocação específica para isso. Ambas as concessões de riquezas acontece através de pessoas *provedoras*.

Observe-se que mediante essa crença, Deus reservou parte das riquezas de pessoas não cristãs, pecadoras para patrocinar o seu Reino. Ele explica que até mesmo recursos advindos de ações criminosas são bem-vindos:

É importante reconhecer que provedores não precisam necessariamente ser crentes. Alguns serão crentes, naturalmente, mas outros estarão suprindo com riquezas dos ímpios que foram armazenadas para os justos (...) Há um grupo de pessoas no mundo de hoje que pela graça de Deus penetrará no sistema bancário e financeiro deste mundo, nas companhias petrolíferas, nos recursos das ‘famílias tradicionais’, no sistema do crime organizado, no sistema de dinheiro de drogas. Eles sairão com essas riquezas para evangelizar o mundo, e serão guerreiros. (WAGNER, 2013, p. 216-217).

A segunda maneira pela qual pretende realizar a GTR é gerando novas riquezas. Wagner explica:

Diferente da transferência sobrenatural de riquezas, o poder de gerar riquezas da maneira comum está relacionado às habilidades que os provedores desenvolveram. Se eles estão no ramo de imóveis, venderão mais do que jamais imaginaram. Se estiverem tendo 40% de lucro nos seus negócios, terão 100% no ano seguinte. Se forem engenheiros, terão novas ideias de invenções incríveis. (WAGNER, 2013, p. 217).

Uma análise rápida dos trechos supracitados pode indicar como a crença da GTR representa uma acomodação ao sistema financeiro, ao capitalismo de mercado, uma vez que, à semelhança de uma empresa, Wagner espera que estruturas seculares patrocinem as ações da NRA de penetrar nos *Sete Montes*.

Mas este não é o único elemento que evidencia essa acomodação, veremos a seguir que a própria estratégia que Wagner descreve para levar a cabo a GTR, e a maneira como ela é pensada indicam também essa acomodação. A ideia de apóstolos no mercado de trabalho (*networking apostles*) concebe os apóstolos literalmente como empresários da fé. Antes, porém, falemos dos motivos aos quais são atribuídos a não realização, até o momento, de tal procedimento.

Lembremo-nos do que descrevemos acima como “elemento místico”. O ideário da NRA combina elementos modernos, adaptados às estruturas hierarquizadas e burocratizadas, com explicações de cunho transcendental e procedimentos místicos que visam potencializar os objetivos a ser alcançados. Nesse sentido, Wagner afirma que, para além da estratégia material correta para que seja liberada a GTR, é necessário também que se combata, no plano espiritual, duas entidades malignas: uma que faz os indivíduos amarem as riquezas, *Mamom*; e outra que faz com que repudiem, rejeitem as riquezas, o *espírito de pobreza*.

Considerando que o controle das riquezas será um fator tão determinante para a transformação social, Satanás designou um de seus poderes demoníacos de mais alto escalão para frustrá-lo, a saber, Mamom (...) Muitos acham que Mamom é sinônimo de dinheiro (...) Mamom é o demônio que faz com que as pessoas amem o dinheiro (...) Mamom usa quatro espíritos demoníacos subalternos na sua tentativa de enredar os crentes: (1) o espírito da ganância, (2) o espírito da cobiça, (3) o espírito da avareza (mesquinha), e (4) o espírito da autoconfiança. Cada um de nós precisa estar constantemente em guarda porque esses espíritos são muito sutis. (WAGNER, 2013, p. 212-213).

Notemos como Wagner constrói uma representação acerca de um termo existente na Bíblia Sagrada. A palavra “Mamom” é transliteração do termo hebraico מָמוֹן, que pode ser traduzido como “riqueza” ou “dinheiro”. O termo aparece na Bíblia,

no Evangelho de São Lucas e no Evangelho de São Mateus. No primeiro está relatado: “*Nenhum servo pode servir dois senhores; porque, ou há de odiar um e amar o outro, ou se há de chegar a um e desprezar o outro. Não podeis servir a Deus e a Mamom.*” E o segundo relato descreve: “*Ninguém pode servir a dois senhores; porque ou há de odiar um e amar o outro, ou se dedicará a um e desprezará o outro. Não podeis servir a Deus e a Mamom*”.

Não há nesses trechos nenhuma referência à ganância, cobiça, avareza e autoconfiança, que são características humanas, como espíritos, ou demônios. Entendemos que essa construção potencializa o sentido da Batalha Espiritual. Ao considerar que tais características são entidades e não características humanas, a forma de se evita-las deixa de ser o autocontrole e torna-se a combate a essas entidades.

A outra entidade compreendida por Wagner que impede a GTR é o *espírito de pobreza*. Para Wagner, esse espírito tem conseguido fazer com que líderes cristãos considerem a pobreza virtuosa. Ora, segundo Max Weber, a ética protestante original, do labor como vocação divina, reforçou a espírito do capitalismo, isto é, o lucro. Uma relação de *afinidade eletiva*, conforme ele explicou no clássico *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Ao contrário do ascetismo monástico católico que via virtude na “fuga piedosa do mundo”, o ascetismo dos protestantes era “para dentro” do próprio trabalho, um *ascetismo intramundano*.

Uma leitura desatenta poderia associar tal aspecto (da ambição por prosperidade e negação da pobreza) da NRA a esse paradigma original do protestantismo, entretanto, este protestantismo reformado, apesar de reforçar o espírito burguês, afinava-se à modernidade secularizada e desencantada.

Observemos, porém, que nas representações da NRA, não só características humanas, mas também uma condição social (a pobreza) é considerada ação direta de entidades malignas hierarquizadas, as quais estão dentro de um contexto fantástico, místico de batalha contra Deus e seus representantes pelo domínio da Terra, ambos revelados em grande parte por profecias:

O espírito de pobreza é um agente demoníaco da intenção de Satanás para impedir que as pessoas desfrutem a prosperidade dada por Deus. Uma das táticas mais eficazes do espírito maligno da pobreza tem sido persuadir os líderes cristãos de que a pobreza de alguma forma é algo nobre (...) De acordo com os profetas, uma

grande transferências de riquezas está a caminho para a expansão do Reino de Deus, e creio que os crentes devem ajudar a preparar esse caminho. Um bom primeiro passo, conforme acabamos de ver, é amarrar e neutralizar o poder do espírito de pobreza. Devemos reconhecer que a vontade de Deus é a prosperidade e que a pobreza é uma maldição. (WAGNER, 2013, p. 208-214).

Essas características certamente não remontam ao contexto daquele protestantismo, não obstante, entendermos que tais representações também contribuem ou reforçam, à sua maneira simbólica, o capitalismo desta atual fase, regido pelas relações de mercado, empresariais.

Uma vez que falamos do elemento místico, falemos agora das estratégias para se alcançar a GTR. Primeiramente, é necessário atentarmos para os conceitos de *Igreja Nuclear* e *Igreja Estendida*. A igreja nuclear seria a forma que é mais conhecida, a dos templos aonde as pessoas vão para prestarem cultos e vivenciarem sociabilidades religiosas. Esse “formato” de igreja, segundo Wagner, teria sido o que recebera atenção majoritária pela igreja ao longo do tempo, isto é, as igrejas evangélicas teriam ignorado o outro formato, o qual seria de extrema importância para a assunção do domínio: a igreja estendida.

É no contexto da Igreja Estendida que se dá atuação dos apóstolos horizontais, entre eles, uma categoria especial: os *apóstolos do mercado de trabalho*. Para Wagner esse tipo de apóstolo é o elemento-chave na GTR:

Nossos apóstolos do mercado de trabalho têm o maior potencial para liderar as forças para a transformação da cidade. Eles são aqueles que estarão mais profundamente encaixados nos seis montes além da religião. Eles são vencedores. Sabem como fazer as coisas acontecerem quando lhes é dada a oportunidade. (WAGNER, 2013, p. 175).

A atuação desses apóstolos se assemelha a de um empresário, inclusive, desde os termos utilizados percebe-se uma acomodação das práticas e das representações ao capitalismo de mercado. Na estratégia estabelecida por Wagner, o apóstolo deve gerenciar quantias em dinheiro recebidas de fornecedores/patrocinadores, as quais não são vistas mais como donativos, mas como investimentos. Em seguida, o apóstolo presta contas periodicamente de como os recursos estão sendo aplicados, a fim de que o investidor avalie se o dinheiro está sendo aplicado como ele espera.

A ideia é este apóstolo-administrador utilizar o dinheiro não para “pagar as contas” mas “investir em outros ministérios que compartilhassem a mesma visão”,

fazendo o dinheiro multiplicar-se e levando os investidores a manterem ou aumentarem as quantias.

O que eu visualizo são esses apóstolos do mercado de trabalho assumindo a liderança na facilitação de uma mudança do que anteriormente chamei de financiamento baseado em doadores (...) Os ministérios estabelecerão fundos de rendimentos, cujo principal não será gasto com necessidades de fluxo de caixa ou com novos projetos, mas será administrado com habilidade. As contribuições para os fundos de rendimentos serão vistas como investimentos no ministério, e não como doações para o ministério. À medida que os fundos de rendimentos forem administrados, os investidores receberão relatórios trimestrais, assim como receberiam de um banco ou administradora de investimentos, embora o dinheiro seja do ministério e não deles próprios. (WAGNER, 2013 p. 222).

Lembremos que quando fala-se “ministério” nesse contexto, não são igrejas (templo/comunidade), estes são apóstolos da Igreja Estendida que funciona no mercado de trabalho, isto é, a igreja não tem templo físico, são apenas pessoas reunidas em nome de uma causa: levantar fundos para o Reino. Isso, na prática, significa investir neles mesmos e nos seus projetos, os quais incluem implantação de igrejas nucleares, mas principalmente patrocínio da intervenção de grupos nas outras esferas sociais (Sete Montes).

Além de ser uma clara adaptação do modelo eclesial ao capitalismo financeiro e de mercado. Acreditamos estar diante também de uma ruptura da NRA com relação ao paradigma Neopentecostal. Essa ruptura se dá na diferenciação da concepção de prosperidade. A Teologia da Prosperidade, nos moldes neopentecostais consiste é ambicionada do ponto de vista individual e segue a lógica da doação com espera do retorno da parte de Deus. Apesar dessa representação continuar existindo em muitas igrejas da NRA, a ideia principal é de que a sociedade como um todo deve prosperar.

A seguir temos um diagnóstico dessa diferença, uma comparação da Teologia da Prosperidade, nos moldes como se desenvolveu no Brasil (e na América Latina) com a Teologia do Domínio, relacionada aqui com o movimento *Moral Majority* (o qual antecede a NRA):

Segundo esta doutrina, aqueles que não logram sucesso em seus empreendimentos devem procurar respostas de caráter individual, e não social ou político. Afinal, somente o trabalho, a “posse” dos bens e a solidariedade entre os seus pode garantir uma sociedade igualitária (...) os neopentecostais latino-americanos, à diferença da Maioria Moral nos Estados Unidos, não possuem uma visão positiva com respeito ao papel do Estado, nem sequer sobre a política. Nem mesmo a

filantropia é estimulada, pois os excluídos devem recorrer diretamente ao sobrenatural. (SOUZA E MAGALHÃES, 2002, p. 102).

Essa diferenciação também pode ser vista como uma evidência da intensificação da transição de uma crença escatológica pré-milenista para a pós-milenista. A presença da NRA no Brasil pode ser interpretada como uma marca dessa intensificação.

3.4 REPRESENTAÇÕES DOS ANTECESSORES

Nesse tópico pretendemos expor como Peter Wagner enxerga a NRA no curso de uma evolução histórica da ideia de transformação social entre os protestantes, o qual termina com a própria restauração apostólica. A maneira como Wagner avalia os momentos históricos e eventos nesse curso, busca também legitimar as representações da NRA, mas ao mesmo tempo assume receber uma herança, ou mesmo reivindica estar, em menor ou maior grau, ligado a esses movimentos, tendo, porém, os superado.

A primeira filiação que a NRA reivindica é ao movimento da Reforma Protestante:

A Nova Reforma Apostólica definitivamente não é uma seita. Seus afiliados acreditam no Credo dos Apóstolos e em todas as declarações normativas clássicas da doutrina Cristã (...) Essa não é uma mudança doutrinal. Nós aderimos aos principais dogmas da Reforma: autoridade da Escritura, justificação pela fé, e o sacerdócio de todos os crentes.⁵³

Note-se que essa reivindicação está atrelada à preocupação ou ao intuito de não receber a alcunha de “seita”. Isso denota a importância de permanecer simbolicamente atrelado, não obstante as rupturas que assumem, a um paradigma original, o qual confere legitimidade dentro de um determinado universo de sentidos, ou *campo*, em termos bourdianos⁵⁴.

⁵³ Tradução livre para : “The NAR is definitely not a cult. Those who affiliate with it believe the Apostles’ Creed and all the standard classic statements of Christian doctrine (...) This is not a doctrinal change. We adhere to the major tenets of the Reformation: the authority of Scripture, justification by faith, and the priesthood of all believers”. Texto completo em: <http://www.charismanews.com/opinion/31851-the-new-apostolic-reformation-is-not-a-cult>. Acesso em 24.06.2017 às 14:20h.

⁵⁴ *Campo*, em Pierre Bourdieu, refere-se ao espaço simbólico onde ocorrem trocas simbólicas. Essas trocas só são possíveis, pois os agentes de um determinado campo compartilham referenciais simbólicos (de sentido) comuns. Por vezes a relação entre os agentes é de disputa, em que os mesmos buscam legitimar seus discursos mediante esse referencial comum. Destarte, nas disputas, os agentes visam, cada qual, legitimar suas representações mediante esse referencial comum. (BOURDIEU, 2004).

Wagner afirma que durante a Reforma Protestante as visões de Lutero e de Calvino se afastam em um aspecto que ele considera fundamental. Lutero, segundo ele, teria construído sua teologia sob uma cosmovisão de mundo grega, a qual teria um caráter dualista, advindo do dualismo platônico. Wagner afirma que a Doutrina dos Dois Reinos de Lutero simboliza essa cosmovisão quando entende que o *Reino do Mundo* (pode civil) deve ser completamente separado do *Reino de Deus*.

Essa teologia teria sido predominante no protestantismo até então o momento atual. Não obstante, ele afirma que o reformador Calvino tenha baseado sua teologia numa cosmovisão de mundo hebraica, a qual, ao contrário da grega, possui caráter holístico:

João Calvino, seu companheiro de reforma, tinha uma visão mais positiva do mandato da Igreja para se envolver com a cultura e transformá-la (...) Um termo contemporâneo para essa posição de João Calvino ao qual farei referência de tempos em tempos neste livro é o “mandato cultural”, o que significa dizer, simplesmente, que temos uma missão da parte de Deus para assumir o domínio e transformar a sociedade. (WAGNER, 2013, p. 51).

Wagner, portanto, associa a ideia de domínio à teologia reformada calvinista, reivindicando, portanto, uma filiação da NRA ao reformador de Genebra. Nesse escopo, Wagner destaca um ministro e político reformado holandês que atuou no início do século XX, Abraham Kuyper (1837-1920). Esse pensador calvinista entendia que a Soberania de Deus excede a esfera religiosa e permeia (e assim deve ser considerada) a sociedade e o Estado (KUYPER, 2003, p. 86).

Para Wagner, Kuyper buscava a transformação social de sua sociedade, o mandato cultural, entretanto seu erro foi por não considerar o que temos chamado de “elemento místico”, isto é, a atuação dos espíritos malignos em um plano espiritual. O que faltou, portanto, para Kuyper alcançar uma transformação social duradoura foi combater essas entidades.

