

# **AZUSA – REVISTA DE ESTUDOS PENTECOSTAIS**

**Volume VII - Número 1  
Janeiro de 2016**

**Revista Semestral da Faculdade Refidim**

**Joinville**

**ISSN - 2178-7441**

**Azusa – Revista de Estudos Pentecostais**  
**Volume VII – Número 1**  
**Jan./Jun. 2016**

Azusa – Revista de Estudos Pentecostais. - v. VII, n. 1  
(jan./jun. 2016) - Joinville: REFIDIM, 2016.

Semestral.

198 p.

Editor: Claiton Ivan Pommerening

ISSN: 2178-7441

I. Pommerening, Claiton Ivan. II. Título.

**Editor:**

Prof. Dr. Claiton Ivan Pommerening (Faculdade Refidim, Joinville/ SC)

**Editor Executivo:**

Prof. Me. Fernando Albano (Faculdade Refidim, Joinville/SC)

**Conselho Editorial:**

Prof. Dr. Claiton Ivan Pommerening (Faculdade Refidim, Joinville/ SC)

Prof. Dr. David Mesquiati Oliveira (Faculdade Unida, Vitória/ES)

Prof. Dr. Joel Haroldo Baade (Faculdade Refidim, Joinville/SC; UNIARP, Caçador/SC)

Prof. Dr. Maxwell Pinheiro Fajardo (UNESP, São Paulo/SP)

Prof. Dr. Gedeon Freire de Alencar (PUC, São Paulo/SP)

**Comissão Científica *ad hoc***

Prof. Dr. Claiton Ivan Pommerening (Faculdade Refidim, Joinville/ SC)

Prof. Me. Fernando Albano (Faculdade Refidim, Joinville/SC)

Prof. Dr. Joel Haroldo Baade (Faculdade Refidim, Joinville/SC; UNIARP, Caçador/SC)

Prof. Dr. Sidney Moraes Sanches (Faculdade Nazarena do Brasil, Campinas/SP)

Prof. Me. Valdinei Ramos Gandra (Faculdade Refidim, Joinville/ SC)

**Revisão:**

Equipe de Pesquisa da Faculdade Refidim

**Diagramação:**

Prof. Me. Joel Montanha

**Capa:**

João Batista (JB)

**Traduções Abstracts:**

Raphaelson Steven Zilse

Órgão Semestral editado pela  
FACULDADE REFIDIM

Rua Cerro Azul, 888 - Bairro Nova Brasília - 89.213-480 - Joinville – SC

Fone/Fax 47 – 3466 0058

E-mail: [ceeduc@ceeduc.edu.br](mailto:ceeduc@ceeduc.edu.br) - Site: [www.ceeduc.edu.br](http://www.ceeduc.edu.br)

Diretor Geral: Prof. Ms. Claiton Ivan Pommerening

Solicita-se permuta.

Biblioteca: Simone Marques

[biblioteca@ceeduc.edu.br](mailto:biblioteca@ceeduc.edu.br)

47 - 3466 0058

*Os artigos publicados são de inteira responsabilidade de seus autores e não refletem,  
necessariamente, a opinião dos editores.*



# SUMÁRIO

<b>Editorial</b> .....	07
<b>ARTIGOS</b>	
<b>1</b> <i>Crecimiento Pentecostal Chileno a Pesar de las Ideologías Dominantes y la Discriminación Durante El S.X.</i> Oscar E. Corvalán Vásquez .....	09
<b>2</b> <i>Desafios de uma Proposta Pneumatológica para o Pentecostalismo</i> Claiton Ivan Pommerening .....	29
<b>3</b> <i>Paul Tillich e a Teologia da Prosperidade</i> Nathaniel C. Holmes, Jr. ....	47
<b>4</b> <i>O Imaginário Assembleiano e a Transição do Rural para o Urbano</i> Maxwell Pinheiro Fajardo .....	65
<b>5</b> <i>Raízes Históricas do Pentecostalismo Moderno</i> Pedro Jônatas da Silva Chaves .....	75
<b>6</b> <i>A Contribuição da Análise Literária da Narrativa para a Leitura dos Evangelhos Sinóticos</i> Sidney de Moraes Sanches .....	93
<b>7</b> <i>As Bases Filosóficas da Visão na Contemporaneidade a Respeito de Deus</i> Adelcio Machado dos Santos Joel Haroldo Baade .....	109

<b>8</b>	<b><i>O Que Pensam as Crianças sobre Deus?</i></b>	
	Sandra Felício Roldão	
	Eleni Lechinski .....	127
<b>9</b>	<b><i>Habermas, Leitor de Kant: O Agir Comunicativo como uma Nova Significação para o Imperativo Categórico</i></b>	
	Joel Cezar Bonin .....	149
<b>10</b>	<b><i>Igreja Assembleia de Deus no Ceará: Sombras na Terra da Luz</i></b>	
	Marina Aparecida Oliveira dos Santos Correia	
	Mário Sergio Santana .....	177

## RESENHA

	<b>GRENZ, Stanley J.; MILLER, Ed. L. <i>Teologias contemporâneas</i>. São Paulo: Vida Nova, 2011</b>	
	Ailto Martins .....	195

	<b>NORMAS PARA PUBLICAÇÃO DE ARTIGOS NAAZUSA: REVISTA DE ESTUDOS PENTECOSTAIS .....</b>	199
--	---	-----

## EDITORIAL

Aos leitores e leitoras da Azusa: Revista de Estudos Pentecostais disponibilizamos neste número uma série de artigos que se ocupam com várias dimensões da teologia e história do pentecostalismo latino-americano. Também, apresenta outras temáticas, tais como: hermenêutica, Deus e ética. Abaixo, segue uma breve descrição de cada texto.

Oscar Vásquez em *Crecimiento pentecostal chileno a pesar de las ideologías dominantes y la discriminación durante el s.XX* (parte 1) discorre sobre o grande crescimento da presença pentecostal no Chile, onde praticamente 80% dos evangélicos são pentecostais, não obstante, a forte oposição das forças seculares. Vásquez demonstra que, apesar de tão expressiva força numérica do pentecostalismo chileno, o mesmo foi esquecido pelos historiadores. Em seguida, também discorre de maneira crítica sobre os estudos acerca do pentecostalismo feita pela sociologia e pela antropologia social. Certamente, uma instigante leitura.

O artigo de Claiton Ivan Pommerening com o título *Desafios de uma proposta pneumatológica para o pentecostalismo* se propõe a discutir sobre a Teologia do Espírito Santo. Assim, propõe uma hermenêutica mais ampliada da manifestação do Espírito Santo face aos clamores do cotidiano. A reflexão sinaliza algumas características da presença do Espírito Santo que devem ser levadas em conta no momento da reflexão sobre a Teologia do Espírito: sua imprevisibilidade, irreverência, seu paradoxismo, holismo, carisma e agir cuidadoso. É uma leitura desafiadora na medida em que atravessa os limites da racionalização teológica e nos convida a perceber o Espírito na experiência, no êxtase e nas situações concretas de vida.

Em *Paul Tillich e a teologia da prosperidade*, Nathaniel C. Holmes, Jr. Apresenta uma criativa leitura da teologia da prosperidade a partir das categorias teológicas de Paul Tillich. Esta reflexão leva em conta o contexto religioso norte-americano, mas, que certamente contribui para a nossa compreensão do neopentecostalismo brasileiro, cujo maior fundamento se encontra na teologia da prosperidade.

Maxwell Fajardo ocupa-se com a Assembleia de Deus, em especial com suas características de elasticidade e adaptabilidade frente à industrialização e urbanização brasileiras. De acordo com o autor, o imaginário pentecostal assembleiano interpretou o contexto urbano como mundano e palco de guerra espiritual, do qual importava salvar muitas almas.

Ainda sobre o movimento e teologia pentecostal, Pedro Chaves participa nessa edição com o texto *Raízes históricas do pentecostalismo moderno*. O autor se ocupa em apresentar uma breve reconstrução histórica linear das raízes do movimento pentecostal com a finalidade de possibilitar hermenêuticas da configuração atual desse movimento. Sua principal contribuição está no resgate de movimentos históricos que constituíram a gênese do pentecostalismo, tais como: o movimento da santidade, o segundo grande despertar e o fundamentalismo teológico.

Em *A Contribuição da análise literária da narrativa para a leitura dos evangelhos sinóticos*, Sidney de Moraes Sanches apresenta os conceitos iniciais da análise literária da narrativa para aplicá-la à leitura dos Evangelhos sinóticos, tendo-os como uma composição narrativa. Para isso, discorre sobre o método exegético, sua relevância e a atitude hermenêutica para a leitura dos Evangelhos sinóticos.