Kuyper concorreu a Primeiro Ministro da Holanda e foi eleito. Ele realmente trouxe transformação social a uma nação. Mas foi apenas por algum tempo (...) faltaram a Kuyper percepções das dimensões espirituais de transformação social em nível estratégico (...) ele não captou o papel proativo que Satanás, juntamente com os principados e potestades das trevas, exercia ao infectar as sociedades com injustiça. **Para ele, os principados e potestades eram instituições sociais humanas pecaminosas e não seres demoníacos em si.** (WAGNER, 2013, p. 52).
[grifo nosso]

A última parte grifamos para evidenciar que é pelo mesmo motivo que a NRA julga ter superado o próximo contexto/movimento ao qual elenca na trajetória das ideias de transformação social: o Evangelho Social. Como já dedicamos algumas linhas no capítulo anterior acerca desse movimento, agora poderemos comentar com mais celeridade.

Peter Wagner afirma que em fins do primeiro decênio do século XIX “a voz de Walter Rauschenbusch começou a ser ouvida”. Definindo-o como “um dos mais proeminentes pioneiros do que logo veio ser chamado de evangelho social”, Wagner afirma que Rauschenbusch tem o mérito de ter percebido a importância tanto do mandato cultural quanto do mandato evangelístico, apesar de ter, segundo ele, priorizado o mandato evangelístico.

Os problemas desse contexto, na interpretação de Wagner foram “os seguidores do evangelho social”, os quais se afastaram se “alienaram dos evangélicos⁵⁵” de duas maneiras: “atribuindo a raiz do mal social nos Estados Unidos ao capitalismo” e “removendo o mandato evangelístico de sua agenda”. Para Wagner, o fato de nesse momento da história as ideias de Transformação Social terem sido associadas às esquerdas (*liberals*) levou à proeminência do mandato evangelístico.

Dedicaremos agora algumas linhas à análise da maneira como Wagner entende o contexto do alvorecer das ideias de preocupação social na América, Latina, a saber, o contexto discutido no capítulo anterior, no qual três tendências se definem: o fundamentalismo, o evangelicalismo e o evangelho social-ecumênico.

Primeiramente é necessário distinguirmos que quando for referido o termo “liberalismo”, ou “liberais” em sua fala, devemos lembrar que refere-se à esquerda política, isto é, à ala que nós aqui no Brasil conhecemos por progressista, e “radicais” à extrema esquerda. A outra ressalva refere-se ao termo “evangélico” como estando ligado ao que temos chamado de evangelicalismo ao longo deste trabalho.

Nesse contexto, Wagner escreveu uma obra o objetivo de “advertir as pessoas acerca desse liberalismo emergente”. O livro a que se refere é o “Teologia

⁵⁵ “Evangélicos” aqui refere-se ao movimento evangelical (*evangelicals*).

Latino-americana: Esquerdista ou Evangelical? A Luta pela Fé em uma Igreja Jovem”⁵⁶ publicado em 1970. Neste livro Wagner se opôs radicalmente às ideias que considerava marxistas e influenciadas pelo Concílio Vaticano II.

O livro de Peter Wagner, missionário norte-americano que atuava na Bolívia, intitulado *Teologia latino-americana: esquerdista ou evangélica?* foi distribuído entre os congressistas. Tratava-se de uma denúncia de que a teologia produzida pelo ISAL possuiria orientação marxista e seria influenciada pelo Concílio Vaticano II, no qual se listava os teólogos da “esquerda radical protestante”, dentre os quais Richard Shaull, José Míguez Bonino, Emílio Castro, Rubem Alves e Joaquim Beato. (TRABUCO, 2015, p. 70).

Nas palavras de Wagner, a obra recebeu reações “extremamente negativas” por parte dos demais representantes do evangelicalismo à época, tais como, ele cita, “meus amigos latino-americanos Samuel Escobar, René Padilla e Orlando Costas”. Alega que enquanto pretendia fazer um alerta quanto a manter o mandato evangelístico como prioridade, os demais estavam preocupados com o fato de ele “estar deliberadamente negligenciando o mandato cultural de transformar a sociedade”. (WAGNER, 2013, p. 56).

Ora, Peter Wagner foi um dos personagens desse contexto que refere-se ao desenvolvimento da Teologia da Missão Integral e sua forma institucional a Fraternidade Teológica Latino-americana (FTL). O Evento fundante da FTL foi a consulta “*El debate contemporâneo sobre la Biblia*”, ocorrida em Cochabamba (Bolívia) entre os dias 12 e 18 de 1970. Desse evento resultou a “Declaração de Cochabamba”, a qual um dos assinantes foi Peter Wagner.

Apesar de ser declaradamente conservador, um típico evangelicalista norte-americano com fortes tendências fundamentalistas, Wagner manteve-se próximo dos evangelicalistas “moderados”, supracitados, os quais buscavam uma alternativa tanto a este fundamentalismo norte-americano, quanto ao ecumenismo, que também era visto como produzido a partir de um contexto europeu. Contudo, Wagner começou a se aproximar mais do modelo de evangelismos de massa e do movimento carismático (pentecostal), à medida que percebia o sucesso no crescimento numérico dessa vertente.

⁵⁶ Tradução livre para: “*American Theology: Radical or Evangelical? The Struggle for the Faith in a Young Church*”.

O Seminário Fuller produziu um estudo que apontava o lugar secundário das missões norte-americanas [sic] na evangelização do continente diante do crescimento pentecostal, das mudanças do catolicismo depois do Concílio Vaticano II e do protestantismo depois do movimento de ISAL. O resultado do estudo foi o livro *Avance Evangélico en la América Latina* (1969). Após apresentar um diagnóstico pessimista, recomendou estratégias missionárias que assimilavam métodos pentecostais de proselitismo, o modelo de cruzadas evangelísticas de Billy Graham e um processo de “mobilização total” que envolvia manifestações de massa e ocupação do espaço público (...) (TRABUCO, 2015, p. 70).

A partir desse momento dois espectros começaram a definir-se dentro do movimento evangelical em duas vertentes. A primeira voltou-se para o evangelismo de massas, no modelo já praticado pelo evangelista Billy Graham. Essa vertente, à qual também ligou-se, Wagner considera ter definido como prioritário o mandato evangelístico; a segunda resultou na formação da FTL, por Padilla, Escobar, Costas, entre outros.

É interessante observarmos a importância da crítica de Peter Wagner à esquerda evangelical como fator de reflexão que propiciou a ambição por uma terceira alternativa:

O patrocínio do CLADE I a esta proposta missionária e o teor beligerante do livro de Peter Wagner mobilizaram missionários latino-americanos, alguns atuantes no CIEE continental, que pensavam uma alternativa evangélica ao movimento de ISAL, mas rejeitavam o fundamentalismo norte-americano e o “Evangelismo profundo” (...) Aos primeiros, a contestação foi à teologia elaborada na “América do Norte”, à imposição e reprodução da mesma através da tradução de uma literatura “forjada em uma situação totalmente alheia à nossa”, portanto, sem identidade latino-americana. Aos segundos, a contestação foi ao “elitismo” da teologia “calcada em moldes europeus”, neste caso, também importada, mas principalmente ao alheamento à identidade evangélica das comunidades protestantes do continente, ou seja, seu “espírito evangelizador” e suas “convicções fundamentais”. (TRABUCO, 2015, p. 71-72).

Em 1974 ocorreu um evento que consolidou definitivamente o evangelicalismo como uma terceira via alternativa entre o fundamentalismo e o ecumenismo, o *Congresso Internacional de Evangelização Mundial*, realizado na cidade de Lausanne (Suíça). Segundo Trabuco (2015, p. 74):

No Congresso Mundial de Evangelização ocorrido em Lausanne, na Suíça, em 1974, e organizado pela Associação Evangelística Billy Graham, o evangelicalismo se consolidou como uma tendência oposta ao fundamentalismo, distinta do ecumenismo protestante e da Teologia da Libertação. O documento do conclave foi muito influenciado pelas ideias dos teólogos latino-americanos da FTL, sendo Samuel Escobar um dos componentes do comitê de redação representando a América Latina, e pelas ideias do inglês John Stott (1921-2011), pastor anglicano. (p. 74)

Atentemos para como Wagner observou esse contexto e como entende-o como antecessor da NRA:

O momento mais importante e que foi mais decisivo para nos fazer chegar ao ponto que estamos hoje foi o Congresso Internacional de Evangelização Mundial, realizado em Lausanne, na Suíça, em 1974 (...) Seu foco principal era o mandato evangelístico. Entretanto havia um número de pessoas suficiente ali, inclusive os latino-americanos que mencionei, para chamar bastante a atenção daquele Congresso para o mandato cultural. **Creio que aquela reunião marcou o início da Fase 1 do nosso movimento em direção à transformação social.** (WAGNER, 2013, p. 56). [grifo nosso]

O evento em Lausanne resultou no documento intitulado “Pacto de Lausanne”. O documento “incorporou principalmente os conceitos de Reino de Deus e Missão Integral como parâmetros para a contextualização do cristianismo e para o compromisso dos cristãos com a justiça social”, possuindo inclusive um parágrafo intitulado *Responsabilidade Social Cristã*, o qual afirmava que a mensagem cristã “implica também uma mensagem de juízo sobre toda forma de alienação, de opressão e de discriminação” (TRABUCO, 2015, p. 75).

Peter Wagner afirma que o documento, apesar de incluir o mandato cultural, afirmava o mandato evangelístico como primordial, com isso, alguns resolveram não assinar o pacto, de modo que ao fim da reunião formou-se o *Comitê de Lausanne para a Evangelização Mundial* (CLEM), liderado principalmente por John Stott e por Peter Wagner, enquanto os líderes latino americanos não estavam elegíveis pois não assinaram o pacto.

Wagner narra:

Durante os 15 anos que seguiram, o curso do CLEM foi determinado em grande parte por um Grupo Operacional em Teologia dirigido por John Stott, do Reino Unido, e um Grupo Operacional Estratégico que eu dirigia. Enquanto eu usava a minha influência para tentar manter o mandato evangelístico no centro, John Stott, que era o principal autor do Pacto de Lausanne, estava passando por uma quebra de paradigma, fortemente influenciada pelos meus amigos latino-americanos. (WAGNER, 2013, p. 57).

Wagner considera-se um observador privilegiado desse contexto na América Latina, o qual para ele significou um momento em que surgiram movimentos que priorizavam o “mandato cultural”. Ele afirma que à época foi um opositor enérgico do movimento, embora admita que se arrepende. “Eles estavam certos” (p. 56).

Em certa ocasião, antes de Lausanne, John Stott havia dito: “A comissão da Igreja não é reformar a sociedade, mas pregar o Evangelho”. Mas não muito depois disso, ele começou a mudar o seu posicionamento e se tornou um defensor da transformação social, ocupando exatamente uma posição oposta à minha. John Stott fez essa mudança provavelmente uns 20 anos antes que eu finalmente a fizesse (...) Agora olhando para trás, posso ver que minha influência e a de outros como eu lamentavelmente persistiu. (WAGNER, 2013, p. 57-58).

Na década de 1980 tanto a Teologia da Missão Integral quanto o Protestantismo Ecumênico aproximaram-se de setores de esquerda e movimentos de defesa de minorias, o que levou esses dois movimentos a aproximarem-se através de vínculos institucionais. Já o evangelicalismo do CLEM sob a liderança de John Stott manteve-se no esteio do modelo do evangelical moderado, mantendo também a perspectiva social.

As reflexões sobre a ação cristã na sociedade ou, em termos teológicos, sobre a missão da igreja no mundo, seriam marcadas pela conjuntura de polarização política na América Latina, em tempos de Guerra Fria e processos revolucionários. A Teologia da Libertação e a Teologia da Missão Integral, o movimento de Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL) e a Fraternidade Teológica Latinoamericana (FTL), expressaram diferentes caminhos do protestantismo continental (...) Nas décadas de 1970 e 1980, o movimento de Missão Integral e o Protestantismo Ecumênico criaram, através de redes institucionais e produções intelectuais, a linguagem teológica, o discurso ético e as estratégias de atuação simultânea no campo religioso e político (...) criaram uma rede ampla de entidades paraeclesiais [sic], que se constituíram em espaços de elaboração de uma militância para a intervenção cristã na sociedade. (TRABUCO, 2015 p.81-82)

Vejamos como ele define tal contexto:

Infelizmente, alguns levaram o mandato cultural ao extremo e terminaram com uma Teologia da Libertação fracassada. Seguindo os passos do movimento do evangelho social, eles pareciam ver o mandato evangelístico como uma relíquia histórica. Muitos teólogos liberais latino-americanos pareciam estar dizendo que a verdadeira mensagem do Evangelho implicava a salvação da sociedade do capitalismo norte-americano e não a salvação de almas e crescimento da Igreja (Wagner, 2013 p. 55).

Não se tem informações suficientes para afirmarmos o que Wagner entende por fracasso de um movimento, talvez o número relativamente baixo de adesões, ou simplesmente o fato dessa ala do protestantismo ter se alinhado a setores de esquerda. Podemos, contudo, afirmar que Wagner considera a NRA um movimento que supera os movimentos deste contexto mas que também reivindica a herança da preocupação com o social, nos moldes da representação nominada de mandato de domínio cultural.

Para Wagner, os paradigmas anteriores como o movimento carismático (pentecostal) e os movimentos que manifestaram uma preocupação com o social, por exemplo, existiram para preparar os evangélicos para forma definitiva que Deus deseja que a igreja assuma, e ela se revela agora no início do século XX com o elemento que faltava para ligar tudo: a restauração do ofício de apóstolo. As formas anteriores de se pensar a igreja são caracterizadas como “odres velhos”. Entretanto, a NRA reivindica uma filiação, com efeito, reivindica ser o herdeiro tão aguardado de todos esses movimentos.

Conforme temos exposto, a ideia de transformação social da NRA está ligada a um espectro conservador e a um projeto de dominação política, calcado numa concepção controversa de democracia e, além disso, permeado por uma forte carga simbólica focada na Batalha espiritual e na figura dos apóstolos. Para Wagner, o alvorecer das ideias de Batalha Espiritual, espíritos territoriais, etc., no fim dos anos 1980 e de 1990, levou a uma recuperação, agora dentro de um contexto carismático, do mandado cultural, o qual ele considera como a segunda fase “do nosso movimento em direção à transformação social”:

Antes de 1990, não havia sido escrito muito, nem se havia pregado ou discutido muito entre os líderes sobre os principados e potestades de alto escalão designados por Satanás para manter todos os segmentos da sociedade em trevas e miséria (...) após uma reunião com um grupo alguns de nós formou uma mesa redonda chamada Rede de Guerra Espiritual para investigar as questões relacionadas aos espíritos territoriais. Um dos membros da RGE era John Dawson, que havia acabado de publicar seu livro considerado um marco, *Reconquiste Sua Cidade Para Deus*. **Em minha opinião, foi o livro dele que, ao vender sozinho cem mil cópias em 1990, colocou de forma firme o mandato cultural na agenda dos evangélicos carismáticos (...)** (WAGNER, 2013, p.60). [grifo nosso]

Wagner celebra esse contexto que para ele representa a possibilidade de se pensar em transformação social sem estar alinhado a posturas progressistas ou às esquerdas, pelo contrário, representa a ventilação de ideias de preocupação social em um contexto “na extremidade conservadora”, sendo exatamente esse o caso da NRA:

Tomar uma atitude voltada **para a transformação social não era mais um caminho de domínio exclusivo dos liberais do evangelho social** – aqueles que como eu se colocavam na extremidade conservadora da questão também haviam reajustado suas prioridades. (WAGNER, 2013, p. 60). [grifo nosso].

Conforme dissemos no início do tópico, Wagner lê os movimentos supracitados, desde a Reforma de acordo com suas representações, de modo que os

encaixa em um curso o qual culmina com a expressão que sintetizaria e ao mesmo tempo superaria todos eles: a NRA.

3.5 A NOVA REFORMA APOSTÓLICA NO BRASIL

Chegamos agora à parte final deste trabalho, depois de um trabalho de descrição e reflexão sobre o campo evangélico brasileiro e sobre o desenvolvimento da NRA nos Estados Unidos. Tudo que estudamos será necessário para compreendermos a NRA no Brasil em termos de permanências e rupturas com tais contextos e representações, e assim entendermos quais fatores fizeram do campo evangélico brasileiro, ao nascer do século XXI, um terreno fértil para o desenvolvimento desse movimento. Além disso, essas reflexões nos permitiram definir alguns dos impactos que esses novos discursos têm gerado tanto no próprio campo evangélico como no espaço público.

Provavelmente, o alvorecer do ministério apostólico no Brasil começou à cinco de agosto de 2001, durante o Seminário da Rede de Intercessão Estratégica, realizado na igreja “Comunhão Cristã nos Jardins”, liderada pelo então pastor Arles Marques e promovido pela Dra. Neuza Itioka, durante o qual, ela, Jeshar Cardoso, Valnice Milhomens, Arles Marques, Mike Shea e outros são ungidos ao apostolado pelo apóstolo Rony Chaves, entretanto, há relatos de apóstolos no Brasil antes disso, sendo o mais antigo encontrado: Nelsi José Rorato, que em 1989 já era identificado como apóstolo.

A NRA tem se alastrado pelo Brasil de maneira significativa, sobretudo, através do M12. A Visão Celular no Modelo dos 12 tem se comprometido a abrir as portas para este novo movimento, uma vez que Renê Terra Nova é também o maior representante da Nova Reforma Apostólica no Brasil.

Renê Terra Nova tornou-se apóstolo em 16 de Novembro de 2001, declarado como tal por diversos apóstolos presentes na Primeira Conferência Profética realizada na cidade de Belo Horizonte – MG. Desde então, a Visão Celular no Modelo dos 12 tem sido a principal porta de entrada da NRA no Brasil. Em 9 de Novembro de

2011, Terra Nova, fundador do M12 no Brasil, é recebido na ICA e nomeado Apóstolo Embaixador para o Brasil e América do Sul⁵⁷.

Como representante-mor da ICA no Brasil, Terra Nova é também o maior patrocinador de eventos com a presença de Peter Wagner e outros expoentes norte-americanos da NRA. Da mesma maneira que ele foi também, conforme vimos anteriormente, com César Castellanos na década de 1990. Segundo, Lopes (2014 p. 286), entre os apóstolos no Brasil:

(...) a maior parte deles [estão] conectados a diferentes redes apostólicas e presidindo ou liderando ministérios e igrejas apostólicas. Entre as diferentes redes apostólicas, encontramos a Rede Apostólica Cristã, liderada pelo apóstolo Ricardo Wagner, o Conselho Apostólico Brasileiro, que conta com Valnice Milhmens e Neuza Itioka, a Coalizão das Igrejas Apostólicas(...) e a Coalizão Internacional de Apóstolos (ICA) representada pelo apóstolo Renê Terra Nova.

Nas palavras de Peter Wagner, o M12 é a “rede apostólica” de Renê Terra Nova no Brasil. A constatação da afinidade entre os dois movimentos é expressa em eventos como, por exemplo, o 14º Encontro Internacional da Visão Celular, ocorrido em 2011, na cidade de Manaus, ocasião em que quase 1000 (mil)⁵⁸ pessoas foram declaradas apóstolos por Renê Terra Nova.

Sob a influência de Renê Terra Nova, Valnice Milhomens e Neuza Itioka e em contato com os paradigmas da Visão Celular no Modelo dos 12, a Nova Reforma Apostólica tem ganhado contornos peculiares, engendrando novas formas de ser evangélico no Brasil. São também esses líderes que institucionalizaram o movimento através de diferentes agremiações de apóstolos e profetas, entre as quais, o *Conselho Apostólico Brasileiro*, fundado em 7 de março de 2005.

É interessante observarmos que a adoção do modelo apostólico de governo das igrejas no Brasil é um fenômeno reforçado por um processo preexistente de “episcopalização” entre os evangélicos, isto é, transição de modelos democráticos de governo para modelos episcopais, os quais facilitam a centralização do poder, das decisões.

⁵⁷ Informações encontradas no site <<http://www.ministeriocesar.com/2010/04/apostolos-organizacoes-apostolicas.html>> Acesso em 26/01/2015 às 04:25h

⁵⁸ Informação retirada do site <<http://www.ministeriocesar.com/2010/04/apostolos-apostolos-no-brasil-1.html>> acesso em 26/01/2015 às 03:25h

O que queremos dizer é que episcopalizar a estrutura eclesiástica atende aos interesses tanto de um modelo de gestão centralizadora como do controle mais eficaz por parte de um clero estabelecido ou de uma liderança carismática, verticalizando as decisões a partir de uma instância de autoridade constituída por Deus e pela tradição. (SANTOS, 2011, p. 11).

Por outro lado, a própria cultura política, clientelista e patrimonialista, corrobora o estabelecimento desses modelos mais *verticalizados* de exercício do poder. “Neste sentido, o mundo evangélico na sua dinâmica interna pouco ou nada se diferencia das condições colocadas por esta cultura política na totalidade da sociedade” (SANTOS, 2011, p. 11).

O Conselho Apostólico Brasileiro publicou em 4 de setembro de 2011, em seu sítio na internet, um documento chamado “pronunciamento e conclamação” que seria o resultado de uma reunião ocorrida nos dias 22 e 23 de agosto de 2011. Nesse pronunciamento, várias profecias são registradas com forte carga simbólica. Um dos trechos do documento afirma: “O Brasil ou (braseiro), receberá o sopro de Deus e as chamas se espalharão pelas nações que transportaram o Pau Brasil, ou (pau em brasa), como um caminho de pólvora devorado pelo fogo do Espírito.”⁵⁹

Pode-se perceber uma conotação simbólica intensa nesse discurso, até a palavra “Brasil” é evocada como símbolo de algo espiritual. Esse tipo de discurso é muito comum nos discursos da NRA, a forte magnificação ou conotação espiritual dada a símbolos já existentes. Esses pronunciamentos também descrevem profecias, as quais revelam sobre suas pretensões para o país, como neste trecho do mesmo documento:

Surgirá uma cooperação entre os governantes e os sacerdotes, com objetivo de estabelecer justiça social e pastoral, em toda nação; Teremos uma economia forte, que vai transformar o país em celeiro de alimento para as nações (...) Viveremos a maior transformação da nossa sociedade em todas as áreas: Igreja, governo, educação, economia, artes, justiça social, etc.⁵⁹

Outra prática mística além dos pronunciamentos proféticos são os chamados de “atos proféticos”, crença e prática herdada do movimento M12, conforme vimos, que são literalmente maneiras não verbais de fazer “decretos no mundo espiritual”.

Dentro do Movimento Apostólico no Brasil é uma forte a crença de realizar eventos que simbolizem outras coisas no mundo espiritual. A partir disso, são realizadas

⁵⁹ Acesso em <http://www.conselhoapostolico.com.br/> no dia 26/01/2015 as 05:11h

marchas, eventos públicos, unção de lugares com óleo, construção de memoriais, por acreditarem que essas ações são maneiras de profetizar algo, isto é, declarar que algo vai acontecer. Lopes (2014 p.291) dá um exemplo dessas manifestações:

Estas profecias dão origens a atos proféticos e símbolos proféticos que geralmente procuram imitar eventos encontrados nos relatos bíblicos (...) O *Conselho Apostólico Brasileiro* organizou uma “Mobilização de Oração nas Ruas” em 13/06/2013, onde Deus teria lhe relevado que o avivamento virá de fora para dentro, e não de dentro para fora.

A NRA apostólica no Brasil possui pode ser caracterizada pelo forte apelo sionista que ocorre a partir de duas vias: a primeira é a apropriação de símbolos judaicos pelo M12, prática herdada pela NRA no Brasil e a segunda é devido a crença de que o Estado Israelense moderno constitui um povo especial para Deus, igualmente os antigos Hebreus, estando o destino da igreja cristã intimamente atrelado aos acontecimentos no Oriente Médio.

Destarte, também por vezes os atos proféticos são feitos a partir de símbolos veterotestamentários reapropriados, isto é, a reconstituição de antigas práticas ou ressignificação de estruturas culturais da sociedade hebraica do período bíblico e da religião monoteísta lá praticada como símbolo de coisas atuais.

Nesse contexto, faz parte da programação anual da maioria das igrejas apostólicas a realização e antigas festas hebraicas como a Festa dos Tabernáculos, o Chanucá (ano novo judaico), entre outras. Fora isso, muitos outros aspectos que remetem à chamada Velha Aliança, ou a manifestação de Deus ao povo de Israel até a vinda de Jesus Cristo ao mundo, estão sendo trazidos para dentro da liturgia das igrejas evangélicas apostólicas, como por exemplo, o uso de um instrumento musical rústico utilizado no período veterotestamentário, o *shophar*, durante a programação musical dos cultos.

Outro fator característico da NRA no Brasil é o sionismo, herdado em grande parte do M12. Decorrente da crença dispensacionalista supracitada, o movimento apostólico no Brasil defende posições políticas favoráveis ao Estado de Israel. O *Conselho Apostólico Brasileiro* fez, inclusive, críticas em 2014 ao posicionamento do governo brasileiro quando à situação de Israel na faixa de Gaza, bem como várias outras ações:

“O apóstolo Paulo de Tarso ressalta que a posição é de aproximação dos cristãos com Israel. Para ele, “Deus fez apenas um povo, e que o destino da Igreja está diretamente ligado a Israel”. Por isso, no ano passado, em meio ao imbróglio diplomático que o Brasil se meteu ao criticar o governo israelense por se defender dos ataques vindos de Gaza, eles fizeram uma campanha nacional de oração. Também foram até o Itamaraty, apresentar ao Ministro das Relações Exteriores, um abaixo assinado de milhares de cristãos que manifestavam “repúdio à posição belicosa do nosso governo”. Na ocasião, pediram perdão ao representante do governo Israelense pela postura do governo brasileiro, “notadamente aliado ao pensamento terrorista do Hamas, Hezbollah, ao Irã e outros que concordarem com o extermínio dos judeus”.⁶⁰

Outro princípio marcante da NRA no Brasil é a ideia de batalha espiritual, a qual já existia no Brasil antes da chegada do movimento. Neuza Itioka, uma das primeiras apóstolas da NRA no Brasil já tivera antes sido representante do movimento de batalha espiritual, tendo sido, inclusive, aluna de Peter Wagner no Seminário Fuller.

Caso de Neuza Itioka, ex-secretária geral da Aliança Bíblica Universitária, missionária na Sepal (Serviço de Evangelização para a América Latina), doutora em missiologia no *Fuller Theological Seminary*, onde se tornou aluna de Peter Wagner e se capacitou para dirigir um ministério de libertação e coordenar no Brasil, a rede mundial de guerra espiritual. (Romeiro, 1999 p. 41).

Neuza Itioka institucionalizou a crença e as práticas de Batalha Espiritual, as quais se tornaram presente no Neopetecostalismo e, mais recentemente têm ganhado contornos peculiares na NRA, através da crença de que somente os apóstolos possuem uma autoridade específica para lidar (combater) determinados tipos de entidades malignas.

Tal guerra espiritual, além da vertente encabeçada pela Universal, caracterizada por dramatizações rituais de exorcismos coletivos para libertar e converter adeptos dos cultos afro-brasileiros e de outras religiões, manifesta-se também na Teologia do Domínio – baseada nas batalhas espirituais contra demônios hereditários e territoriais e na quebra de maldições de família, **concepções doutrinárias forjadas e popularizadas pelo *Fuller Theological Seminary* no final dos anos 80** (...) fundamentada na crença de que na atualidade, vivemos e participamos de uma empedernida guerra cósmica entre Deus e o Diabo pelo domínio da humanidade. (Romeiro, 1999 p. 43-44).

O sociólogo Paulo Romeiro pôde constatar a presença da Teologia do Domínio, a qual enxergou ligada às ações de Neuza Itioka e de Peter Wagner, entretanto, tal obra de 1999 não poderia prever a chegada da NRA no Brasil (a qual só

⁶⁰Artigo completo em: <https://noticias.gospelprime.com.br/entrevista-conselho-apostolico-brasileiro/>
Acesso em 26.06.2017 às 8:40h.

recebeu esse nome, conforme vimos, em 1994) e posteriores novas representações que ela engendraria ao campo evangélico.

Na época a principal manifestação da Guerra Espiritual eram as práticas de exorcismo mais comuns na Igreja Universal do Reino de Deus. Essa prática é identificada, dentro da tipologia de Wagner, como *Guerra Espiritual de Nível Básico*. Entretanto também já era possível observar-se a presença dos atos proféticos ligados à *Batalha Espiritual em Nível Estratégico*:

Daí terem se tornado comuns as “caminhadas de oração” de fieis por seus bairros de moradia. Constam também expedições intercessórias de maior envergadura, como as que, segundo Peter Wagner, ocorreram entre Londres e Berlim, Berlim e Moscou, para amarrar e expulsar os demônios dessas cidades (...) (LOPES, 2014, p. 138).

Paulo Romeiro registra até mesmo a realização de um ato profético, apesar de não identificar a prática a esse termo, de acordo com o que estudamos podemos concluir que se trata disso.

Na data comemorativa da Independência do Brasil, 7 de setembro de 1993, no local simbólico deste episódio histórico, Parque da Independência, Ipiranga (SP), sob a liderança do pastor Lamartine Posella, deputado federal (PPB/SP), televangelistas e líder da Igreja Batista Palavra Viva, realizou-se um culto de louvor para “Declarar a Independência Espiritual do Brasil” (p. 138).

É interessante observarmos, portanto, que a prática dos atos proféticos, ligada à Batalha Espiritual já existia no Brasil desde a década de 1990, depois ganhou força com o M12, de modo que a presença preexistente dessa crença e dessa prática já enraizadas no neopentecostalismo brasileiro constituiu-se como um facilitador para o fortalecimento da presença da NRA.

3.5.1 “PROJETO GOVERNO DO JUSTO”

“Quando Deus criou o homem, na sua imagem e semelhança, soprou o fôlego de vida, olhou nos olhos, e disse: GOVERNA! Esta é a ordem de Deus. Quero advertir que quem não governa é governado, e quem não lidera é liderado. Quem não domina, será dominado, por isso tome posse de seus territórios. Mas quero dizer hoje que nasceu o governo do Justo!”⁶¹

Este discurso representa bem as ambições do projeto “Governo Justo”(a partir daqui, GDJ) que pode ser caracterizado como uma organização civil-religiosa,

⁶¹ Discurso do apóstolo Renê Terra Nova, disponível em www.governodojusto.org

sem fins lucrativos, que objetiva a transmissão de valores político-religiosos e cujo fundamento é a Teologia do Domínio.

Surgido em meados da década de 1990, ganhou mais força a partir do ano 2000, o projeto GDJ apresenta-se como alternativa político-ideológica à corrupção latente observada no atual cenário político brasileiro. A pragmática desse projeto é, através da ação das igrejas locais, investir em uma educação política dos arrolados, atuando como influenciadora na orientação política das mesmas. O nome do projeto vem da passagem bíblica que o mesmo adotou como jargão: “*Quando o Justo governa o povo se alegra, mas quando o ímpio domina o povo geme*”, que se encontra no capítulo 29 do livro de Provérbios, na Bíblia Sagrada.