Adelcio Machado dos Santos e Joel Haroldo Baade discorrem sobre *As Bases filosóficas da visão na contemporaneidade a respeito de Deus*. A partir de um olhar histórico que vai da Grécia Antiga à contemporaneidade, os autores, por meio de um olhar analítico, procuram apresentar-nos um esboço daquilo que foi o desenvolvimento das compreensões a respeito da ideia de Deus. Para isto analisam a história ocidental, de modo a compreender a noção contemporânea a respeito de Deus.

Sandra F. Roldão no artigo intitulado *O que pensam as crianças sobre Deus?* Trata da representação de Deus e da fé a partir do entendimento de crianças entre seis e dez anos. A autora propõe que as crianças sejam consideradas atores sociais que na interação com o mundo, criam formas próprias de compreensão, inclusive em relação a Deus e a fé cristã.

Joel Cesar Bonin apresenta-nos *Habermas, Leitor de Kant: O agir comunicativo como uma nova significação para o imperativo categórico*. Sua intenção está em apresentar de modo breve a teoria da ação comunicativa do filósofo Jürgen Habermas em diálogo com o imperativo categórico de Emmanuel Kant. Na visão do autor, apesar do vasto tempo que separa os dois filósofos, é possível estabelecer uma ligação entre ambos a partir da reflexão de uma ética embasada na razão que se manifesta nos atos individuais.

No artigo final, Maria Correia e Mário Santana participam desta edição com o texto intitulado: *Igreja assembleia de Deus no Ceará: sobras na terra da luz*. Os autores apresentam uma revisão histórica sobre a questão da sucessão familiar na década de 1960 a 1980 no Ceará, na Igreja da Assembleia de Deus no Brasil (AD). Numa leitura provocadora, os pesquisadores sinalizam as intrigas, divergências, embates políticos e tramas familiares que envolveram a história de sucessões de cargos ministeriais na Igreja Assembleia de Deus do Ceará.

Por último, Ailton Martins apresenta a resenha do livro *Teologias contemporâneas* dos autores Grenz e Miller. Obra que discorre sobre o perfil das mais notáveis teologias de nossa era.

Desejamos boa leitura e fecundas reflexões!

Claiton Ivan Pommerening  
Diretor da Faculdade Refidim  
Editor da Azusa: Revista de Estudos Pentecostais

# **CRECIMIENTO PENTECOSTAL CHILENO A PESAR DE LAS IDEOLOGIAS DOMINANTES Y LA DISCRIMINACION DURANTE EL S.XX.<sup>1</sup>**

*Chilean pentecostal growth despite the ideological domination and  
discrimination during the XX<sup>th</sup> century*

Oscar E. Corvalán Vásquez<sup>2</sup>

## **RESUMEN**

A pesar de la férrea oposición ideológica y religiosa, durante el S.XX, los pentecostales lograron alterar el tradicional contexto socio-político-religioso del país, frente a la influencia entre los pobres del marxismo, del nihilismo en las clases medias, del ateísmo y secularismo entre los intelectuales y la dominación religiosa hegemónica de la iglesia católica en Chile. Según un teólogo y sociólogo católico, ya en 1984<sup>3</sup> estimó que representaban el 90 por ciento de los evangélicos. Si bien el censo de población en el año 2002 distingue en la categoría religión a los evangélicos de los católicos, así como de testigos de Jehová, judíos, mormones, musulmanes y ortodoxos; en los censos anteriores no siempre se dispuso de la misma caracterización. El Censo tampoco se pregunta a los evangélicos si son pentecostales o no, pero encuestas por muestreo realizadas por el CEP y otros organismos indican que estos últimos conformarían aproximadamente el 80 % de los primeros. A pesar de ello, este

---

<sup>1</sup> Primeiraira parte do artigo. Presentación sometida al I Congreso de Sociología de la Religión. Santiago. UAH. Octubre 14, 2015.

<sup>2</sup> Sociólogo e Ph.D. Contato: oecorvalan@gmail.com.

<sup>3</sup> POBLETE, Renato B.; GALILEA, Carmen W. *Movimiento pentecostal e iglesia católica en medos populares*. Santiago: Centro Bellarmino, 1984. p. 1-3.

movimiento social pasa inadvertido durante casi un siglo para la mayoría de los historiadores chilenos, quienes de alguna manera han reflejado el fuerte prejuicio social que ha existido frente al mismo, calificada como “canutofobia” por Mansilla (2007).

**Palabras-clave:** Crecimiento pentecostal; Chile; ideologías; S. XX; sociología.

## ABSTRACT

Despite the hard ideological and religious opposition, during the XX<sup>th</sup> century, the Pentecostals accomplished an alteration of the traditional socio-political-religious context of the country, facing the influence of the poor of the Marxism, of the nihilism in the middle classes, of the atheism and secularism between the intellectuals and the hegemonic religious domination of the Catholic Church in Chile. According to a catholic theologian and sociologist, already in 1984<sup>2</sup> it is estimate that they represented 90 per cent of the evangelicals. Even though the population census in the year 2002 distinguished in the religious categories the Evangelicals from the Catholics, as well as the Jehovah Witnesses, Jews, Mormons, Muslims and Orthodox; in the previous censuses, not always the same categorization was provided. The census neither questions the Evangelicals if they are Pentecostals or not, but sample surveys made by CEP and other organisms indicate that these would make up to approximately 80% of the first. Despite this, this social movement passes unnoticed during almost a century for the majority of the Chilean historians, who in some way reflect the strong social prejudice that exists in face of it, qualified as “canutophobia” by Mansilla (2007).

**Keywords:** Pentecostal growth; Chile; ideologies; XX<sup>th</sup> century; sociology.

## INTRODUCCIÓN

Al analizar un siglo de pentecostalismo, este ensayo trata de responder a las siguientes preguntas: ¿Cómo logró el pentecostalismo crecer en membresía por encima de los partidos políticos marxistas?, ¿Cómo pudo el pentecostalismo seguir creciendo durante la modernidad secularizada que proclamó “la muerte de Dios”?, ¿Cómo ha podido seguir sosteniendo la existencia de los milagros frente al ateísmo manifestado por importantes grupos de docentes e intelectuales?, ¿Cómo pudo posicionarse como la segunda fuerza religiosa del país, a pesar de la oposición católica?, ¿Cómo ha podido evolucionar políticamente para lograr hoy un cierto reconocimiento del Es-

tado?. Finalmente, a nivel familiar y social, ¿Qué ofrece el pentecostalismo frente a la búsqueda humana de sentido de la vida, frente al dolor, la ansiedad, el alcoholismo, la drogadicción y la crisis tradicional de la familia chilena y de la ética socio-política, que prevalecen hoy al inicio del S.XXI?

El carácter ensayístico de este texto no pretende sino mostrar algunas tesis implícitas en el mismo, criticar las tesis interpretativas sociológicas formuladas durante el S.XX y plantear problemas relacionados con la mayoritaria ignorancia de la historia social chilena sobre este fenómeno. Asimismo, se critica la falta de políticas sociales dirigidas a luchar contra la discriminación social y educativa que ha sufrido casi un quinto de la población del país relacionada con el pentecostalismo. Luego de un breve recuento del escaso registro histórico del pentecostalismo, se presenta un breve análisis demográfico del mismo, y se en los vacíos investigativos existentes y las consecuencias de la no focalización de las políticas sociales a causa de la invisibilidad política de los pentecostales. No ha ocurrido así frente a otros grupos socialmente discriminados como son, por ejemplo, los mapuches.

A partir de un apretado resumen histórico-sociológico de este movimiento social en la siguiente sección, este informe continúa con un breve análisis demográfico de los pentecostales, para luego realizar un análisis crítico de las teorías sociológicas que se han aplicado al pentecostalismo. Siguiendo a Mansilla (2009) este informe resume las teorías sociológicas y antropológicas que han intentado describir al pentecostalismo chileno, para aportar elementos nuevos permitidos por dar una segunda mirada y contar con el beneficio del tiempo sobre el avance del pentecostalismo en la sociedad chilena. El informe concluye señalando los déficits teóricos y las consecuencias observadas por los déficits históricos de políticas públicas focalizadas hacia este grupo social nacional, así como aportando algunos elementos esclarecedores para la interpretación del pentecostalismo chileno y de la región.