A Nova Reforma Apostólica e o Governo do Justo são movimentos que institucionalizam a Teologia do Domínio, sendo que antes da presença desses movimentos no Brasil, as ideias presentes neles já circundavam. Quando eles chegaram, aqueles pregadores que já compartilhavam essa perspectiva teológica e ideológica apenas se agremiaram e desenvolveram tais movimentos, a exemplo disso podemos citar o trecho de um discurso da então pastora Valnice Milhomens em uma conferência realizada na cidade de Ribeirão Preto, em 14 de agosto de 1992, note-se que a esta data nem mesmo o G12 havia sido consolidado no Brasil:

Olha, no ano das eleições do presidente da República nós estávamos orando em Recife. Íamos orar pelas eleições. Deus me interrompeu no meio da oração: ‘tira os olhos dos candidatos. Levanta os teus olhos para a Igreja, porque a solução dos problemas do Brasil está na Igreja’ (...) E chegou a hora de a Igreja ocupar os postos de liderança dessa nação. Não é só a igreja lá atrás dos quartos orando não. É a Igreja lá nos postos de comando administrando a nação. (MILHOMENS *apud* ROMEIRO, 1999, 162).

Segundo o sociólogo Paulo Romeiro, as ideias da Teologia do Domínio já possuíam bastante fluência em território norte-americano (ROMEIRO, 1999 pg.161), de onde também se alastrou as ideias da Nova Reforma Apostólica. Em outras palavras, várias facetas da Teologia do Domínio se manifestaram nos Estados Unidos entre as décadas de 1980 e 1990.

Como já foi discutido anteriormente, está na ordem do dia das igrejas no M12, a conquista de territórios e pessoas e na da NRA a inculcação dos valores do Reino de Deus na sociedade. É nos trilhos da articulação entre esses dois movimentos

que surge o projeto Governo do Justo. O objetivo dessa iniciativa é colocar no poder político, representantes evangélicos, de preferência apóstolos, mas podendo também ser pastores.

Trata-se de uma agência que funciona como cabo eleitoral de candidatos evangélicos a diversos cargos políticos que variam em hierarquia política, de vereadores e prefeitos até deputados e senadores. O projeto anuncia-se como uma ação de nível nacional, tendo representantes em vários Estados da Federação. No bojo discursivo do GDJ há a ideia de que a corrupção e os escândalos políticos no Brasil, e qualquer tipo de atraso no progresso da nação é consequência da situação espiritual do país. O pastor Lamartine Posella Sobrinho, que foi candidato a deputado federal no processo eleitoral em 1994, declarou:

“Penso que o caos social, político e econômico é decorrência, numa primeira instância, das maldições espirituais que repousam sobre o nosso país(...) a solução para a crise está no levantamento de homens comprometidos com o Senhor e por isso íntegros aos postos de comando da Nação.” (SOBRINHO apud ROMEIRO, 1999 p. 163).

Essa ideia, conforme já vimos neste trabalho, não é nova entre os evangélicos no Brasil, entretanto, nos trilhos da NRA, o Governo do Justo vai além: há a compreensão de que o objetivo original de Deus para o ser-humano era que este governasse a Terra, mas que hoje esse desejo refere-se à igreja evangélica, fala-se isso baseado principalmente na passagem bíblica referente ao vigésimo oitavo versículo do primeiro capítulo do livro bíblico Gênesis onde está escrito:

O *site* do Ministério Yavé Shamah, igreja fundada e liderada pelo apóstolo Walter Cristie, um dos idealizadores do Governo do Justo define:

O Governo do Justo é um projeto suprapartidário elaborado e proposto pela liderança da Igreja Evangélica no Brasil com o objetivo de levar a igreja de Jesus Cristo a **tomar posse da estrutura política de cidades, estados e nação, influenciando o meio político com os princípios do Reino de Deus**. Durante muitos anos, cruzamos nossos braços quanto à questão política do Brasil e, assistimos sentados, ao domínio do nosso inimigo nesta área, porém, chegou a hora de dizermos para o Espinheiro: ‘agora é a hora da árvore nobre governar’.⁶² [grifo nosso]

A apóstola Valnice Milhomens, também uma das maiores incentivadoras e difusoras do Governo do Justo afirma:

⁶² <http://www.mys12.com.br/?p=1620> Acesso em 18/10/2014 às 19:00h

Eu não consigo dividir Igreja de Política. Para mim, só existe uma coisa: somos responsáveis pela redenção da nação e entregar a pátria inteira a Cristo em todos os segmentos, político, econômico, social, financeiro, cultural, educacional, familiar, é um todo. Roma nos levou ao dualismo, mas como é um tempo de restauração, a Igreja de Cristo deve assumir a sua posição, e exercer o seu voto nas pessoas que a Bíblia diz que devemos votar, colocando sobre nós aqueles que são nossos irmãos, aqueles que temem a Deus. Então, exercer nosso direito de escolha é divino, é bíblico. E haverá algum Político maior que Deus?⁶³

Se entre com os neopentecostais a participação na política partidária foi acentuada, com as ideias de conquista espiritual e física da NRA através do Governo do Justo justificam essa participação como legítima e parte dos planos de Deus para a nação brasileira e mais que isso, a impossibilidade de melhorias sociais no Brasil enquanto esse projeto não for cumprido, conforme podemos constatar nesse texto do apóstolo Marcel Alexandre:

Um Brasil melhor requererá uma transformação em diversos segmentos da nossa sociedade(...) Então o que precisamos fazer para que essa transformação aconteça? Constituímos um sacerdócio político que vai cooperar para termos políticas públicas melhores para abençoar o povo, cooperando com aquilo que já fazemos como guias espirituais (...)⁶⁴



Figura 1 Logo oficial do Projeto Governo do Justo

Inúmeras instituições religiosas evangélicas têm aderido ao GDJ, sobretudo instituições apostólicas da Nova Reforma Apostólica. Para ilustrar o estudo desse movimento utilizaremos como exemplo o pastor e ex-deputado Henrique Afonso. O pastor, que se tornou evangélico em 1997, curiosamente um dia antes da eleição que o tornou vereador pelo PC do B, ao falar sobre o GDJ, afirma:

⁶³ Texto completo em: <http://www.mir12.com.br/portoseguro2010/ent05.html> Acesso em: 28.06.2017.

⁶⁴ <http://www.mir12.com.br/br/2012/index.php/mir/redes/homens/estudos/586-sacerdocio-politico-governo-do-justo-e-o-desafio-do-compromisso-de-transformacao-da-nacao-brasileira> acesso em 26/01/2015 às 06:11h

O que tenho observado, nas experiências de governos dos ímpios é sempre a pretensão de realizações, que ensejam autopromoção e a garantia de um memorial por toda a vida. Sua prática vai ser sempre buscando se eternizar no poder, valorizar quem faz seu jogo, beneficiar seu grupo e sua família, e tudo que ele fizer é pensando na próxima eleição(...)O governo do justo quer o bem de todas as pessoas. Sabe que política é a arte de realizar o bem comum na sociedade. Ele não é egoísta. O amor é sua característica mais importante. O amor que não busca seus próprios interesses.⁶⁵

Esse discurso gera inevitavelmente, uma dicotomia entre os parlamentares não-cristãos e, portanto, não comprometidos com valores cristãos, e os parlamentares cristãos, dispostos a defenderem os valores religiosos pregados nas igrejas. O próprio ex-deputado é um exemplo disso, em que chegou até ser punido pelo seu partido na época (Partido dos trabalhadores, ao qual era filiado desde 1999), em setembro de 2009, por ter se posicionado contra a legalização do aborto.

Após isso, no mesmo mês de setembro, o deputado filiou-se ao Partido Verde. Para ilustrarmos melhor o assunto, reproduziremos um trecho de uma entrevista concedida pelo então deputado Henrique Afonso à TV Juruá do Acre, em 18/09/2011:

Henrique Afonso que é evangélico diz que mantém firme sua posição totalmente contra a *legalização do aborto* e a liberação da livre expressão sexual. Ele diz que suas convicções vêm sendo respeitadas dentro PV seu atual partido. “Tem gente dentro do PV que é a favor, tem outros que são contra. Eu respeito quem é a favor, porém sempre vou continuar discordando”, explica. O parlamentar diz que as divergências de opiniões fazem parte da democracia e esclarece, “Jamais gostaria que um dia, o PV fizesse o que o PT fez comigo. Porque que aí eu vou tomar uma decisão dentro dos meus princípios cristãos, dentro dos meus princípios bíblicos como eu fiz no PT”, enfatiza o deputado.⁶⁶

Este é o típico perfil de líderes religiosos que aderem ao projeto do Governo do Justo. Geralmente são apóstolos ou pastores de uma igreja apostólica, ou ainda pastores de uma igreja do M12, que possuem uma posição considerada fundamentalista e mormente associada aos princípios da ala conservadora.

Como Henrique Afonso, uma série de outros oficiais eclesiásticos evangélicos foi eleita graças à influência do projeto, dos quais uma lista está presente no

⁶⁵ Disponível em <<http://www.ac24horas.com/2013/10/15/o-governo-do-justo-uma-necessidade-urgente-para-os-dias-de-hoje/>> Acesso em 08/05/2014, 12:40h

⁶⁶ Disponível em <http://www.juruonline.com.br/cidades/henrique-afonso-confirma-que-e-pre-candidato-a-prefeito-de-cruzeiro-do-sul/>. Acesso em 08/05/2014, 21:10h.

site oficial do Ministério Yavé Shamá,⁶⁷ comunidade religiosa cujo líder é um o apóstolo Walter Cristie, notável expoente e coordenador do GDJ.

Walter Cristie pediu exoneração do seu cargo de pastor de uma Igreja Batista, para fundar no ano 2000, seu próprio ministério dentro da Visão Celular no Modelo dos 12, tendo recebido essa orientação do próprio César Castellanos. Logo a denominação Ministério Yavé Shamá começou a crescer e espalhar-se para outras cidades e Estados diferentes dos de origem (Laranjal – RJ) e o então pastor Walter Cristie começou a orientar outros pastores até se tornar apóstolo sob a liderança do apóstolo Joel Pereira do Projeto Vida de Volta Redonda – RJ.

Esse tipo de trajetória é comum aos líderes que entram nos trilhos teológicos e ideológicos do M12 e da NRA: um pastor, à medida que adere a novos paradigmas e modelos organizacionais de igreja e assiste ao crescimento numérico explosivo de sua denominação, sente-se comissionado para uma missão maior e mais expressiva e através de alianças religiosas, começa a ascender em hierarquia eclesiástica. Nesse sentido, tornam-se apóstolos da esfera política, um dos Sete Montes do mandato cultural.

Constatamos que é da articulação ideológico-política entre a Nova Reforma Apostólica e a Visão Celular no Modelo dos 12, nos trilhos da Teologia do Domínio, que surge o projeto Governo do Justo, investindo direto na esfera da educação e do planejamento familiar baseado em valores cristãos e visando constituir as gerações posteriores calcadas nos mesmos valores, a fim de que estes sejam universalizados.

Se a dez anos atrás, os evangélicos procuravam meios de manterem-se presentes no espaço públicos, gerando estratégias de construção de identidade e inserindo-se em diversas esferas do Espaço Público, atualmente a Nova Reforma Apostólica simboliza uma consolidação desse fenômeno, conhecido como neopentecostalização.

⁶⁷ <http://www.mys12.com.br/?p=2137>. Acesso em 08/05/2014, 21:20h.



Figura 2 Flyer do Projeto Governo do Justo no Facebook

Uma vez concretamente estabelecidos no poder político, através de suas bancadas e parlamentares, na mídia através da compra de emissoras de rádio e de TV, na cultura, através do Gospel e a cada dia angariando mais pessoas pelo carisma pessoal dos líderes-profetas, associado ao forte movimento da Teologia da Prosperidade, os evangélicos não mais lutam para tão somente estabelecerem-se no Espaço Público, mas agora para retornar à posição de significadora e reguladora da sociedade, como bem explica essa declaração do deputado Henrique Afonso:

Temos que a passos largos nos aproximar da conquista de um Estado governado por pessoas comprometidas com a cultura do reino de Deus. Essa tarefa impõe a exigência de definirmos as características de um governo justificado pela concepção cristã de mundo.⁶⁸

Em outras palavras visualiza-se uma transformação dentro do campo religioso, nas representações e no conjunto simbólico acerca da relação entre a igreja e a política, o que leva a uma nova práxis desse grupo evangélico, calcada na conscientização política e adoção de espírito corporativo. Dessa maneira, visualizamos o Governo do Justo como uma pretensão de recolocar a cosmovisão cristã como matriz de sentido das estruturas seculares e das sociabilidades, uma Teologia do Domínio à brasileira.

Fora isso, o movimento permanece mantendo posições contrárias a qualquer orientação política de cunho socialista/comunista. Permanecem também com a ideia de combate ao secularismo. A NRA, através de seu projeto de dominação política (GDJ)

⁶⁸ Idem 3.

busca o resgate de valores morais cristãos e do reestabelecimento de um pensamento religioso nas esferas públicas, este novo tipo de evangélico no Brasil, através do Governo do Justo parece pretender galgar espaço hegemônico como matriz de sentido das ordens sociais:

Ainda nas universidades, os currículos dos cursos de ciência política se baseiam nos escritos de Nicolau Maquiavel em sua obra *O Príncipe*, na qual se percebe um “amoralismo irresponsável” que propugnou a máxima de que “os meios são justificados pelos fins”. Também essa obra assumiu uma postura pedagógica de resgate ao culto da excelência do homem que, segundo Maquiavel, esteve submergido durante a Idade Média no símbolo de Adão, manchado pelo pecado, e o redime, pelo humanismo secular, não havendo mais a necessidade, estranhamente, de um Redentor (...) Tais situações que ainda têm influenciado o pensamento moderno geraram essa sociedade caótica desprovida de referenciais que nós vemos hoje. Pasmem que o eixo principal da formação de uma sociedade que é a educação está sendo financiada pelos nossos tributos para ensinar evolucionismo, humanismo e marxismo, resultando num cidadão ateu que em última análise será o responsável por dar continuidade a estrutura social em que vivemos. Você já pensou no risco de uma sociedade atea formada na nossa cara pelas escolas que escolhemos para os nossos filhos, financiadas pelos impostos que você e eu pagamos, por consequência de um currículo escolar que nós não escolhemos, mas que foi escolhido pelos políticos que nós elegemos para nos representar cuja ideologia nos era desconhecida? Quer você queira ou não você é responsável por isso. Seu voto os elegeram.

No campo simbólico, as representações religiosas nos pronunciamentos do Conselho Apostólico Brasileiro reforçam a pauta conservadora e moralista do movimento. Um documento intitulado “Motivos de Arrependimento” afixado no *site* do Conselho em questão declara “envergonhar-se” e convoca os evangélicos a “arrependerem-se” pelas igrejas brasileiras as quais toleram movimentos “simpáticos ao homossexualismo”, pela idolatria (associada ao catolicismo). Eis parte do texto:

Envergonhemo-nos diante do Eterno e nos arrependamos (...)Pela tolerância com os divórcios não provocados por adultérios, coisa que Deus odeia, e pela facilidade em se abençoar para novos matrimônios pessoas que destruíram suas famílias, não obstante conhecerem a Palavra de Deus(...)Por movimentos simpáticos à prática do homossexualismo dentro da Igreja de Cristo e até igrejas que abençoam tais relacionamentos e ordenam ao Ministério pessoas na prática deste tipo de pecado(...)Pela idolatria e sincretismo religioso em nosso país, que cada dia mais atraí cristãos nominiais para um ecumenismo.⁶⁹

Esse quadro nos lembra Pierre Bourdieu (2004), que afirma que embora as representações e práticas religiosas tenham seu discurso marcado pelo transcendente, o

⁶⁹ <http://www.conselhoapostolico.com.br/> .

sobrenatural elas reproduzem relações sociais terrenas marcadas pela luta social de grupos distintos (re) definindo sua posição na hierarquia do poder.