## 1 EL PENTECOSTALISMO COMO GRUPO SOCIAL IGNORADO POR LOS HISTORIADORES

El análisis de los textos de historia de Chile resulta decepcionante, porque ignoran<sup>4</sup> o hacen solo referencias anecdóticas sobre el movimiento Pentecostal<sup>5</sup>, puesto que, luego de un siglo de existencia en el país, representa a casi un quinto de la población nacional. En efecto. Respecto del carácter histórico del pentecostalismo chileno, cabe consignar la opinión del historiador Gonzalo Vial, quien en su historia del periodo 1891-1973 ha descrito al pentecostalismo como una religión nacional y popular, que fue también absolutamente asocial. La nueva iglesia no se preocupaba por la política, ni por la sociedad, ni por la aflictiva citación de los trabajadores: solo les interesaba la religión, el lazo directo entre el hombre y Dios o el Espíritu.<sup>6</sup>

A su vez, el examen historiográfico de referencias de fuentes históricas no va más allá de un decreto obispal católico que desde comienzos de la república prohibía el matrimonio de católicos con evangélicos (llamados herejes en esos tiempos), de modo que cuando un protestante o evangélico (o incluso un judío o musulmán) contraía matrimonio con una persona católica debía hacerlo en esta última confesión cristiana y prometer educar a los hijos en la fe católica. Al parecer esta norma, aun no derogada, tuvo un efecto significativo en la reproducción social de generaciones de inmigrantes protestantes y incluso musulmanes; ya que estas confesiones se han mantenido estancadas numéricamente, en parte

---

<sup>4</sup> CRUZ, Nicolás; WHIPPLE, Pablo. *Nueva historia de Chile: desde los orígenes hasta nuestros días. Zigzag*. Santiago, 1996.

<sup>5</sup> CORREA, Sofía; FIGUEROA, Consuelo; JOCELYN-HOT, Alfredo; ROLLE, Claudio; VICUNÁ, Manuel. *Historia del Siglo XX chileno. Balance paradójico*. Santiago: Editorial Sudamericana chilena, 1991. p. 361. IZQUIERDO, Gonzalo Fernández. *Historia de Chile*. Tomo III. Santiago: Editorial Andrés Bello, 1990.

<sup>6</sup> VIAL, Gonzalo. *Historia de Chile (1891-1973)*. vol I, tomo II. pp. 843-844.

porque sus hijos fueron así educados y se han tornado católicos, mientras que los pentecostales han experimentado un vertiginoso crecimiento.

Pero el pentecostalismo no nace de la nada. Es un hijo lejano de la Reforma Protestante del siglo XVI y de las iglesias presbiterianas y metodistas, cuyos misioneros llegaron a Chile como educadores desde el inicio de la República. Particular mención requiere David Trumbull, quien llegó al país a mediados de la década de 1840. Desde sus inicios, primero la obra protestante, y luego desde 1909 la obra Pentecostal, sufrieron una persecución activa de la iglesia católica y la discriminación del Estado. El historiador Aurelio García Ardilla cita al periódico “The Record”, que documenta con frecuencia ... episodios de hostilidad verbal y hostigamiento físico para la apertura de la escuela laica en San Felipe. Repetidamente se informa sobre la oposición denodada en Talca. Se nos explica que el efecto neto de las reacciones alarmistas del clero católico ante la presencia protestante era llamar más la atención a la nueva doctrina, fomentando (indirectamente) el interés en escucharla. En cuanto al debate, los evangélicos lo buscaban activamente, confiados de que (eran) poseedores de la verdad, (y) la verían finalmente imponerse”.<sup>7</sup> Es decir, su posición socio-teológico-religiosa se vió validada por el fuerte crecimiento grupal posterior.

Cabe señalar que, ya en 1941 el padre Alberto Hurtado Cruchaga<sup>8</sup> puso en alerta a la Iglesia Católica Romana sobre el crecimiento de los pentecostales al publicar su libro titulado “¿Es Chile un país Católico?”. No obstante, este santo de la ICR, no logró evaluar objetivamente al pentecostalismo. Ni en el texto citado, ni en su tesis escrita en la Universidad Católica de Lovaina, ni en sus escritos posteriores logró valorar objetivamente la presencia pentecostal

---

<sup>7</sup> ARDILLA, Aurelio García. (2009)- “La visión misionera protestante en Chile a fines del siglo diecinueve: Trumbull y el periódico The Record”, en *Universum. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*. Universidad de Talca. Año 24. vol. 1, pp.74-75.

<sup>8</sup> HURTADO, Alberto Cruchaga. (1941) *¿Es Chile un país católico?*- prólogo de Augusto Salinas. Santiago: Imprenta San Francisco Padre Las Casas.

en Chile, sumándose a la discriminación y el anti-ecumenismo reinante en su época. Los pentecostales eran negativamente etiquetados como una secta. Cabe recordar que no era solo una etiqueta teológica, sino que en el análisis de las Ciencias Sociales sobre dinámicas religiosas sectarias, se muestra la utilización de tipologías y definiciones que conforman una representación de lo “sectario” a través de la criminalización y des-racionalización del miembro y/o grupo sectario, subalternándolo y deslegitimándolo como opción religiosa. Secta y sectarios están asociados con una connotación negativa antes de cualquier acción, fomentando diferencias entre instituciones religiosas y grupos en el imaginario colectivo, llegando a influenciar negativamente la acción del Estado y de sus políticas públicas.

En la segunda parte del S.XX, en la década de los años 1960s, luego de la investigación sobre el protestantismo en Chile del sacerdote Ignacio Vergara<sup>9</sup>, aparece el estudio también pionero de otro sacerdote católico, el Padre Humberto Muñoz<sup>10</sup>, quien logra una mejor comprensión del fenómeno, resumiéndolo así: “el pentecostalismo no es una doctrina ni una institución, sino un acontecimiento. Rebase lo que propiamente se llama ‘iglesias pentecostales’ e invade no solamente las denominaciones evangélicas, sino la misma Iglesia Católica y a la ortodoxia. Hoy se habla de él como una ‘tercera fuerza’ dentro del cristianismo... y es lo que más crece, no sólo en cuanto a número, sino a originalidad y poder sobrenatural”.

Dos décadas más tarde, preocupados por el avance Pentecostal, los sociólogos católicos Renato Poblete, S.J. y Carmen Galilea, publicaron en 1984 un estudio sobre el movimiento Pentecostal y la Iglesia Católica en medios populares.<sup>11</sup> Estos autores, en su resumen histórico,

---

<sup>9</sup> VERGARA, Ignacio. *El protestantismo en Chile*. Santiago. 1962.

<sup>10</sup> MUNÓZ, Humberto. *Nuestros hermanos evangélicos*. Santiago: Ediciones Nueva Universidad, PUC. 1969.

<sup>11</sup> POBLETE; GALILEA, 1984.

peyorativamente sostienen: “posteriormente se instalaron otros cultos que en su tiempo fueron reformas de las primeras sectas de inmigrantes extranjeros” (1984:3), ya que el término secta se contrapone al de iglesia, queriendo significar que la única iglesia considerada como tal en el país era la católica romana. También destacan que “teológicamente tienen pocas discrepancias ya que pareciera que más que una doctrina son una forma de vida y de solucionar prácticamente los problemas de la vida” (1984:4). No obstante hacer un guiño de simpatía hacia el pentecostalismo, no llegan a reconocer en el mismo un aporte a la renovación del cristianismo en el país y en el mundo.

Por tanto, si bien existieron grupos de evangélicos en el S.XIX, tanto provenientes de misiones norteamericanas como iglesias protestantes de colonias de inmigrantes europeos<sup>12</sup>, durante el S.XIX, no fue sino hasta la aparición del movimiento Pentecostal en 1906-9 que los evangélicos fueron evidenciados, ya que sus manifestaciones desde sus inicios no se confinaron a lugares cerrados o templos, sino que fueron lo más vociferante posible (dado su nulo acceso a medios de difusión masiva), predicando en calles y plazas. Antes de la separación de la I.C.R. del Estado chileno en la Constitución de 1925, los protestantes eran obligados a restringir sus cultos a los miembros de la colonia extranjera respectiva (alemana, inglesa o norteamericana), y a esconder sus capillas detrás de gruesos muros para que los chilenos no se dieran cuenta de su existencia y se tentaran a entrar.

Paralelamente a la oposición sistemática de la ICR y a la discriminación de las instituciones del Estado, el pueblo mismo era alentado por el cura local a dar muestras de desprecio por el nuevo estilo de vida ascética y de búsqueda espiritual manifestada por evangélicos y pentecostales. Nicomedes Guzmán relata la reacción del populacho en su novela *La sangre y la esperanza*, con-

---

<sup>12</sup> Que a la época ya tenían más de tres siglos de existencia y una teología y prácticas socio-políticas consolidadas, con son los casos de los luteranos y calvinistas.

siderada emblemática de la llamada Generación del 38. Dicho autor mostró excepcionalmente la vida de los chilenos más pobres en esa época. A través de la mirada de un niño, llamado Enrique Quilodrán, Guzmán describe la vida cotidiana de los viejos conventillos del Barrio Mapocho (en Santiago), con la grandeza humana y la sordidez material de sus habitantes; así como la conciencia de la necesidad de transformar la sociedad chilena para conquistar una vida digna de seres humanos en una sociedad verdaderamente democrática. Entre esos paisajes de “La Sangre y la Esperanza” aparecen los pentecostales, quienes frente a una sociedad miserable y desesperanzada cantaban al interior de los cités y conventillos de la época que sólo Cristo salva. Pero no todos aceptaban tal salvación y la mayoría prefería responder con violencia verbal, rumorando a sus espaldas:

¡Canutos, canutos malditos! ¡Canutos farsantes! Pero ellos no oían. La lógica de una lucha en que tenían puesto todo su corazón y toda su conciencia los hacía enteros. Cumplían con una función en la vida: luchaban y su lucha era inútil, eran felices. -¡No, no es posible, sacrilegios! ¡No es posible! ¿Ustedes mienten, bandidos, ustedes traicionan a Dios! Encogido bajo los cobertores de mi lecho, oía los gritos histéricos de Rita... - Ustedes, canutos, mienten... Cristo tiene su iglesia y es la iglesia católica... ¡No más, no mientan más, por favor salvajes!...- ¡No mientan, no mientan, pues no mientan!- aullaba Rita, hundiendo su ánimo en las aguas espesas de la histeria. Estaba frente al cuarto de los evangélicos. Era un hábito suyo de detenerse a vociferar contra ellos en las noches de culto. Ellos sin embargo no la atendían. - Farsantes, canutos, tienen el demonio adentro! ¡Tienen el demonio en el corazón!- Chillaba Rita, como retorciendo las palabras...- ¡Farsantes, farsantes! ¡Locos, locos!... Los evangélicos, como si nada hubieran oído, depositaban toda su fe, como en una alcancía musical, en los versos del himno [...].<sup>13</sup>

Este pedazo de la historia social del Chile del primer tercio del S.XX muestra que los pentecostales no solo enfrentaron en sus primeras décadas

<sup>13</sup> GUZMÁN, Nicomedes. *La sangre y la esperanza*. “*La Palabra de Dios*”. Santiago: Editorial Lom, 1999. p. 68- 83.

la oposición oficial católica, sino también la animosidad popular negativa a su estilo de vida y a menudo discriminación laboral por los latifundistas, lo que los empujó a migrar a las ciudades y situarse en la periferia de las mismas durante décadas. En la medida en que las ciudades fueron creciendo, sus precarios templos quedaron situados en áreas urbanizadas y en posiciones cada vez más notorias para la sociedad chilena. Pese a ello, su presencia no fue recogida por los historiadores de la época.

Frente al déficit de estudios históricos sobre el pentecostalismo<sup>14</sup>, cabe preguntarse por el significado psico-socio-político de este fenómeno: ¿Qué significan, que los caracteriza, donde se ubican, en que trabajan, y cuál es el comportamiento social de los evangélicos pentecostales chilenos?<sup>15</sup>

Sin embargo, la invisibilidad del pentecostalismo chileno no es exclusiva de los historiadores nacionales, ya que el connotado historiador Paul Johnson en su *Historia del Cristianismo hasta el S.XX*, ignora el hecho que en el mundo los pentecostales representan más de una cuarta parte de los cristianos y más de la mitad en el llamado tercer mundo.

Frente a estos antecedentes, resulta interesante dar a conocer el aporte social y cultural que el pentecostalismo hace a la sociedad chilena, especialmente en los entornos de pobreza material y espiritual. El impacto social, religioso y cultural, por parte del pentecostalismo, se ha producido bajo el silencio y en la invisibilidad de la investigación científica. Los estudios socio-antropológicos sobre el pentecostalismo, llevan 40 años realizándose y han sido abordados bajo una triada de paradigmas teóricos y sus respectivas posturas teórico-metodológicas.<sup>16</sup> Los mismos

---

<sup>14</sup> URTUBIA, Luis Orellana. *El fuego y la nieve*. Santiago: Ediciones CEEP, 2010. Hace un reciente aporte a la historia del pentecostalismo chileno.

<sup>15</sup> Ver bibliografía, ya que, un siglo más tarde de sus inicios, comienza a surgir historiadores del movimiento pentecostal en Chile.

<sup>16</sup> MANSILLA, Miguel Ange. *Pentecostalismo y ciencias sociales*: reflexión en torno a las investigaciones del pentecostalismo chileno (1968-2008). *Revista cultura y religión*, vol 3. No.2.

estuvieron influenciados por el paradigma teórico de moda en el momento, sea dependencista, sectario, anómico, marginalista, socio-histórico, repuesta a la crisis social u otro. Pero ninguno de ellas logran dar una explicación completa de este fenómeno social que lleva más de un siglo de existencia, ni tampoco permitieron proyectar las tendencias que luego se observaron durante el S.XX y comienzos del S.XXI.

## **2 EL CRECIMIENTO DEMOGRÁFICO DEL PENTECOSTALISMO SEGÚN LOS DATOS CENSALES**

Los datos censales indican que durante su primera década de crecimiento los Pentecostales lograron alcanzar a casi un 1.5 por ciento de la población mayor de 15 años, porcentaje que se mantuvo en la segunda década (1920-1930). Es decir, hasta su segunda década creció de acuerdo con el índice vegetativo de la población. Cabe destacar que fueron dos décadas con fuertes restricciones a la libertad de conciencia, de expresión político-social y de expresión religiosa, ya que solo después de la implementación de la Constitución de 1925 el Estado de la República de Chile pasó a ser laico. Anteriormente la confesión católica era la única oficial y controlaba todos los servicios públicos, incluyendo la educación y los necesarios al nacer y al morir, como eran las escuelas, el Registro Civil y los Cementerios.

Según el Cuadro 1, en términos absolutos, fue durante la década de 1930 a 1940 que los evangélicos aumentaron su número en un 87 %, luego en el período de 1940 a 1952 aumentaron su número en un 90 %, y en periodo de 1952 a 1960 aumentaron en un 89 %, para luego seguir aumentando en un 29 % en la década de 1960. Finalmente los datos de los censos de 1970 al 2002 indican que su número aumentó en un 209 % en 32 años. Lamentablemente aún no se tiene a disposición los datos del censo 2012 para verificarlos.

**Cuadro No.1. Crecimiento poblacional y de los evangélicos en Chile  
1920-2002**

Año	Población total	Evangélicos	Porcentaje
1920	3.785.000	54.800	1.44
1930	4.365.000	63.400	1.45
1940	5.065.000	118.400	2.34
1952	6.295.000	225.500	4.06
1960	7.374.000	425.700	5.58
1970	8.884.000	549.900	6.18
1973	Sin info.	Sin info.	8.0 (*)
1992	Sin info.	Sin info.	12.4(**)
2002	11.226.309	1.699.725	15.24

Fuente: Poblete; Galilea 1984:2 e INE. Censos. (\*) Estimado por Eduardo Hamuy del Centro de Opinión Pública y citado por Poblete y Galilea, op. Cit. P. 2. (\*\*) Estimado por Sepúlveda, V. Op. Cit. Pág. 239.

Durante el período histórico de cambio social acelerado y fuerte convulsión social que media entre 1960 y el año 2002, el porcentaje de evangélicos adultos en Chile aumentó en un 247 por ciento. Al respecto, la tesis de Humberto Lagos<sup>17</sup> sostiene que los pentecostales chilenos crecen durante periodos de crisis global, porque ello les permite ofrecer un mensaje de seguridad. Pero la misma no explica cómo, pasado el

<sup>17</sup> LAGOS, Humberto. *La función de las minorías religiosas: las transacciones del protestantismo chileno en el periodo 1973-1981*. Louvain la Neuve. Bélgica. 1982.

régimen dictatorial de Pinochet, siguieron creciendo fuertemente, y, por tanto, su no es posible asociar su crecimiento solo a la inseguridad socio-política del país.

Cabe, sin embargo, preguntarse: ¿Qué pasará durante el siglo XXI actual cuando esas crisis socio-políticas han desaparecido, se consolida la democracia y el neoliberalismo se haya instalado en la economía y la sociedad? Es probable que al igual como se des-configuraron las tesis anteriores que justificaron el crecimiento por la anomia social, también se des-configure la explicación del crecimiento Pentecostal por las crisis sociales globales. En la actualidad se podría estar configurando la tesis que los pentecostales crecen por la mayor inseguridad ocupacional, endeudamiento de las familias, mayor aislamiento individual, y frente a redes sociales que no logran sustituir el tradicional rol de socialización de la familia, las iglesias, escuelas y medios de comunicación. Frente a este escenario, ¿seguirá beneficiándose de la deserción católica?