3.6 A NOVA REFORMA APOSTÓLICA NO MARANHÃO: UM ESTUDO DE CASO

Acreditamos que a trajetória histórica da igreja “Ministério Apostólico Internacional Shalom”, na cidade de São Luís do Maranhão, à medida que for compreendida em termos de permanências e rupturas com ideias e instituições, num caminho que desvela tanto necessidades impostas pelo contexto social, como contingências mais locais e ambições pessoais específicas, pode nos fornecer tanto uma amostra do caráter tão pluralista quanto controverso do campo religioso brasileiro contemporâneo.

3.6.1 OS BATISTAS, O G12 E O PARADIGMA APOSTÓLICO

Um bom exemplo de instituição estabelecida nesta fase missionária é o da denominação Batista, resultante, sobretudo, das ações da Junta de Richmond, que enviou dois casais de missionários ao Brasil. O primeiro casal, o reverendo William Bagby e sua esposa Anne Bagby desembarcaram no Brasil em março de 1881 e posteriormente o reverendo Zacarias Taylor e Katerine Taylor, sua esposa, em Janeiro de 1882. Em 15 de outubro de 1882, estava organizada a Primeira Igreja Batista do Brasil, na cidade de Salvador, na Bahia, composta de cinco membros: os dois casais mencionados mais o ex-padre Antônio Teixeira de Albuquerque.

Desde sua chegada ao Brasil, os batistas concentraram todos os seus esforços no proselitismo, seja através da criação de jornais, ou publicação de folhetos evangelísticos, também se envolvendo em acirradas polêmicas com articulistas católicos. Segundo Silva (2011), a comunidade batista da Bahia é a primeira ser considerada brasileira, por não ter sido organizada para os americanos e suas necessidades religiosas e por ter como principal objetivo a conversão de prosélitos, tanto estrangeiros quanto brasileiros.

Acerca das crenças e práticas desse grupo batista inicial no Brasil, além das doutrinas basilares do protestantismo, como a salvação apenas pela fé e pela Graça, a Bíblia como única regra de fé e prática havia o batismo de adultos por imersão após a conversão. Queremos, entretanto, destacar dois aspectos que serão importantes futuramente: o primeiro refere-se ao modelo de administração eclesiástica: o modelo congregacional autônomo, isto é, livre de quaisquer instâncias superiores, como sínodos, concílios, etc. O Pacto das Igrejas Baptistas, traduzido pelo Reverendo Zacarias Taylor trazia os seguintes termos: “O governo de uma Igreja Cristã, conforme o ensino e plano do Novo Testamento é independente e o direito de administrar reside no corpo mesmo. Isto é, cada Igreja é inteiramente independente, governa-se a si mesma” (Silva, 2011 p. 292).

O segundo aspecto que queremos destacar é a defesa da total separação entre Igreja e Estado. As práticas políticas desenvolvidas pelos batistas estavam dentro do pressuposto de “submissão à autoridade e da oração pelos que estão investidos no poder (...) tratava-se de pedir a intervenção de Deus para abençoar os governantes e tocar nos seus corações o sentimento da justiça” (Silva, 2011 p.305). Conforme frisamos anteriormente, a tradição pietista respaldava o pensamento de que as reformas políticas e sociais se dariam através da regeneração dos indivíduos.

Apesar disso, é necessário frisar que graças a uma representação que dividia o mundo na oposição binária “Reino de Deus *versus* Reino do mundo”, a participação de batistas em partidos políticos, sindicatos e outras associações de cunho político foi escassa, uma vez que, dentro dessa representação as atividades políticas eram vistas como essencialmente mundanas e, portanto, não incentivadas, principalmente aos pastores, conforme trecho do Jornal Batista de 27 de novembro de 1919, citado por Silva (2011 p. 308): “O Ministro não deve fazer carreira política nem pertencer a uma facção política. Jesus nos últimos dias do seu ministério disse: ‘o meu reino não é deste mundo’(...)”

Portanto, o posicionamento político dos batistas de missão no Brasil era de que os cristãos, sobretudo os líderes religiosos deveriam manter-se pessoalmente afastados da política partidária, uma vez que esta era considerada uma atividade mundana, ou profana. Apesar disso havia a crença de que se os valores bíblicos fossem

de fato inculcados nos indivíduos, o exercício da cidadania e da justiça seria pleno, sanando as mazelas sociais.

A denominação Batista Nacional a partir da experiência pentecostal de dois homens: José Rego do Nascimento e Enéas Tognini. Juntos esses dois homens iniciaram um movimento de renovação carismática dentro da igreja batista brasileira. Tal movimento resultou na fundação da Convenção Batista Nacional – CBN, a 16 de setembro de 1967, como uma organização religiosa, federativa, sem fins lucrativos.

A CBN reafirma a tradição batista tradicional da autonomia e democracia congregacionalista, no “Manual da Ordem dos Ministros Batistas Nacionais”:

O princípio governante para uma igreja local é a soberania de Jesus Cristo. A autonomia da igreja tem como fundamento, o fato de que Cristo está sempre presente e é o cabeça da congregação do Seu povo. A igreja, portanto, não pode sujeitar-se à autoridade de qualquer outra entidade religiosa. Sua autonomia, então, é válida somente quando exercida sob o domínio de Cristo. A democracia, ou governo pela congregação, é forma certa somente na medida em que, orientada pelo Espírito Santo, providencia e exige a participação consciente de cada um dos membros nas deliberações e trabalho da igreja(...).⁷⁰

E define no Artigo 4 do Capítulo 2, inciso 2 do “Regimento Interno da Convenção Batista Nacional”,⁷⁰ que é requisito para filiação de igrejas à essa convenção ser igreja organizada conforme o Manual da Ordem (documento citado anteriormente) e ainda (inciso 3): “adotar o modelo administrativo democrático, promovendo um processo decisório participativo”.

No mês de Janeiro de 2003, a Convenção Batista Nacional, através do COMPLEX,⁷¹ nomeou uma comissão para analisar os princípios doutrinários do movimento G12. Diante das análises, diretrizes foram elencadas no *Parecer sobre igreja em cédulas*,⁷² anexo ao Manual da Ordem dos Ministros Batistas Nacionais, a respeito do G12 e do posicionamento da CBN em relação ao mesmo.

O COMPLEX visualizou o Movimento G12 dividido em três partes: O Encontro com Deus, como um retiro espiritual, sendo uma prática recomendável entre

⁷⁰ Disponível no site da Convenção Batista Nacional: www.cbn.org.br

⁷¹ O Conselho Nacional de Planejamento e Execução – Complex é o órgão responsável pelo planejamento, coordenação, execução e fiscalização das atividades da CBN

⁷² O Manual Batista Nacional é um compêndio que define diretrizes norteadoras das doutrinas e práticas que devem ser adotadas por todas as igrejas batistas nacionais. Disponível em http://www.cbn.org.br/downloads/manual_basico_batista_nacional.pdf

as igrejas renovadas, desde que seja realizado de forma “pública e aberta”, com conteúdos que estejam em conformidade com as doutrinas e práticas batistas nacionais, presentes no manual da ORMIBAN. O Encontro com Deus, quando realizado em uma igreja batista nacional, obriga que todos os preletores sejam pastores filiados à ORMIBAN; As células, como um modelo de crescimento de igrejas, anterior ao próprio G12 que teria sua eficácia comprovada; e o próprio G12 no aspecto de governo eclesiástico, o qual foi condenado e o seu uso proibido às igrejas batistas nacionais.

Segundo o Parecer, O G12 pode ser adotado pelas igrejas batistas nacionais como modelo de acompanhamento do fiel através das células, mas nos aspectos administrativos e doutrinários deve ser desprezado. Isto significa que a igreja não pode ter uma liderança de doze homens, que gerem mais doze e assim sucessivamente, como propõe o G12. Ela deve se utilizar apenas das células e do Encontro com Deus, mas o quesito “governo e administração eclesiástica” deve continuar sob os auspícios dos pastores e diáconos sempre em consulta a todos os arrolados, seguindo o modelo democrático, não podendo, portanto, o pastor batista nacional fazer parte de uma equipe de 12.

Os aspectos do G12 que enfatizam a multiplicação, isto é, a conversão compulsória de prosélitos, é repudiado por ser considerado algo que tira o foco da pessoa humana e o coloca sobre o fator crescimento numérico. Qualquer sistema que dê ênfase à captação de membros de maneira impessoal é combatido no discurso batista nacional:

“Os batistas, historicamente, têm exaltado o valor do indivíduo, dando-lhe um lugar central no trabalho das igrejas e da denominação. Essa distinção, entretanto, está em perigo nestes dias de automatismo e pressões para o conformismo(...) o indivíduo nunca deve ser usado como um meio, nunca deve ser manobrado, nem tratado como mera estatística”. (BABROSA JÚNIOR, 2015, p. 27).

De igual maneira, no discurso batista nacional, qualquer discurso ou título que confira destaque a um líder religioso acima de outros, deve ser desprezado, dando sempre ênfase ao congregacionalismo, à democracia e ao valor do indivíduo como ser humano e não pelo cargo que ocupa:

“Igrejas no G12 ou em qualquer outro modelo de crescimento, não devem constranger seus membros nem tão pouco discriminá-los(...) concluímos que modelos ou homens que deles se utilizam (do poder de Deus) com sucesso não

devem ser supervalorizados, seguidos ou imitados cegamente(...)" (BABROSA JÚNIOR, 2015, p. 27).

Assim, também não aceitam outras funções que gerem uma hierarquia onde haja uma função acima da do pastor. Esse aspecto impede a convivência do G12 de maneira plena em uma igreja batista nacional, apesar de que, como veremos, na prática não é sempre que as diretrizes são cumpridas, devido à fluidez e transformação das crenças no ambiente marginal ao discurso oficial:

“Historicamente, igrejas e pastores batistas nacionais, reconhecem como autoridade suprema sobre si o Senhor Jesus Cristo, não se submetendo a nenhum líder que ostente ter autoridade diretiva e controladora sobre suas vidas e ministério(...)Um pastor batista nacional não pode fazer parte do grupo dos doze de nenhum outro pastor, mesmo que pertencente à Ormiban, exceto a seu superior na igreja local(...)" (BABROSA JÚNIOR, 2015, p.27).

O mesmo documento expressa também o posicionamento da CBN em relação ao surgimento de novos cargos e da aproximação com o episcopalismo, isto é, a forma de governo eclesiástico onde o poder administrativo-deliberativo está nas mãos de um indivíduo ou de um pequeno grupo ao invés da participação democrática de toda membresia:

“As igrejas batistas nacionais não reconhecem o título de bispo ou de apóstolo. Não há, de acordo com estatuto e a pragmática da Ormiban, ordenação para tais funções que não fazem parte de nossa eclesiologia (...) Admite-se que pastor precisa ser pastoreado, entretanto tal relação não deve existir fora do arraial batista nacional. Isso é tarefa da Ormiban”. (BABROSA JÚNIOR, 2015, p.28).

3.6.2 *NOVAS FORMAS DE SER EVANGÉLICO NO MARANHÃO: A TRAJETÓRIA DO MAIS*

O Ministério Apostólico Internacional Shalom teve sua origem em 1985, a partir do projeto de Grupos Familiares, proposto e incentivado pela Convenção Batista Nacional, que tinha por objetivo a implantação de igrejas em diversos bairros de São Luis – MA. O grupo familiar no bairro do Cohatrac, que começou com dezesseis pessoas, na residência do casal Francisco Teles Teixeira e Eva Maria Teixeira, cresceu e logo passou a se reunir na quadra esportiva do colégio público estadual, Unidade Integrada Maria Pinho, no mesmo bairro, enquanto empenhava-se na construção do primeiro em templo.

Tal construção teve início em meados de 1987, em um terreno doado pela prefeitura do município de São Luis, capital do Estado do Maranhão, que era utilizado pelos moradores do bairro como campo de futebol, o que de imediato incomodou a

comunidade local que reagiu de diversas maneiras hostis, como atirar pedras ao templo e até derrubar as paredes do pequeno templo. Isso acontecia não somente porque esta congregação ocupou o espaço que era destinado ao lazer gratuitamente por aquela comunidade, mas também devido ao incômodo que o barulho das músicas e preces gerava durante os cultos e reuniões no templo.

Ainda em 1987, o pastor Sebastião Justino da Silva Neto tornou-se líder da congregação até 1992, quando houve uma cisão em que metade dos arrolados, que somavam cerca de oitenta pessoas na época, a deixou. Na ocasião, o então Secretário Executivo⁷³ da Convenção Batista Nacional do Maranhão e Piauí, o pastor Ronald Silva Carvalho, assumiu a liderança da igreja como interventor, tendo alguns meses depois, recebido o convite para assumir o pastorado, o qual aceitou.

Desde 1993, a congregação havia dado início à construção de um novo templo que comportasse cerca de oitocentas pessoas, entretanto, o mesmo nem chegou a ser inaugurado, pois antes disso já se fazia necessária a ampliação do referido templo, o que foi feito, desta vez para comportar duas mil pessoas.

A 21 de outubro de 1995, a congregação foi organizada em igreja com a razão social de Igreja Batista Nacional do COHATRAC, onde durante o culto de organização da igreja, tornou-se pastor o aspirante Sílvio Antônio Guimarães Machado, que assumiu primeiramente a função de co-pastor da igreja. Aqui, segundo Machado, dá-se o “nascimento da igreja” dentro das normas batistas:

(...)a igreja nasce como igreja organizada, dentro dos princípios batistas, como igreja autônoma, que tem a sua liberdade e seus assuntos geridos com a liderança e a membresia (...) em Outubro de 1995. (BARBOSA JÚNIOR, 2015, p. 61).

No ano seguinte, o pastor Ronald Carvalho deixou a igreja para assumir a função de Superintendente da Junta de Missões da Convenção Batista Nacional (CBN), momento em que o pastor Sílvio assumiu a presidência da igreja, que teve seu nome de fantasia mudado para Igreja Batista Nacional Shalom, sobretudo para se diferenciar de uma igreja bem próxima que tem por nome Igreja Batista do Cohatrac.

⁷³ Segundo o Regimento Interno da Convenção Batista Nacional (CBN) [Cáp. VII; ART. 26,27 e 28], o Secretário Executivo é responsável pelo funcionamento da Secretaria Geral de Administração. Compete ao mesmo, desenvolver o funcionamento e desempenho desta Secretaria, sobretudo acerca de questões contábeis e fiscais, tais como movimentações bancárias (assumindo também a função de Tesoureiro), documentação contábil e fiscal da CBN e executar o orçamento planejado.

Para o pastor Sílvio, a igreja do modelo bíblico tinha como uma de suas funções o crescimento numérico e a conquista de territórios e lugares através do arrolamento maciço de prosélitos. Em suas palavras:

(...)eu já entendia que a igreja precisava de um modelo mais neotestamentário, que se aproximasse de Atos dos Apóstolos porque a igreja era(...) de uma estrutura muito tradicional, e eu achava que essa estrutura engessava a igreja. E eu sempre a tive a visão que é o seguinte: a igreja nasceu para crescer e nasceu para conquistar. Isso é claro! (BARBOSA JÚNIOR, 2015, p. 29).

Ainda segundo o seu relato, a celularização da igreja, isto é, a adoção do modelo de células foi feita de maneira democrática, conforme o modelo congregacional democrático, típico dos batistas e foi inspirada no modelo coreano de Young Cho.

Mas eu fiz a coisa bem democrática, reuni a liderança da igreja, fiz assembleia geral com a igreja, apresentei o projeto, todos entenderam então nós tivemos a maioria da igreja. 90% que votou: “sim, nós queremos essa mudança. 10% da igreja foram os dissidentes, mas numa igreja batista a maioria ganha. Então, a maioria, 90% decidiu que essa seria a melhor proposta(...) (BARBOSA JÚNIOR, 2015, p.30).