Hasta los inicios del S.XXI el crecimiento global a nivel nacional de los pentecostales ha sido sostenido, pero cabe destacar que en los sectores socialmente desfavorecidos estos porcentajes pueden duplicarse, incluso triplicarse. Según el citado estudio de Poblete y Galilea y los análisis realizados por este mismo autor<sup>18</sup>, que compara la distribución del crecimiento de los pentecostales por comunas con su Índice de Desarrollo Humano, IDH, elaborado por el PNUD, existe una relación inversa entre ambos. Fontaine y Bayer (1991), Montecino (2002) y Fediakova (2013) entre otros, muestran que se observa movilidad socio-política entre los pentecostales, de modo que, más que reproducir la pobreza optan por instalarse donde están los pobres. El Censo 2002 mostró

---

<sup>18</sup> CORVALÁN, V., O. Distribución, crecimiento y discriminación de los evangélicos pentecostales. En: Revista de Estudios Teológicos. Comunidad Teológica de Chile. vol. 5, 2010.

también que entre los pentecostales predominan los jóvenes por cuanto al grupo de jóvenes de 15 a 24 años de edad. Mientras en los católicos llegaba a menos del 16% entre los evangélicos los jóvenes representan el 18.4%. En resumen, los datos censales muestran que el crecimiento extraordinario que presentan los evangélicos pentecostales en el siglo XX, uno de los más rápidos de Latinoamérica y del mundo, no estuvo relacionado con un periodo histórico específico, sino que se ha sostenido a través de regímenes políticos diversos y crisis económicas variadas ocurridas durante un siglo pasado. En segundo lugar, recién al cumplirse un centenario del pentecostalismo en el país comienzan a preocuparse del fenómeno los científicos sociales del mismo, que de alguna manera contribuyen a comprender el proceso de crecimiento cuantitativo que presentan los evangélicos chilenos. En efecto, las hipótesis sociológicas hasta ahora formuladas no dan cuenta sino en forma parcial y limitada del fenómeno, al asociarlo con las características sociales de un determinado período histórico o limitarlo al llamado bajo pueblo. En efecto, superadas las condiciones de anomia social, emergencia política o crisis económica, ha continuado el crecimiento numérico de los evangélicos en Chile, y por tanto se requiere de hipótesis complementarias para valorar mejor su aporte histórico.

En tercer lugar, se observa que la cobertura del territorio nacional por parte de los evangélicos es desigual y combinada, lo que da lugar a investigaciones futuras sobre su inserción en el territorio y sobre la movilidad social que provoca. Por ejemplo, mientras en las regiones del norte la presencia de los evangélicos corresponde a menos de su promedio nacional, en la región metropolitana se lo supera y en las del Bío Bío y Araucanía se triplica. En cuarto lugar, la presencia evangélica por comuna puede multiplicarse hasta veinte veces, según se comparen comunas con el mayor Índice de Desarrollo Humano, como Providencia y Vitacura, con comunas con baja escolaridad, bajos índices de salud e ingresos de la

Región del Bio-Bio. Aquí conviene indagar cuales concepciones del trabajo, la familia y la cultura prevalecen en cada caso, intentando dilucidar si el retraso en calidad de vida que padecen los evangélicos en estas últimas comunas se compara con el de sus coterráneos, o bien, si a pesar de su propia cultura, por haber nacido en un medio social hostil no tienen oportunidades para haber podido para avanzar más. Finalmente, cabe notar que no en todas las comunas el crecimiento pentecostal se hace a expensas de los católicos y no creyentes, ya que en algunos casos es paralelo al crecimiento de estos últimos y a condiciones de ruralidad. Tradicionalmente se ha considerado que el crecimiento de los evangélicos se hace a expensas de los católicos, pero los datos muestran que ello no siempre ocurre en forma directa.

Las conclusiones de un estudio previo del autor (Corvalán V., 2010) al hacer un análisis estadístico de correspondencias múltiples, a partir de la caracterización socioeducativa de la población evangélica y de acuerdo a las variables de grupos etarios, utilizando como unidad de análisis a las comunas, mostraron que: 1) La mayor presencia de evangélicos en las comunas está asociada con el tamaño de la misma y su nivel de pobreza; solo en ciertas comunas pequeñas con grupos étnicos dominantes, se ha producido un fuerte incremento del porcentaje de evangélicos. En general, en las comunas de menos de 10.000 los no creyentes no crecen y los evangélicos crecen poco, a menos que se trate de comunas más pequeñas con fuerte población indígena. 2) Independientemente del tamaño poblacional de la comuna, la mayor presencia de evangélicos está asociada a menores índices de desarrollo humano. 3) Si bien en el caso de comunas pequeñas el aumento de la proporción de evangélicos está asociado al descenso en la proporción de católicos y creyentes de otras religiones, en las comunas de más de 100.000 habitantes el aumento del porcentaje de evangélicos se hace en función de los no creyentes, y no por transferencia

de católicos. Pero también ocurre que en comunas con mayor nivel de desarrollo, donde disminuyen los evangélicos también crecieron los no creyentes. (Es el caso de las Comunas con mayor IDH). 4) En las comunas más cosmopolitas y menos conservadoras hay un aumento de los no creyentes, lo cual afecta también negativamente al crecimiento evangélico. Al contrario, en las comunas de menos 100.000 habitantes el crecimiento evangélico crece a la par con los no creyentes, pero también se supone compensado con un flujo de católicos hacia el estrato evangélico. 5) En estas comunas por sobre 10.000 habitantes se observa una relación inversa entre proporción de evangélicos y nivel de ingresos autónomos. Pero, las comunas muy pequeñas no presentan esta relación por predominar altos niveles de pobreza más parejos. 6) En las comunas de mayor tamaño poblacional, donde mejoran las condiciones de vida promedio, crecen los no creyentes, excepto en aquellas de alta inmigración durante el último cuarto del S.XX, como Puente Alto, Maipú, La Florida y Quilicura. En el caso de Comunas sobre el porcentaje promedio del 15,14 % y población superior a los 100.000 habitantes hay varios casos en la Región Metropolitana de Comunas con altos índices pobreza y con un mayor porcentaje de evangélicos. 7) Si siguen las tendencias al mejoramiento socio-económico del país en grandes comunas, es probable que se paralice no solo el crecimiento de evangélicos sino de todas las religiones, tanto en la Región Metropolitana como en las comunas donde ya presentan porcentajes superiores al 30% de evangélicos como ocurre en las Regiones del Bío Bío, Arica, Los Lagos y Los Ríos. Finalmente, se observa que, tanto a nivel urbano como rural hay Comunas con altos índices de población indígenas que tienen altos porcentajes de evangélicos. En general, se observa que abundan las comunas con características rurales que tienen un alto porcentaje de evangélicos.

### 3 EL APORTE DE LA SOCIOLOGÍA Y LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL AL ESTUDIO DEL PENTECOSTALISMO

Dado el déficit de estudios históricos y teológicos sobre el pentecostalismo, es posible concentrarse en las consideraciones sociológicas y antropológicas del pueblo evangélico pentecostal en el país. Miguel Mansilla<sup>19</sup> nos ha facilitado estas reflexiones a partir de su síntesis de las teorías sociológicas aplicadas a la interpretación del desarrollo del pentecostalismo en Chile, resumiendo tanto las teorías sociológicas estructuralistas como funcionalistas, las referidas a la protesta simbólica, a la mentalidad primitiva, a la institucionalización, y también las referidas a la anomia, la secularización y la modernización. Si bien las primeras ya no son evocadas por los sociólogos, son estas dos últimas las más citadas para responder a la pregunta sobre el desarrollo y los límites de las tasas de crecimiento observadas por los pentecostales. Mansilla ha resumido las diversas perspectivas sociológicas y antropológicas en tres grandes conjuntos, a partir de las cuales ha analizado hasta ahora el pentecostalismo chileno, clasificándolas así:

a) - **Teorías apocalípticas**, que presentan al pentecostalismo como un grupo religioso subversivo que trastorna el orden y los valores tradicionales. Aunque esta perspectiva no ve nada positivo en los pentecostalismo, logran ver en ellos a sujetos activos y transformadores, tanto en el individuo converso como del contexto social donde se observan dos posturas:

a.1.) - *Teorías de la desviación religiosa*: Aquí el pentecostalismo es presentado como un rechazo frontal a la sociedad (Chacón

---

<sup>19</sup> MANSILLA, Miguel A. Del refugio a la protesta. El refugio de las masas 1968-2008: a cuarenta años de su publicación. En: Revista Cultura y Religión. universidad de Tarapacá, 2009.

1987; Lagos 1987; 1996); ya que el mismo es visto como síntoma de una sociedad enferma y, en consecuencia, se lo transforma en comunidades terapéuticas (Lagos 1985; Lagos 1996); y se le consideran como legitimadora del orden (Chacón y Lagos 1987). En este mismo sentido, otro abordaje del pentecostalismo chileno ha sido asociándolo con ideologías desviacionista, presente en la idea de secta (Lalive 1968; Lagos 1985; Lagos 1996).

a.2.) *Teorías holocausticos*: que son aquellas que ven el germen del mal en el pentecostalismo como una causa de des-indigenización (Hurtado Cruchaga, Alberto, 1941; Guerrero 1980; 1981; 1982). Éstas insisten en que el pentecostalismo (junto a la escuela y municipalidades), desestructura la unidad familiar indígena emergiendo un nuevo modelo familiar: la neo-familia pentecostal (Montecino, 2000). Incluso algunos van más lejos y ven al pentecostalismo es una parte más del holocausto de la sociedad indígena aymara (Van Kessel 1992).

b) *Las Teorías culturalistas*, que conciben el pentecostalismo como una religión situada social y culturalmente. Al estar situada, solo tendría éxito allí donde toma y adecua los símbolos religioso utilizando los mismos símbolos culturales, en la medida que es más adecuado al contexto sociocultural y sumado al contexto de crisis individual y social de los oyentes, mayor será su crecimiento como grupo religioso. Bajo esta concepción teórica Mansilla (2009) clasifica tres tendencias:

b.1.) *Las teorías sintéticas* (Lalive, D'Epinay 1968; Tennekes 1985; Guevara 2001; Orellana 2006), donde el pentecostalismo toma los símbolos locales, los adecua y le agrega aspectos carismáticos y se transforma en una fuerza religiosa innovadora.

b.2.) *Las Teorías narrativistas* (Palma 1988; Mansilla 2007; Canales, Palma y Vilella 1991; Orellana 2006; Mansilla 2008), señalan

que el pentecostalismo resalta que lo fundamental es el testimonio personal y adecua los relatos bíblicos en experiencias personales: los milagros, la magia y los mitos se transforman en aspectos posibles para las personas.

b.3.) *La religión popular.* El pentecostalismo toma los relatos de la religión popular local como los ángeles, demonios, cielo e infierno y otros símbolos y los internaliza a sus sistemas de creencias y así se presenta como una religión conocida y adecuada (Lalive D'Épinay 1968; Fediakova y Parker 2006; Fediakova 2002; 2004;

c) *Teorías de la secularización.* Parten de la base que el pentecostalismo resulta ser el grupo religioso menos propenso a la secularización, donde la magia, el misterio y los milagros refugiaban a los individuos en este mundo a la espera del cielo, distinguiendo dos tendencias:

c.1.) *La secularización externa.* El pentecostalismo seculariza las creencias indígenas y campesinas, toma lo útil a sus creencias y desecha como satánicas y supersticiosas las inútiles, y,

c.2.) *La secularización interna.* Los creyentes pentecostales concebían la vida religiosa como un éxodo simbólico hacia el cielo, porque esperaban la venida del Mesías en cualquier momento (según los indicios de la naturaleza y de la sociedad), mientras se desencadenaría el Apocalipsis aquí en la tierra. Pero, de pronto comienzan a interesarse por esta tierra: estudio, trabajo, consumo y los problemas de otros, disminuye el interés por la evangelización y la asistencia permanente a los templos (Ossa 1996, Mansilla 2008b; Fediakova y Parker 2006; Fediakova 2002; 2004; Mansilla 2007<sup>a</sup>; 2007b).

Las investigaciones citadas, sea de manera positiva o negativa, muestran el carácter activo y transformador, del pentecostalismo, como religión del pueblo. Si bien contribuyen a la historiografía del fenómeno, a partir de un marco teórico más o menos sesgado, presentan algunas

limitaciones, tales como: déficits en abordar la conciencia, el compromiso y la responsabilidad social del pentecostalismo; a menudo se limitan a estudiar casos locales; entre los grupos estudiados se privilegia a quienes se ubican en los centros de la ciudad, principalmente en Santiago; o bien, los estudios abordan el pentecostalismo indígena en pequeños pueblos, lo que permite generalizar a otras realidades nacionales. En general, son investigaciones que muestran los aportes sociales, culturales y económicos del pentecostalismo cuando todavía el país no retornaba la democracia, y, por tanto, se desconocen los efectos democráticos (estos estudios se apoyan en el CENSO del 1992 cuando los protestantes evangélicos eran un 12%, mientras que el CENSO del 2002 sube a un 15, 14%). Además, hay estudios que se focalizan en entrevistas a los líderes de las iglesias o mega-iglesias y no se enfocan en la labor que realizan cientos de pastores locales en las áreas pobres de la ciudad y del campo. Por tanto, faltan estudios de envergadura nacional y comparativa, que den cuenta de las características actuales del pentecostalismo y su aporte social y cultural a la sociedad chilena, en particular en las zonas de pobreza.

## REFERÊNCIAS

ARDILLA, Aurelio García. (2009)- “La visión misionera protestante en Chile a fines del siglo diecinueve: Trumbull y el periódico The Record”, en *Universum. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*. Universidad de Talca. Año 24. vol. 1.

Corvalán V., O. *Evangélicos y Huelga Social. Estudio de segmentos del pentecostalismo*. Instituto Central de Sociología. Universidad de Concepción. Tesis de grado de Licenciado en Sociología. Concepción, 1973.

\_\_\_\_\_. *Distribución, Crecimiento y Discriminación de los Evangélicos Pentecostales en Chile*. Revista de Estudios Teológicos y Pastorales. Comunidad Teológica Evangélica de Chile, CTE. Año 12. No. 18, II sem. 2009 y I sem. 2010.

CRUZ, Nicolás; WHIPPLE, Pablo. *Nueva historia de Chile: desde los orígenes hasta nuestros días*. Zigzag. Santiago, 1996.

CORREA, Sofía; FIGUEROA, Consuelo; JOCELYN-HOT, Alfredo; ROLLE, Claudio; VICUNÃ, Manuel. *Historia del Siglo XX chileno. Balance paradójal*. Santiago: Editorial Sudamericana chilena, 1991.

GUZMÁN, Nicomedes. *La sangre y la esperanza. “La Palabra de Dios”*. Santiago: Editorial Lom, 1999.

HURTADO, Alberto Cruchaga. (1941) *¿Es Chile un país católico?*- prólogo de Augusto Salinas. Santiago: Imprenta San Francisco Padre Las Casas.

LAGOS, Humberto. *La función de las minorías religiosas: las transacciones del protestantismo chileno en el periodo 1973-1981*. Louvain la Neuve. Bélgica. 1982.

MANSILLA, Miguel A. *Del refugio a la protesta. El refugio de las masas 1968-2008: a cuarenta años de su publicación*. En: *Revista Cultura y Religión*. universidad de Tarapacá, 2009.

\_\_\_\_\_. *Pentecostalismo y ciencias sociales: reflexión en torno a las investigaciones del pentecostalismo chileno (1968-2008)*. Revista cultura y religión, vol 3. No.2.

IZQUIERDO, Gonzalo Fernández. *Historia de Chile*. Tomo III. Santiago: Editorial Andrés Bello, 1990.

MUNÓZ, Humberto. *Nuestros hermanos evangélicos*. Santiago: Ediciones Nueva Universidad, PUC. 1969.

POBLETE, Renato B.; GALILEA, Carmen W. *Movimiento pentecostal e iglesia católica en medos populares*. Santiago: Centro Bellarmino, 1984.

URTUBIA, Luis Orellana. *El fuego y la nieve*. Santiago: Ediciones CEEP, 2010. Hace un reciente aporte a la historia del pentecostalismo chileno.

VERGARA, Ignacio. *El protestantismo en Chile*. Santiago. 1962.

VIAL, Gonzalo. *Historia de Chile (1891-1973)*. vol I, tomo II.

# DESAFIOS DE UMA PROPOSTA PNEUMATOLÓGICA PARA O PENTECOSTALISMO

*Challenges of a pneumatological proposal for pentecostalism*

Claiton Ivan Pommerening<sup>1</sup>

## RESUMO

A teologia do pentecostalismo tem algumas deficiências em sua formulação teológica formal, pois é basicamente de tradição oral, experiencial e narrativa e, portanto, volúvel e adaptável às exigências sociais, mercadológicas e religiosas, por outro lado é sujeita às teologias históricas cessacionistas que tolgem a liberdade experiencial do Espírito. Entretanto, apesar de sua teologia líquida, o tema da pneumatologia, na maioria dos casos, continua tendo valor prioritário, dessa forma, este artigo quer valorizar a teologia do Espírito Santo e propor uma teorização atenta à necessidade da experiência, sem que uma anule a outra. Para isso se salientará a imprevisibilidade, a irreverência, o paradoxismo, o holismo, o carisma e o agir cuidadoso do Espírito Santo.