Ora, é comum que as transformações, (geralmente na forma de quebra e\ou adoção de paradigmas) no meio religioso sejam justificadas e também legitimadas pela dialética necessária que as manifestações religiosas precisam manter com suas *origens* míticas e sagradas. Ao adotar o modelo de células, o pastor Sílvio aponta para sua origem sagrada, a Igreja Primitiva, período em que os cristãos também tinham o hábito de se reunir nos lares dos fiéis.

Associar a adoção de um novo paradigma organizacional eclesiástico a textos bíblicos constitui uma estratégia de legitimação dessa mudança que se dá ao arrogar que objetivo da transição é manter-se fiel ao carisma original. A regra é: “No começo era assim, estamos mudando para sermos fiéis”. É essa força simbólica que legitima as transformações no seio das comunidades religiosas.

Por volta do ano 2000, a então IBNS possuía cerca de oitenta células e mil trezentos e cinquenta (1350) arrolados. No ano de 2001, ele e outros pastores de São Luís, da Convenção Batista Nacional, viajaram para participar do “Encontro com Deus”, evento promovido pela equipe de César Castellanos, colombiano criador da Visão Celular no Modelo dos 12 em Manaus. Lá, Sílvio e sua esposa tiveram contato com o material e a metodologia de trabalho do chamado G12.

Assim, a igreja adotou o modelo organizacional conhecido como G12, apoiado, segundo o pastor Sílvio, pela maioria das igrejas Batista Nacional à época, tendo sido a então IBNS, a primeira igreja em células do Maranhão e agora, uma das primeiras a adotar o modelo G12 no Nordeste do Brasil. O evento fundante do G12 no Maranhão foi o “I Congresso da Visão Celular no Modelo dos 12”, que aconteceu no “Multicenter SEBRAE”, no ano de 2000, sob a organização da Convenção Batista Nacional, na pessoa do pastor Oséias de Lima. Sílvio relata que a própria Convenção Batista Nacional incentivou o desenvolvimento do G12 no Maranhão:

E o que influenciou a gente entrar no G12? Foi a nossa própria convenção. Na época o presidente da convenção que era o Pr. Oséias Barbosa de Lima foi a Manaus, participou de eventos do G12 e trouxe a proposta e a maioria das igrejas no ano de 2000, batistas nacional, 90% das igrejas entraram na visão do G12. (BARBOSA JÚNIOR, 2015, p. 31).

A 4 de novembro de 2006, o pastor Sílvio recebeu o título de apóstolo por Renê Terra Nova, no ginásio Nilson Nelson, em Brasília. Conforme vimos anteriormente, a CBN não admite o ofício apostólico no seu quadro clerical, fato que levou à oposição de alguns pastores da entidade mediante a presença de um apóstolo entre eles. Para Sílvio a oposição feita ele foi motivada por motivos políticos e pessoais com relação a ele e não francamente doutrinários:

Eu fui ordenado pastor pela CBN. Você para ser pastor na CBN tem que passar por uns requisitos, inclusive entre as denominações é uma das mais difíceis para ser pastor. Então eu cresci ali, desenvolvi três mandatos de presidente na Convenção Batista Nacional. Então eu era e ainda sou um líder respeitado e com credibilidade não só no Estado, mas a nível nacional(...)mas a minha dificuldade começou com a questão do apostolado(...)Eu ainda convivi dentro desse mover apostólico, na Convenção, durante cinco anos, mas depois que eu deixei de ser presidente, começou a haver algumas questões políticas dentro da própria Convenção: ‘ah, agora ele não é mais presidente, vamos mexer nessa questão do apostolado... Que não pode e tal.’. Então quando eu percebi que a questão era política e também de ordem pessoal de algumas pessoas em relação a mim(...) (BARBOSA JÚNIOR, 2015, p. 61).

A partir da saída da CBN, a igreja tem seu nome mudado para Ministério Apostólico Internacional Shalom – MAIS. O apóstolo Sílvio lançou sua candidatura a deputado estadual do Maranhão na campanha eleitoral do ano de 2010, pelo Partido Trabalhista do Brasil (PT do B), com o número 70123. A principal “bandeira” levantada em sua campanha eleitoral foi a defesa da família. No discurso do apóstolo, a base da sociedade é a família e o Maranhão carece de políticas públicas educacionais voltadas para a orientação familiar.

3.6.3 O APÓSTOLO SÍLVIO E A POLÍTICA: UMA AMOSTRA DE UM QUADRO MAIS AMPLO

Conforme vimos, a CBN não aprova a inserção de seu clero na política partidária, por considerar a atividade política como algo mundano, impuro, não obstante incentivassem a prática da oração pelos governantes e o apoio a políticos evangélicos e de boa fama. Posteriormente, a participação política dos evangélicos foi marcada pelo corporativismo. O pastor Dâmocles Vinícius, que era um dos líderes da então IBNS afirma lembrar-se de um período em que o discurso do apóstolo Sílvio Antônio se aproximava dessa visão. A então IBNS apoiou a candidatura de um de seus arrolados ao cargo de vereador da cidade, Jairo Guimarães, Segundo Dâmocles:

O Sílvio também nunca sinalizou que seria candidato a alguma coisa, nunca deixou isso para nós como algo possível, pelo contrário, ele dizia assim: ‘eu prefiro apoiar o Jairo’, é o que ele dizia bem claramente para a gente: ‘vamos apoiar o Jairo!’. Não havia uma ventilação dele como candidato a nada, até porque ele deixava bem claro que ele preferia ser pastor. Depois, quando ele se candidatou a alguma coisa aí, eu achei isso estranho, porque ele uma vez falou isso para a gente, que ele preferia ser pastor e como pastor abençoar o candidato evangélico, “né?” Ele tinha essa questão também que “crente vota em crente”, para poder abençoar a cidade, isso era bem claro também na concepção dele. Mas ele nunca ventilou ser candidato. (BABROSA JÚNIOR, 2015, p. 72)

A fala do pastor Dâmocles evidencia que a candidatura do apóstolo Sílvio representa uma ruptura tanto em relação à tradição batista de não envolver-se diretamente na política partidária, como em relação ao discurso de que “preferia ser pastor”. A fala do apóstolo, por sua vez, não enfatiza essa ruptura, antes reivindica que a participação na política partidária é um direito dele como cidadão e não faz nenhuma referência à coibição que o ministério religioso faça a uma candidatura, antes, ele fala sobre saber “separar as coisas”:

(...) inclusive eu fui candidato a deputado estadual em 2010, “né?”. Por que? É como eu te falei, eu fui sindicalista, “né?”, eu amo a minha terra e eu não estou conformado com a situação política do Maranhão. **E antes de ser apóstolo, eu sou cidadão**, “né?” e as pessoas precisam saber separar essas coisas. E como cidadão eu posso ser político, a constituição me garante esse direito, “né?” e às vezes as pessoas querem nos tirar os direitos que nós temos. (BARBOSA JÚNIOR, 2015, p. 72-73). [grifo nosso]

É nesse ensejo que o apóstolo coopera com o Governo do Justo. Ele vê o GDJ como um projeto educativo que visa promover uma cultura política dentro das igrejas, e ajudar os fieis a formarem uma orientação política:

(...) o objetivo do “governo do justo” é disseminar no meio evangélico uma visão política. Porque não tem! um governo não só de políticos, mas um funcionário público que não se renda à corrupção, que tenha compromisso como cidadão, que seja patriota, que possa se envolver com o social, “né”? Então essa é a missão do “governo do justo”: é ministrar palestras, é conscientizar, é orientar. Então, a gente precisa ter um engajamento, a gente precisa ter um movimento que possa nos representar, nos agregar em torno disso, “né”? Para a gente poder fazer alguma coisa, porque política, você sabe... Você tem que fazer política! (*apud* BARBOSA JÚNIOR, 2017, p. 74).



Figura 3 Flyer da campanha política do apóstolo Sílvio

Sílvio afirma que o que motivou sua entrada na política foi não estar satisfeito com a situação social do Estado do Maranhão. Para ele, o envolvimento dos cristãos com a política é lícito e necessário, pois esta é vista como ferramenta de transformação social. Os evangélicos, segundo ele, não devem se abster das reivindicações e das lutas sociais:

Então eu acredito, eu prego e eu ensino aos nossos jovens que eles devem se envolver sim[com a política]. “Ah, o senhor apoia uma greve?” Se ela for legal eu apoio! Eu fiz greve. Como líder sindical eu liderei greve... Dentro da lei, que ampara! Então aquilo que é legal e que você como cidadão pode lutar, você crente deve fazer, “né”? Agora, eu dizer que a igreja não deve se envolver com política, que a gente deve ficar de fora... Isso aí é ignorância, entendeu? Eu acho que a igreja deve influenciar a sociedade, ela tem que ser sal da Terra e luz do Mundo e sal fora do saleiro, porque dentro não adianta de nada. (BARBOSA JÚNIOR, 2015, p. 73).

É interessante observarmos que a vida política do apóstolo começou antes mesmo de ele se tornar pastor, como presidente do Sindicato da Indústria dos Trabalhadores da Alimentação, do qual foi líder durante cinco anos. O apóstolo relata que a experiência de lutas sindicais o fez compreender a importância de lutar para melhorar a vida das pessoas, referência que levou posteriormente para vida religiosa, conforme ele relata:

Então eu tive que largar [o sindicato] para poder me dedicar a essa igreja em que eu sou apóstolo hoje(...) São experiências que a gente tem e formação que você não consegue se desmembrar e isso fica com você para o resto da vida. Que envolve lutas, conquistas, defender o direito dos trabalhadores. Então a minha vida, mesmo no ministério, sempre foi voltada para isso: a tentar melhorar a condição de vida de pessoas e contribuir com a sociedade pra termos um país melhor, uma cidade melhor(...) Então esse é, na verdade, o nosso real chamado. (BABROSA JÚNIOR, 2015, p. 72).

O apóstolo identifica ainda em sua fala que a causa do não envolvimento da igreja com a política e com as causas sociais é a alienação proporcionada pelo foco das esperanças no celeste porvir. É possível perceber no seu discurso que ele tece uma crítica aos cristãos que preferem se abster do engajamento político-social por concentrarem suas esperanças na promessa de morar no céu. Invariavelmente, esse posicionamento é uma crítica ao posicionamento pentecostal clássico de fuga do mundo e esperança de redenção apenas na *parousia*:

O que aconteceu com a igreja evangélica há muitos anos? “Nós vamos para o céu!”, “Jesus vai voltar!”(..) então se a gasolina aumenta... “Ah, vamos dar graças a Deus, porque a gente vai para o céu mesmo...” (...) se acontece um problema de corrupção no governo... “Não, deixa esse governo aí mesmo, não vamos nos envolver porque o nosso governo não é esse...”. Então, o crente foi bitolado a só olhar para o céu. (BARBOSA JÚNIOR, 2015, p. 73).

O apóstolo Sílvio enquadra-se dentro das crenças pós-milenistas da NRA, compartilhando a mesma visão de Reino de Deus ligada à transformação social:

O céu é uma realidade? É! Mas eu preciso implantar o Reino de Deus também na Terra. E o Reino de Deus também é paz, é justiça, é amor... Então, o que aconteceu com a igreja esses anos todos, em muitas delas, foi ter essa visão bitolada. Enquanto eu estiver na Terra eu lutarei pela Terra! Então essa é a minha posição. (BARBOSA JÚNIOR, 2015, p. 73).

De igual maneira, suas posturas políticas revelam que o mesmo permanece no esteio conservador da maioria dos evangélicos no Brasil, compondo também o perfil de político do Governo do Justo, conforme já foi discutido. Sílvio mostrou-se contrário à aprovação do projeto de lei PL 122, que visava criminalizar a homofobia, isto é, tornar crime passível de condenação jurídica qualquer discurso vexatório proferido contra pessoas de orientação homoafetiva. Segundo Sílvio, a PL 122 é um projeto que violava os direitos dos evangélicos de ensinar que as relações homoafetivas constituem pecado contra Deus. Em suas palavras:

Já existem leis que protegem o cidadão contra agressão, violência... Por que ter uma lei especial para homossexuais?(...) a bíblia prega contra o homossexualismo,

tão quanto o adultério, a prostituição, a fornicação, tudo englobado, certo? Agora o que não dá é para os grupos homossexuais quererem que a igreja evangélica seja forçada a aceitar as práticas deles. Então isso vai de encontro aos princípios bíblicos. Então eu acho que a luta deles tem que ser lá fora. Eu não sou contra os homossexuais! Se você quiser ser homossexual é problema seu! Entendeu?(...) Agora querer trazer a prática homossexual para dentro da igreja... Aí não dá! Aí isso eu vou defender! Eu vou defender! Entendeu? Defender a igreja evangélica nesse sentido! Porque essa PL 122 é para colocar mordaza na gente! É para me proibir de subir no púlpito e dizer que homossexualismo é pecado (BABROSA JÚNIOR, 2015, p. 71).

Conforme expomos anteriormente as pretensões da Nova Reforma Apostólica e do Governo do Justo, dentro do escopo ideológico da Teologia do Domínio vão além da simples intenção de promover a orientação política de seus fiéis, antes, pretendem reestabelecer a igreja como matriz reguladora das instituições sociais, estabelecendo um governo divino representado pelos apóstolos.

Mas o apóstolo Sílvio parece desconhecer essas pretensões, ou no mínimo discorda de parte delas. A visão do apóstolo parece estar entre a perspectiva batista de total separação entre Igreja e Estado, mas em outros momentos ele expressa o desejo de que o Brasil se torne um país evangélico. Essas duas afirmações não são necessariamente contraditórias se levarmos em conta que por “país evangélico”, o apóstolo esteja inferindo que a religião evangélica seja hegemônica no país, entretanto,

Então, eu acredito no seguinte: a igreja tem que caminhar separada do Estado? Tem!(...) Eu creio que a igreja não pode depender do Estado. Nunca! E nem o Estado ajudar a igreja, ‘né?’ (...)E se alguém perguntar sociologicamente, se os evangélicos, ou na minha visão, a gente intenção que o Brasil se torne um país evangélico: sim! (BARBOSA JÚNIOR, 2015, p. 74).

Entretanto, as filiações as quais o apóstolo se articula, como o GDJ, a Teologia do Domínio dão pistas de que a intenção real é que os evangélicos assumam todos ou a maioria dos postos de poder da nação. Quando essa pretensão excede o campo do religioso e se torna um projeto de intervenção política, aí sim podemos afirmar que tal postura é estritamente antidemocrática.

Conforme dissemos antes, o fiel faz uso do saber religioso para interpretar a realidade circundante. Quando o paradigma religioso sofre uma mudança, a maneira como é encarada a esfera civil e a política também se modifica. A trajetória histórica de Sílvio, em suas relações ministeriais e políticas, é marcada por contradições, as quais são permeadas por sentidos religiosos.

Sílvio, apesar de ter vivenciado um contexto de luta por melhores condições aos que estão em condição desfavorável, parece enxergar da mesma forma quando essa luta contraria um imaginário religioso hegemônico, a saber, de que conceder direitos a pessoas de orientação homoafetiva é uma afronta aos direitos dos evangélicos.

Apesar de sua fala evidenciar o interesse em melhorar as condições sociais do Estado, no sentido de diminuir as desigualdades e lutar pelos direitos dos trabalhadores, Sílvio afilia-se ao projeto GDJ de orientação conservadora, ligado a pautas moralistas e autoritárias. Talvez a trajetória de Sílvio e a do MAIS, que por vezes se confundem possa ilustrar o atual campo evangélico brasileiro, híbrido, contraditório e majoritariamente antidemocrático.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Das condições de crença na atual fase da Modernidade.

Empenhamos nossas energias em demonstrar que a Nova Reforma Apostólica reflete características da atual fase da Modernidade. Argumentamos que a razão moderna nunca representou a crise do sentimento religioso, mas o olhar crítico sobre sistemas religiosos, sobre “absolutos” transcendentais, e a possibilidade de se questioná-los; e mais do que isso, a possibilidade de se transitar entre eles. Em outras palavras, a razão nunca procurou substituir a fé, mas questioná-la.