**Palavras-chave:** Pneumatologia; pentecostalismo; experiência religiosa; êxtase.

---

<sup>1</sup> Mestre e doutor em Teologia pela Faculdades EST. Membro do RELEP – Rede Latino-americana de Estudos Pentecostais, do NEPP – Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo, do Fórum Pentecostal Latino-americano e Caribenho e GEP – Grupo de Estudo do Pentecostalismo. Professor de Teologia na Faculdade Refidim (Joinville – SC) e editor da Azusa Revista de Estudos Pentecostais (ISSN 2178-7441). Pastor auxiliar na Assembleia de Deus em Joinville (SC). E-mail: claiton@ceeduc.edu.br. Endereço Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5540550378381150>.

## ABSTRACT

Pentecostalism's theology has some deficiencies in its formal theological formulation, for it is basically an oral, experiential and narrative tradition, and, therefore, voluble and adaptable to the social, marketing and religious requirements, on the other hand, it is subjected to the historical cessationism theologies that stunt the experimental freedom of the Spirit. However, despite its theological liquidity, the pneumatological theme, in most cases, continues to have priority value, this way, this article wishes to value the theology of the Holy Spirit and to propose a theorizing mindful to the need of experience, without one aborting the other. For this, the unpredictability, the irreverence, the paradoxism, the holism, the charismatism and the careful acting of the Holy Spirit will be highlighted.

**Keywords:** Pneumatology; pentecostalism; religious experience; ecstasy.

## INTRODUÇÃO

Esta proposta de teologia do Espírito Santo não visa desprezar as que já foram escritas sobre isso, nem tem a pretensão de resolver questões que ficaram abertas; tão simplesmente se propõe a refletir sobre alguns pontos de vista, que no entendimento do autor são imprescindíveis, algumas delas já foram propostas por outros pesquisadores.

Com essas propostas não se está sugerindo o abandono da racionalidade ou dos postulados acadêmicos, apenas o resgate da emotividade, da sensibilidade e do livre agir do Espírito. A própria sistematização e racionalização da doutrina do Espírito Santo através de escritos e explicações lógicas e teológicas já é uma das manifestações dele na inteligência humana. Entretanto, a racionalidade “exige a eliminação das informações inassimiláveis que tenderiam a romper o mundo por ela construído”.<sup>2</sup> Desta forma, para uma melhor assimilação da pneumatologia no pentecostalismo, além da reflexão racional, é preciso também dar lugar à experiência e às emoções.

---

<sup>2</sup> ALVES, Rubem. *Religião e repressão*. São Paulo: Teológica/Loyola, 2005. p. 105.

## 1 A IMPREVISIBILIDADE DO ESPÍRITO<sup>3</sup>

Uma das características da manifestação do Espírito Santo no Antigo Testamento é seu surgimento quando o povo de Deus se encontrava em aperto e opressão. O povo clamava e o Espírito se manifestava conclamando alguém para a libertação, mas a manifestação geralmente foi imprevisível quanto à pessoa, ao modo e ao lugar.

Isto pode ser observado em algumas passagens bíblicas: Gideão estava no lagar, recebeu a visita do anjo e foi revestido do Espírito do Senhor, mesmo estando com medo, (Jz 6.34); Balaão, embora com o coração dividido, foi tomado pelo Espírito do Senhor (Nm 24.2); o profeta Obadias reconheceu a imprevisibilidade do Espírito em Elias (1Re 18.12); quando Israel estava lamentando diante de Deus a ameaça de guerra dos moabitas e amonitas, veio repentinamente o Espírito do Senhor no meio da congregação (2Cr 20.14); o profeta Zacarias foi apedrejado pela imprevisibilidade da manifestação (2Cr 24.20); sobre Ezequiel se diz que caiu sobre ele, numa ideia de rompante, o Espírito do Senhor (Ez 11.5); uma mulher concebeu a Jesus pelo Espírito Santo (Mt 1.18); quando Jesus foi batizado e saiu da água o Espírito Santo veio sobre ele; sobre a família de Cornélio o Espírito Santo veio interrompendo a fala de Pedro (At 10.44). Estes exemplos de imprevisibilidade atestam para a completa liberdade que o Espírito tem para agir onde, quando e como quiser e ainda age apesar do ser humanas e de suas estruturas pecaminosas. Talvez isto mostre o fato de que ninguém pode controlar o Espírito, Ele é que possui e controla o ser humano.

Durante a história da igreja sempre que a burocracia e a institucionalização locupletavam o Espírito, este irrompia de novo em

---

<sup>3</sup> Welker cita como evidência irrefutável da ação do Espírito no Antigo Testamento sua “*imprevisibilidade, incalculabilidade e inacessibilidade.*” WELKER, Michael. *O Espírito de Deus: teologia do Espírito Santo*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2010. p. 91.

novas maneiras dentro de velhas estruturas, tornando aquilo que era velho em algo novo, apesar dos protestos do poder instituído. Muitas vezes a religião instituída clamava por um avivamento, mas este se manifestava de maneira inovadora para a velha religião. A imprevisibilidade do Espírito vem de maneira inapropriada e no tempo inapropriado para aquilo que está instituído. Pode ainda se manifestar de forma ínfima em pequenas formas quase imperceptíveis ou ainda em gigantescas explosões de desorganização do previsto e nova organização e geração de vida plena.

Foi assim com Jesus que ao fluir no Espírito com uma proposta de uma religião do coração em oposição a uma religião de aparências não foi aceito na comunidade judaica. Igualmente com o monacato. Ou ainda, com movimentos espirituais populares e de leigos; com a reforma protestante; com o metodismo; com os movimentos de santificação e no século passado com o pentecostalismo. Entretanto, sempre que os movimentos do Espírito fenecem, por humanamente se esfriarem e/ou se institucionalizarem e se racionalizarem, este novamente brota dentro da própria instituição ou fora dela, de maneira inovadora, com sua beleza e poder, às vezes de maneira simples e cotidiana e outras de forma esplendorosa e milagrosa.

Mas Ele irrompe não somente na macro-história, mas também no cotidiano, como por exemplo no clamor dos pobres, nas comunidades pentecostais de periferia, no movimento feminista, na teologia da libertação, nos movimentos ecológicos, nos movimentos migratórios europeus, no desejo de renovação de líderes da igreja mais comprometidos, no grito dos operários explorados pelo capitalismo selvagem, no movimento de protestos conhecidos como as Manifestações de Junho (2013), no clamor de insatisfação de milhões de pessoas com sua situação de falta de moradia, de salário justo, por justiça social, por eliminação da corrupção e

tantos outros gritos de opressão que são ouvidos. Este é o gemido inexprimível do Espírito irrompendo nas mais variadas formas, justamente ali onde a sua vida em plenitude quer se instalar, mas está impedida pela exploração e opressão humana e diabólica.

### 1.1 O pentecostalismo como sinal da imprevisibilidade do Espírito

Desde o Antigo Testamento o agir do Espírito estava envolto em “coisas assustadoras, ambíguas, estranhas, com dúvidas e desamparo.” Os que eram “possuídos” por Ele, em alguns casos, podiam agir de forma desconexa, confusa e arbitrária.<sup>4</sup> Isto “testemunha com muita nitidez o quanto a ação do Espírito e suas consequências podem ser estranhas e perigosas. Mostra que os portadores do Espírito não estão em condições de controlar a ação do Espírito de Deus e suas consequências”.<sup>5</sup>

O surgimento de comunidades eclesiais pentecostais remete, portanto, ao caráter livre, “gratuito e surpreendente da iniciativa de Deus o qual age por meio do seu Espírito. [Sendo assim] a efusão do Espírito se atualiza ao longo da história, gerando ‘*novos pentecostes*’”.<sup>6</sup>

O Espírito atua de forma desconexa com a racionalidade. Já dizia o evangelista João num texto muito utilizado pelos pentecostais para se referirem ao Espírito que “O vento sopra onde quer, e ouves a sua voz; mas não sabes donde vem, nem para onde vai” (Jo 3.8). Logo, as

---

<sup>4</sup> É o caso de Sansão, Jefté e outros personagens bíblicos. “As pessoas atingidas e revestidas pelo Espírito vão além de si mesmas; transformam sua identidade, entram em êxtase profético e ficam praticamente irreconhecíveis. Elas ficam iradas; tocam trombeta, dilaceram bois, transformam-se em líderes do povo, tornam-se o centro de um movimento libertador; em todos os casos, elas não pertencem mais a si próprias.” WELKER, 2010, p. 77.