Como evidencia disso, vemos a transição da hegemonia de uma escatologia transcendente, onde o homem era não mais que um agente passivo diante da concretização de um plano divino, para um futurismo secularizado marcado pela crença no progresso que culminará com uma sociedade pacífica e justa. A Teologia do Domínio, nesse contexto, apresenta-se como uma teologia para um paradigma moderno, ou ainda, para o indivíduo submetido às condições de crença da Modernidade.

Na Teologia do Domínio este projeto desencantado, futurista, de crença no progresso, autonomização do homem e protagonismo do mesmo é transformado na vontade de Deus; a religião continua relegada ao plano do privado e do individual e é lá que ela deve estar. Aqueles que advogam que a reconfiguração do campo religioso é representada pelo declínio massivo da religião institucional (fortemente dogmática e que

impõe identidades rígidas) talvez não estejam atentos para o crescimento explosivo de movimentos como a Nova Reforma Apostólica.

Se a modernidade representou trazer o além pro aquém, a metafísica para dentro do processo histórico, isso significa também que o foco sai das coisas espirituais para a Sociedade. Não significa, portanto que se deixa de desejar realizar o plano de Deus, antes que este agora se realiza dentro da história, no humano e no social. Na atual fase na Modernidade observamos mais uma redução da escala: o foco sai do social, do humano como gênero, na sociedade e se põe no particular, no privado, no indivíduo.

O que vemos é o homem assumir cada vez mais o protagonismo da História, mas, ao invés de dizer “não precisamos de Deus”, ele diz “a vontade de Deus é que ajamos aqui e agora”. Se antes o homem era um agente passivo, esperando temente o desfecho da História no Juízo Final e o fim do mundo, a Teologia do Domínio vem trazer outra verdade, a saber, a de que é Deus que deseja que o ser humano assuma o protagonismo e domine a natureza e construa o progresso, a sociedade justa e pacífica aqui e agora.

A Nova Reforma Apostólica afirma que a sociedade justa e pacífica será alcançada quando o homem justo, isto é, aquele que se submete aos valores cristãos, assumir o domínio dos sete montes, isto é, os polos de maior influência no espaço público. O protagonismo continua sendo do elemento humano, mas não de todos os seres-humanos e sim somente daqueles que fazem parte do grupo seletivo escolhido por Deus para fazer isso, a saber, a igreja sob o governo apostólico e profético.

Ao invés de um reencantamento, isto nos soa mais como uma adaptação de um discurso religioso diante do quadro imposto pela secularização. Em outras palavras, uma estratégia da religião para diante das demandas simbólicas deste indivíduo moderno. O homem moderno, reiteramos, não deseja aguardar passivamente o desfecho da história, ele é um homem do progresso e, sobretudo, um protagonista. O homem moderno não é um refém do tempo, mas um agente ativo dentro dele e mais que isso, ele o controla.

Conforme discutimos ao longo do trabalho, a dicotomia entre pré-milenismo e pós-milenismo engendrou posturas políticas distintas, controversas e contraditórias no comportamento político dos fieis. Esta contradição que continua presente no

protestantismo (detendo, no Brasil particularmente, um dos lados a hegemonia) também reflete a contradição inerente à própria modernidade, evidenciando que pelo menos o protestantismo no Brasil continua como uma religião que reflete a modernidade em seu sentido mais forte, a saber, a contradição entre imanência e transcendência.

Poderíamos resumir essa parte de nossa argumentação da seguinte maneira: o caráter contraditório e controverso do atual campo religioso brasileiro, especialmente o fato de irromperem simultaneamente modos completamente distintos de crença, reflete o caráter paradoxal da Modernidade, a oscilação entre posições imanentistas e transcendentalistas (na linguagem do Taylor). Penso que os estudos de Kepel sobre novas formas de crença, e as concepções de Modernidade em Taylor (Modernidade como contradição e oscilação) e em Koselleck (progresso como imanentização das expectativas escatológicas cristãs) podem nos ajudar na tarefa de realizar dois contrapontos:

À ideia de que esteja havendo um reflorescimento, ou retorno de explicações mágicas (reencantamento), uma vez que essas nunca deixaram de existir.

À ideia de que esteja havendo o declínio das religiões de forte caráter institucional em face da hegemonização de “religiões pós-modernas” (fraca institucionalidade, sensibilidade mágica, etc), uma vez que irrompem movimentos de ambos os tipos.

A Nova Reforma Apostólica, permanências e rupturas, influência no espaço público e o campo evangélico brasileiro.

A NRA desenvolveu-se nos Estados Unidos, seu começo está relacionado às experiências e interpretações de Charles Peter Wagner acerca do conceito de Reino de Deus e do papel da igreja na sociedade. Mas Wagner também é um personagem histórico, sua trajetória reflete, por um lado, noções mais antigas da religiosidade norte-americana marcada historicamente pelo fundamentalismo e conservadorismo.

Este fundamentalismo, posteriormente marcado pela ênfase evangelical missionária corporificou-se em uma tendência ao conformismo e desinteresse pelas questões sociais, uma vez que o Reino de Deus, de paz e justiça, só seria possível no outro mundo. Também houve momentos em que foi possível se enxergar no meio

evangélico o desejo de transformações sociais, entretanto, a ideia de que a mesma era um problema espiritual e moral (e não social) manteve a maior parte dos protestantes dentro de uma postura de não intervenção direta no poder, sobretudo na política, vista como esfera profana.

Por outro lado, as vivências de Wagner no campo missionário Latino-americano evidenciam a influência de perspectivas originalmente situadas no contexto de reivindicação da tutela do protestantismo na América Latina, pelos próprios latino-americanos. Conforme vimos, esse momento é marcado pelo desenvolvimento de uma concepção de Evangelho que deseja contemplar o ser humano de maneira integral e que, portanto, enxerga que o Reino de Deus deve ser vivido aqui e agora, trazendo a responsabilidade pela transformação social para o ser-humano e mais ainda para o cristão.

A Nova Reforma Apostólica no Brasil, por sua vez, surge em um momento em que o paradigma neopentecostal se desenvolve, institucionaliza-se e fortalece-se ainda mais. O neopentecostalismo, marcado pela escatologia pós-milenista, trás o foco das preocupações religiosas e da própria vida para o “aqui e agora”, porém, como herdeira do paradigma pentecostal clássico, não há no neopentecostalismo a ideia de transformação estrutural da sociedade, antes, tão somente, a velha ideia de que as mazelas sociais são resultados da “idolatria” (seja do catolicismo ou de religiões afro-brasileiras) e da “impureza moral”.

Destarte, ainda no neopentecostalismo a preocupação é com a evangelização pessoal, e no campo da política, tão somente com a defesa de valores morais tidos como evangélicos e com a defesa de direitos da comunidade evangélica. Nesse contexto, podemos ver que a Nova Reforma Apostólica herdou dos movimentos ligados ao Evangelho Social, a ideia de que é preciso transformar o mundo, eliminar a pobreza, sendo isto “buscar o reino de Deus e sua justiça”.

Por outro lado, a maneira como se pretende fazer isso na NRA delinea um projeto de dominação política, uma cristianização “pelo alto” da sociedade, isto é, a ideia de que os evangélicos devem assumir os postos de controle e influência social (doutrina dos sete montes de influência). Essa característica a NRA herdou do campo

protestante norte-americano onde a Teologia do Domínio mostrou-se consolidada desde a década de 1970.

Além disso, a NRA herdou também a ideia substancializada nas representações acerca da batalha espiritual. Nesse sentido, o domínio que a igreja deve estabelecer se dá através de estratégias de dominação social, cultural e política, mas, por outro, é necessário também que seja vencida uma guerra seja vencida no mundo espiritual, isto é, que os apóstolos e profetas, junto com o povo de Deus derrotem os “principados e potestades” que governam o mundo (as esferas sociais).

Esse caráter místico é a herança de um contexto neopentecostal, que não pode deixar de ver as mazelas do mundo como reflexo da ação diabólica, seja essa ação direta gerando pobreza, idolatria, etc, seja indireta através de sua influência natural nos homens que não têm Deus, tornando-os corruptos e despreocupados com o Reino de Deus. Estes, uma vez assumindo postos de poder assolam o país afundam-no em pobreza e corrupção.

O atual momento do campo religioso brasileiro é marcado por um aumento progressivo e acelerado dos evangélicos. Acreditamos, portanto, que diferente de um período em que os evangélicos brasileiros era uma minoria procurando acomodar-se e ganhar visibilidade na sociedade; atualmente, com ampla visibilidade e já possuindo uma presença consolidada cultural e socialmente, novas ambições tornam-se possíveis. Esse é o contexto propício para o florescimento de um projeto de dominação como o da NRA.

Tentamos mostrar ao longo do trabalho que os discursos da Nova Reforma Apostólica têm contribuído para a transformação do etos político evangélico no Brasil. Por um lado, podemos ver que, em termos de participação política, este grupo reforça o caráter corporativista da participação evangélica na política e trás inovações como a ideia da cristianização das ordens sociais. No campo ético, por outro lado, os apóstólicos permanecem no esteio moralista fundamentalista, com pautas pretensiosamente “pró-família” e “pró-vida”, contrárias à legalização da união homoafetiva, etc., mantendo uma postura mais próxima ao espectro conservador da política partidária.

Além do aspecto inovador da dominação total do poder e da coisa pública, ao chegar ao Brasil e ser abraçada pelas igrejas no Modelo dos 12, a NRA herdou deste movimento as estratégias para a “conquista das almas”, isto é, a evangelização no nível pessoal da conversão com as células, retiros espirituais com forte carga mística, etc.

Os apostólicos advogam que pessoas “com a mentalidade do Reino” devem assumir os principais postos de poder e encaminhar, conduzir a coisa pública dentro de uma ética abertamente cristã, apesar disso, alegam não desejarem uma teocracia, contudo, o conceito de teocracia que eles apresentam parece-nos insípido. Afirmam que são favoráveis à liberdade religiosa, à democracia, uma pretensa democracia, onde, curiosamente os valores de apenas uma religião devem ser os pilares morais de toda a sociedade.

A ideia de democracia na NRA é aquela em que se a maioria decide, a minoria deve submeter-se. Alegam que não é lícito perseguir e prender indivíduos com crenças distintas, mas cristianizar a sociedade em todas as esferas sociais como a educação, mídia, família, etc., não seria perseguir e cercear a liberdade de crença dos outros?

Além disso, eles se articulam através de diversas estratégias e dispositivos sociais objetivando preencher completamente os locais de poder, sobretudo a política, com evangélicos que defendam os interesses e valores deste grupo. Que tipo de democracia é real ou que tipo de estado é verdadeiramente laico quando não há representatividade plural no poder público?

Atualmente no Brasil a crise da representatividade é latente devido à corrupção e à baixa (as vezes nula) representação de diversas camadas sociais. O Projeto Governo do Justo visa eleger o maior número de parlamentares evangélicos possível, anulando o lugar de representação de outras expressões religiosas e colocando no poder, se possível, exclusivamente evangélicos. Isso definitivamente se parece menos com uma democracia do que uma teocracia!

Outro aspecto em que a NRA rompe (na verdade ao intensificar) com o atual campo evangélico brasileiro, em termo de representações, é acerca da noção de prosperidade. A Teologia da Prosperidade, marca dos neopentecostais que se desenvolveram no Brasil principalmente a partir da década de 1980, não tinha como

objetivo a transformação estrutural da sociedade, antes, a prosperidade era vista numa perspectiva pessoal: o indivíduo permanece assíduo com donativos, e o divino permanece assíduo com recursos materiais.

Essa ausência de preocupação com uma prosperidade coletiva, ou social pode ser explicada devido à herança pentecostal cujo foco era o mundo vindouro. Entendemos então, que a Teologia da Prosperidade (individual) representa um momento de transição dentro do paradigma Pentecostal, do eixo pré-milenista para o pós-milenista.

Ao nosso ver, a NRA marca uma nova fase no processo de transição do foco da vida vindoura para esta, aqui e agora. Este processo começa com o total desprezo pelo foco neste mundo (pentecostalismo), passa à preocupação com esta vida, mas dentro de uma perspectiva individual, pessoal, com os fieis desejando bens materiais, felicidade para si nesta vida (neopentecostalismo). E mais recentemente, à medida que a população evangélica cresce vertiginosamente (bem como sua representatividade política), novos horizontes podem ser ambicionados.

Nossa hipótese é que o tal contexto torna propícia uma nova fase nessa transição, marcada pela concepção de uma prosperidade coletiva, mais do que individual (como é entendida a Teologia da Prosperidade originalmente entre os Neopentecostais). O foco da prosperidade na NRA é a própria sociedade e não só a prosperidade, mas a tomada do controle total da mesma.

É cedo para se falar em um novo paradigma, para estabelecer nomenclaturas (pós-neopentecostalismo?). Por hora basta afirmarmos que a NRA parece evidenciar uma intensificação do processo de neopentecostalização do campo evangélico brasileiro, isto é, os cristãos cada vez mais interessados neste mundo e, agora, não mais somente em prosperarem em suas vidas pessoais, mas dominarem o mundo civil. Esse é novo sentido da conquista: deixa de ser (como no G12/M12) de almas, indivíduos e passa a ser de cidades, Estados e Nações.

Destarte, a NRA pode ser lida como um movimento messiânico, que aguarda que a hegemonia do paradigma apostólico e profético se consolide no mundo evangélico, para que eles, por um lado combatam os espíritos que dominam territórios

(elemento místico) tomem o domínio de todas as esferas sociais, e por outro, assumam os postos de poder, de influência no espaço público.

Os apostólicos continuam em sua saga antidemocrática de dominação, mantendo as mesmas posturas conservadoras e fundamentalistas, dentro de uma pragmática que se acomoda ao sistema capitalista. É cedo para prever até que ponto essa estratégia vai funcionar. Em tempos de crise política, entretanto, mais ainda os historiadores devem cumprir seu dever ético de lembrar à sociedade aquilo que ela não pode esquecer.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, Santo. A Cidade de Deus. Tradução de J. Dias Pereira. 4ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 2011.

ALTMANN, Walter. Lutero e Libertação. São Paulo: Editora Ática, 1994.

AMARAL, Leila. “DEUS É POP: A radicalidade do trânsito religioso na cultura popular de consumo”. In: SIEPIERSKY, Paulo D.; GIL, Benedito M. (orgs.); Religião no Brasil: enfoques dinâmicas e abordagens. São Paulo: Paulinas, 2003. (Coleção estudos da ABHR).

ANDERSON, Perry. As origens da pós-modernidade. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

ANDRADE, Eliana Santos. “Na Igreja, nas Casas e nas Ruas”: Estratégias de expansão e Participação Protestantes na Visão Celular no Governo dos 12, 1998-2003. Feira de Santana, 2008.

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. Religião e Modernidade em Habermas. São Paulo: Loyola, 1996.

ARÓSTEGUI, Julio. A pesquisa histórica: teoria e método. Tradução de Andréa Dore. Bauru, SP: Edusc, 2006. 592 pg. (Coleção História).

BAGGIO, Sandro. A Revolução na Música Gospel. São Paulo: Êxodus, 1997.

BARBOSA JÚNIOR, Antônio de Oliveira. Evangélicos, cultura e poder: a trajetória do MAIS em São Luís do Maranhão (1980-2013) (monografia), São Luís: UFMA, 2015.

BAPTISTA, Saulo. “Pentecostalismo e cultura política brasileira”. In: “Todas as águas vão para o mar”. Poder, cultura e devoção nas religiões. São Luís: EDUFMA, 2013.

BAUMAN, Zygmunt. Modernidade e Ambivalência. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. Modernidade Líquida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. Mal-estar na pós-modernidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

BENTIVOGLIO, Julio. História e Hermenêutica: a compreensão como um fundamento do método histórico – percursos em Droysen, Dilthey, Langlois e Seignobos. Osis. V.7, n. 9, p. 67-79, jul – dez, 2007.

BÍBLIA. Português. Bíblia de Estudo do Evangelista. Tradução de João Ferreira de Almeida. Versão Revista e Corrigida. São Paulo: King’s Cross, 2009.

BLOCH, Marc. Apologia da História ou o ofício de historiador. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas simbólicas. 5 ed. São Paulo: Perspectiva, 2004. (Coleção estudos).

_____. O Poder Simbólico. 9ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

_____. A Produção da Crença: Contribuição para uma economia dos bens simbólicos. São Paulo: Zouk, 2002.

CALDAS, Pedro Spinola. A atualidade de Johann Gustav Droysen: uma pequena história de seu esquecimento e de suas interpretações. *Locus: revista de história*, Juiz de Fora, v. 12, n. 1, p.95-111, 2006.

_____. Que significa pensar historicamente: uma interpretação da teoria da história de Johann Gustav Droysen. Tese de doutorado. PUC-RJ, CCS, Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura, 2004.

_____. O limite do historicismo: Johann Gustav Droysen e a importância do conceito de Bildung na consciência histórica alemã do século XIX. *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 29, 2006, p. 139-160.

_____. 'A ética é a verdadeira filosofia da história?': Bildung e Hermenêutica em Droysen. In: OLIVEIRA, C.; MOLLO, H.; BUARQUE, V. (orgs.). *Caderno de resumos & Anais do 5o. Seminário Nacional de História da Historiografia: biografia & história intelectual*. Ouro Preto: EdUFOP, 2011.

_____. Uma dificuldade no caminho do historicismo: uma leitura de Droysen com filtro marxista. In: ARAUJO, V. L. de; VARELLA, F.; MOLLO, H. M.; MATA, S. R. da (orgs.). *A dinâmica do historicismo: revisitando a historiografia moderna*. Belo Horizonte: Argumentum, 2008, p. 107-124.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. *Kardecismo e Umbanda*. 176 págs. Livraria Pioneira Editôra: São Paulo, 1961.

CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro. *REVISTA USP*, São Paulo, n.67, p. 100-115, setembro/novembro 2005.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Secularização e reencantamento: a emergência dos novos movimentos religiosos. *BIB*, São Paulo, n. 56, p. 55-69, 2003.

CARREIRO, Gamaliel da Silva. *Evangélicos Urbanos: rememorando e reinterpretando a presença evangélica no Brasil*. In: SANTOS, Lyndon de Araújo (Orgs.) et AL. *Religiões e Religiões e Religiosidades no Maranhão*. São Luis: EDUFMA, 2011.

CHAVES, Rony. *Apuntes sobre el Ministerio Apostólico Avance Misionero Munadial Producciones*, 2003.

CUNHA, Magali do Nascimento. *A explosão gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil*. Rio de Janeiro: MAUAD X: Instituto Mysterium, 2007.

DECKMAN, Melissa Marie. *School Board Battles. The Christian Rights in local politics*. Washington, D.C.: Georgetown University Press. 2004.

DEL PRIORE, Mary e VENANCIO, Renato. *Uma Breve Historia do Brasil*. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2010.

- DIAS, Caroline Luz e Silva. Os neopentecostais em Feira de Santana: “Da visão celular no Modelo dos 12 ao Mover Celular do Fruto Fiel”. Feira de Santana, BA: Pós-Graduação em História, 2009. Dissertação de Mestrado.
- DOMINGUES, Ivan. Epistemologia das ciências humanas (Tomo I: Positivismo e hermenêutica: Durkheim e Weber). São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- DOMINGUEZ, César Castellanos. *Sonha e ganharás o Mundo*. São Paulo: Editora G12, 2006.
- DORNELES, Vanderlei. *Transe místico: o fator de aproximação entre culto primitivo, pós-modernismo e pentecostalismo*. 1ª edição. Engenheiro Coelho: Unaspres, 2002.
- DROYSEN, Johann Gustav. *Historik*. Org. Peter Leyh. Stuttgart, Bad-Canstatt: Fromann-Holzboog, 1977.
- ECKHARDT, John. *Moving in the Apostolic: How to Bring the Kingdom of Heaven to Earth*. Renew Books: Ventura, CA, 1999.
- FEATHERSTONE, Mike. *O desmanche da cultura. Globalização, pós-modernismo e identidade*. São Paulo: Studio Nobel, 1995.
- FEBVRE, Lucien. *Martinho Lutero: Um Destino*. 1ª Ed. Em Português. Trad. Maria Elizabeth Cabral. Livraria Bertrand. 1976
- FISCHER, Joachim. *Martinho Lutero: Obras Seleccionadas*. Trad. Ilson Kayser. São Leopoldo: Sinodal, 1995
- FINNEY, Charles Grandison. *Teologia Sistemática*. Trad. Lucy Iamakami, Luís Aron de Macedo e Degmar Ribas Júnior. Rio de Janeiro: CPAD, 2001.
- FREITAG, Barbara. *A teoria crítica: ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- FRESTON, Paul. *Protestantismo e Democracia no Brasil*. Lusotopie 1999, São Carlos, p. 329-340, Dezembro, 1997.
- GADAMER, H-G. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.
- GAUCHET, M. *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*. New Jersey: Princeton University Press, 1997.
- GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 1991.
- GINZBURG, Carlo. *Relações de força. História, retórica, prova*. Trad. Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- _____. *Mitos, emblemas, sinais: Morfologia e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GRANDESSO, Marilene. *Sobre a reconstrução do significado*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2000.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Tradução Tomás Tadeu da Silva,. Guacira Lopes Louro. 11. ed. , 1. reimp. – Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HERVIEU-LÉGER, Daniele. O peregrino e o convertido: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

HOBBSAWM, Eric. Era dos Extremos: o breve século XX (1914-1991). 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOLMES, Steven A. Jesse Helms dies at 86; Conservative Force in the Senate. Disponível em <http://www.nytimes.com/2008/07/05/us/politics/00helms.html>, 2008. Acesso em: 21/06/2017.

HÖPFL, Harro. Lutero e Calvino: Sobre a Autoridade Secular. Trad. Hélio de Marco Leite de Barros & Carlos Eduardo Silveira Matos. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HUFF, Júnior. “Igrejas luteranas no Brasil”. In: In: SILVA, Elizete; SANTOS, Lyndon de Araujo; ALMEIDA, Vasni de. (orgs.). “Fiel é a palavra”. Leituras históricas os evangélicos protestantes no Brasil. Feira de Santana: UFES Editora, 2011.

JAHNKE, Hans-Richard. O conceito da compreensão na sociologia de Max Weber. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011.

KEPEL, Gilles. A Revanche de Deus. Trad. J.E. Smith Caldas. São Paulo: Siciliano, 1991.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto Saraiva. O elemento existencial da hermenêutica de Gadamer. Sapere aude, Belo Horizonte, v. 6, n. 12, p. 444 – 455, Jul./Dez. 2015. ISSN: 2177-6342

_____, Roberto Saraiva. A realidade absoluta das vivências. Filosofia Ciência & Vida, São Paulo, ANO VII, n. 88, p. 55 – 62, Novembro 2013. ISSN: 1809-9238

KOSELLECK, Reinhart. Estratos do Tempo. Trad. Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto, 2010.

_____. Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

KUYPER, Abraham. Calvinismo. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

LADD, George Eldon. The Gospel of The Kingdom: scriptural studies in the kingdom of God. London: The Paternoster Press, 1959.

LE GOFF, Jacques. Prefácio. In: Apologia da História ou o ofício de historiador. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

LIPOVETSKY, Gilles. A Era do Vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo. Barueri: Manole, 2005.

LOPES, Augustus Nicodemus. Apóstolos: a verdade bíblica sobre o apostolado. São José dos Campos: Editora Fiel, 2014.

LUTERO, Martinho. Lutero à câmara de Danzig: Winttemberg, 5 de Maio de 1525 In: Martinho Lutero Obras Seleccionadas. 1525. Trad. Ilson Kayser. São Leopoldo: Sinodal, 1995. p.130.

MANOEL, Ivan Ap.; FREITAS, Nainora Maria Barbosa de. (orgs.). História das religiões: desafios, problemas e avanços teóricos, metodológicos e historiográficos. São Paulo: Paulinas, 2006. (Coleção estudos da ABHR).

MARIANO, Ricardo. Neopentecostais, sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

MARTELLI, Stefano. A religião na sociedade pós-moderna. São Paulo: Paulinas, 1995.

MERRICKS, William S. Edward Irving: The forgotten Giant. East Peoria, III.: Scribe's Chamber Publications, 1983.

MELCHIOR, Marcelo do Nascimento. A Religião pós-moderna em Zygmunt Bauman. Anais do XI Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões (2009, Goiânia,GO). Sociabilidades religiosas: mitos, ritos e identidade. [on-line] Disponível em: (<http://www.abhr.org.br/>). Associação Brasileira de Historia das religiões – Goiânia: Editora da UCG, 2009. ISBN 978-85-7103-564-5, acesso em 06-07-2016

MELO, Alice. No ritmo de Jesus. Revista de História da Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, nº 87, p. 15 – 19, Dezembro, 2012.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. REVISTA USP, São Paulo, n. 67, p. 48-67, set/dez, 2005.

MENDONÇA, Joêzer de Souza. Canção Gospel: interações entre religião, música e cultura pós-moderna. Acta científica – Ciências Humanas. V. 2, 2007.

MONTERO, Paula. “Religiões e dilemas da sociedade brasileira”. In: MICELI, Sergio (Org.) O que ler na ciência social brasileira. Vol. 1 (antropologia). São Paulo: Ed. Sumaré; Brasília: ANPOCS/CAPES, 1999, p. 327-367.

MOTA, Elba Fernanda Marques. Representações de si e prática da escrita na religião: a produção de Estevam Ângelo de Souza na Assembléia de Deus no Maranhão (1957 – 1996). 2013. 155 f.. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2013.

OTO, Rudolf. O Sagrado. Petrópolis: Vozes, 2007.

PASSOS, João Décio. Pentecostais: origens e começo. São Paulo: Paulinas, 2005.

PIERUCCI, Antônio Flávio. O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber, São Paulo: Editora 34, 2005.

_____. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. Revista Brasileira de Ciências Sociais. V.7, N.37. Jun, 1998.

PORTELLA, Rodrigo. A religião na sociedade secularizada: Urdindo as tramas de um debate. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 11, n. 1 e 2, p. 33 – 53, 2008.

REILY, Duncan A. *História documental do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Aste, 1984.

_____. A. *História documental do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Aste, 1993.

RIBEIRO, Lucas Andrade. *Cidade de Deus e Reino de Deus: um diálogo entre Agostinho e Lutero*. *Convenit Internacional* 14, jun-abr, 2014.

ROMEIRO, Paulo. *Evangélicos em Crise: Decadência doutrinária na igreja brasileira*. 4ª edição. São Paulo: Mundo Cristão, 1999.

_____. *Super Crentes: O Evangelho segundo Kenneth Hagin, Valnice Milhomens e os profetas da prosperidade*. 2ª edição. Rev. São Paulo: Mundo Cristão, 2007.

ROUANET, Sergio Paulo. *As Razões do Iluminismo*. 1ª ed. 8ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Mal-estar na Modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

RÜSEN, Jorn. *Teoria da História: fundamentos da ciência histórica*. Trad. Estêvão de Resende Martins. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

SAMMER, Renata. Causa diz-se em quatro sentidos: sobre a hermenêutica droyseana e a teoria da causalidade aristotélica. *Hist. Historiografia*, Ouro Preto, n. 13, p. 172-187, Dezembro, 2013.

SANTOS, Lyndon de Araújo. *As outras faces do sagrado: protestantismo e cultura na primeira república brasileira*. São Luis: EDUFMA; São Paulo: Ed. ABHR, 2006. 326 p.

_____. “O gospel, a prosperidade e o poder: uma análise da presença da religião evangélica no espaço público maranhense (1960-2010)”. In: SANTOS, Lyndon de Araújo (Orgs.) et AL. *Religiões e Religiões e Religiosidades no Maranhão*. São Luis: EDUFMA, 2011.

_____. O protestantismo no advento da República no Brasil: discursos, estratégias e conflitos. *Revista Brasileiro de História das Religiões*. ANPUH, Ano III, n. 8, p. 103-120, set, 2010 [ISSN 1983-2850].

SARAMAGO, José. *Cadernos de Lanzarote*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Petrópolis: Vozes, 2003.

SEAWRIGHT, Leandro Alonso. *Poder e Experiência Religiosa: Uma História de um Cisma Pentecostal na Convenção Batista Brasileira na Década de 1960*. São Bernardo do Campo, 2008. Dissertação de mestrado. Universidade Metodista de São Paulo.

SELL, Carlos Eduardo; BRÛSEKE, Franz Josef. *Mística e sociedade*. Itajaí: Univali, São Paulo: Paulinas, 2006.

SILVA, Elizete da. “Os batistas no Brasil”. In: SILVA, Elizete; SANTOS, Lyndon de Araujo; ALMEIDA, Vasni de. (orgs.). “Fiel é a palavra”. *Leituras históricas os evangélicos protestantes no Brasil*. Feira de Santana: UFES Editora, 2011.

_____. *Protestantismo ecumênico e realidade brasileira: evangélicos progressistas em Feira de Santana*. Feira de Santana: UEFS Editora, 2010.

SILVA, João Marcos da. *As feias (e os feios) que me desculpem, mas beleza é fundamental: o uso contemporâneo da imagem e sua influência na mudança dos paradigmas estéticos utilizados na música gospel no Brasil*. São Bernardo do Campo, 2010. Dissertação de Mestrado.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. *Dicionário de conceitos históricos*. 3ª edição. São Paulo: Contexto, 2010.

SOUSA, Bertone de Oliveira. *A teologia da prosperidade e redefinição do protestantismo brasileiro: uma abordagem à luz da análise do discurso*. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano IV, N. 11, Setembro de 2011.

SOUZA, Etiane Caloy Bovkalovski de; MAGALHAES, Marionilde Dias Brepohl de. *Os pentecostais: entre a fé e a política*. *Rev. bras. Hist.* [online]. 2002, vol.22, n.43, pp. 85-105. ISSN 1806-9347

STAHLHOEFER, Alexander de Bona. “Política” em Lutero: uma análise a partir da Doutrina dos Dois Regimentos. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano II, n. 5, p. 241 – 258, set. 2009 - ISSN 1983-2850

STARK, Rodney & BAINBRIDGE, William Sims. *The future of religion: secularization, revival and cult formation*. Berkley: University of California Press, 1985.

STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*. Porto Alegre: EdPUCRS, 2004.

STORNI, Maria Otília Telles; SENA, José Roberto Feitosa de. *Poder carismático feminino e a profecia de um novo mundo: inspirações messiânico-milenaristas na revolta dos Muckers, São Leopoldo/ RS*. *Mal-Estar e Sociedade*, Barbacena, n. 8, p. 167 – 189, Janeiro – Junho, 2012.

TAYLOR, Charles. *Uma Era Secular*. Trad. Nélio Schneider e Luzia Araújo. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

TOGNINI, Enéas – *História dos batistas nacionais*. 2ª ed. 1993, Convenção Batista Nacional, Brasília – D. F.

TRABUCO, Zózimo Antônio Passos. “À direita de Deus, à esquerda do povo”: *Protestantismos, esquerdas e minorias em tempos de ditadura e democracia (1974-1994)*. (tese de doutorado). Rio de Janeiro: UFRJ, 2015.

TRAGTENBERG, Maurício. *Burocracia e Ideologia*. São Paulo: Ática, 1974

WEBER, Max. A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo. Tradução de Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2001.

_____. Ensaio de sociologia. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.