<sup>5</sup> WELKER, 2010, p. 59.

<sup>6</sup> BARROS, Paulo Cesar. *Pentecostalismo: a liberdade do Espírito. Perspectiva teológica*, Belo Horizonte, ano 43, n. 119, p. 6, jan./abr. 2011.

igrejas do Espírito acabam seguindo esta mesma diretriz, abdicando e até mesmo desprezando qualquer organização formal do ato litúrgico, ou quando esta se estabelece, procura-se afirmá-lo como informal, só para não se perder de vista a não racionalidade (subjéctiva, é claro). “É bastante duvidoso que a última palavra do espírito seja ‘ordem’, a despeito de ‘desordem’ ser algo pouco aprazível”.<sup>7</sup> Entretanto, algumas lideranças por desconhecerem, desprezarem ou mesmo terem outros motivos, procuram sistematizar a atuação do Espírito. Surge assim a rotinização da manifestação do Espírito, dando-se apenas um mínimo de liberdade para que não se perca o controle da situação. Weber chama esta rotinização de “planejamento metódico” e, por isto, racionais; as quais são “todas as formas de prática, sistemática e definitivamente orientada para fins preciosos de salvação”.<sup>8</sup>

A posse do Espírito é [...] produto de um método. [...] O fato das manifestações do espírito suscitarem “desordem” não é ainda um critério que nos desse o direito teológico de rejeitar estas manifestações. Pelo contrário, é a dinâmica do espírito que torna possível que se distinga entre a defesa da fé e a defesa de um status quo. Graças ao espírito, é possível, sob certas circunstâncias, levantar a exigência de defender a fé contra o status quo, contra a ordem eclesiástica, contra a instituição. Apenas ali onde uma instituição eclesiástica concede esta possibilidade em relação a si mesma, é possível falar efetivamente de liberdade cristã.<sup>9</sup>

A posse do Espírito, no sentido de Ele se deixar domesticar não é produto exclusivo das igrejas da Palavra, mas é também perceptível nas igrejas que dizem dar liberdade ao Espírito. Aliás, esta crítica da liberdade do Espírito é algo que diferencia entre si algumas igrejas pentecostais.

<sup>7</sup> KÄSEMANN, E. *Der Ruf der Freiheit*. Tübingen, 1968, p. 75. *Apud*: BRANDT, Hermann. *O Espírito Santo*. São Leopoldo: Sinodal, 1985. p. 42.

<sup>8</sup> WEBER, Max. *Sociologia das religiões*. São Paulo: Ícone, 2010. p. 38.

<sup>9</sup> BRANDT, 1985, p. 38.

Diz-se nas igrejas de periferia que as igrejas mais elitizadas não dão liberdade ao Espírito, por conseguinte são categorizadas como igrejas “frias”, ou seja, onde não ocorre a imprevisibilidade do Espírito.

Até hoje a teologia evangélica não conseguiu se libertar completamente da desconfiança em relação ao Espírito. Até hoje nós pregadores não sabemos exatamente o que dizer em Pentecostes. Até hoje comunidades se sentem inseguras e impelidas ao protesto quando uma prédica intenta proclamar séria e consequentemente o poder vivificador e criativo do Espírito.<sup>10</sup>

Quando nas igrejas elitizadas ocorre alguma manifestação do Espírito que venha causar “desordem” no culto, o oficiante procura dar um jeito de aquietar a situação. Às vezes usa-se o argumento do “culto racional” de Romanos 12, outras vezes de que os “espíritos dos profetas estão sujeitos aos profetas” de 1ª Coríntios 14. Assim acomoda-se a atuação do Espírito à racionalidade evitando-se a desordem. Faltando a desordem, sob o olhar da periferia, falta também a vida e a celebração.

A mesma situação ocorre com pregadores que se utilizam mais da racionalidade do que da emotividade. Diz-se dos primeiros que são frios, já os outros tem a “unção”<sup>11</sup> do Espírito e são mais aceitos pelas comunidades de periferia.

A substituição pela racionalidade e a repressão do mover do Espírito pela hierarquia clerical ou mesmo pela elitização do Pentecostalismo é uma séria ameaça ao mover livre do Espírito neste segmento religioso.

Não é elegante para comunidades mais elitizadas a manifestação do Espírito, pois apela à não racionalidade e a desdobramentos social-

---

<sup>10</sup> BRANDT, 1985, p. 30.

<sup>11</sup> No sentido de apelar à manifestação das emoções e assim dar “liberdade” ao Espírito para “operar” livremente.

mente não aceitos, causando até mesmo zombaria e piadas por parte dos que compõem estas comunidades. Já o é socialmente aceito pelas comunidades de periferia. Acredita-se neste contexto que quanto maior a desordem e as atitudes não racionais, maior a manifestação do Espírito. Assim sendo, as críticas surgem de ambos os lados: de um a acusação de frieza e falta do Espírito e de outro o desprezo pelas manifestações do Espírito que são justamente imprevisíveis. Brandt afirma que “se é verdade que o espírito cria vida, então também é verdade [...] que ele cria ao mesmo tempo a ‘desordem’”.<sup>12</sup>

Trata-se, porém, de reconhecer que, desde os primórdios da Igreja, as manifestações do espírito foram encaradas como desordenadas, sendo teologicamente avaliadas de uma forma negativa.<sup>13</sup>

O espírito age, portanto, de uma forma que traz insegurança, pois ele questiona criticamente o caráter absoluto dos dogmas e um cristianismo que neles se fundamenta.<sup>14</sup>

O Espírito e a valorização da experiência é o que promovem no pentecostalismo a sua espontaneidade e provoca a comunidade à agir de forma livre e acolhedora aos que sofrem.

## 1.2 Imprevisibilidade provocadora do Espírito

Não se deixar provocar pode ser adequado e aceitável, porém a única maneira de agir com o Espírito, segundo Brandt, é orar. Através dela, ele provoca à ação, à criatividade e ao irracional. “Não sabemos o que faremos, a que estaremos dispostos – se nos deixarmos provocar!”<sup>15</sup> Através da oração e da experiência com o Espírito se “busca no tempo aquilo que supera o tempo. Ela [a experiência]

---

<sup>12</sup> BRANDT, 1985, p. 59.

<sup>13</sup> BRANDT, 1985, p. 31.

<sup>14</sup> BRANDT, 1985, p. 58.

busca a comunhão com o Mistério eterno, Mistério este que envolve o tempo, mas que também o transcende infinitamente”.<sup>16</sup>

Esta experiência tem sua causa no próprio Deus (Espírito). Não é um mero produto da interpretação humana nem criação do “sagrado” pelo próprio homem. Portanto, [...] é uma experiência *determinada* por Deus. [...] A experiência do Espírito goza sempre de certa *autonomia*. Caso contrário não teria ocorrido uma revelação cristã e nem mesmo teríamos experiências providas realmente da ação do Espírito.<sup>17</sup>

É o Espírito Santo quem concede “poder” ao crente pentecostal, em sua experiência mística do batismo, a superar suas limitações e pecados e lhe capacitar a realizar “a obra de Deus”, parafraseando Otto.<sup>18</sup> Assim, conforme Durkheim, “o fiel que se comunica com seu deus não é apenas um homem que enxerga as novas verdades que o descrente ignora; ele é um homem que pode mais”.<sup>19</sup> Desta forma, é uma motivação a mais para sua busca incessante da experiência não racional.

## 2 A IRREVERÊNCIA ARREBATADORA

A presença do Espírito é tão impactante para a psique humana que normalmente desorganiza as convenções sociais. Entretanto, é uma forma de aquilatar a potencialidade das faculdades humanas. Foi assim que aconteceu com Moisés e os setenta anciãos que tiveram difi-

---

<sup>15</sup> BRANDT, 1985, p. 137.

<sup>16</sup> BOFF, Clodovis. Perspectivas da experiência religiosa para o novo milênio. In: ANJOS, Márcio Fabri dos (Org.). *Sob o fogo do Espírito*. São Paulo: Paulinas, 1998. p. 305.

<sup>17</sup> MIRANDA, Mário de França. A experiência do Espírito Santo: abordagem teológica. In: ANJOS, Márcio Fabri dos (Org.). *Sob o fogo do Espírito*. São Paulo: Paulinas, 1998. p. 124.

<sup>18</sup> OTTO, Rudolf. *O sagrado*. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007. p. 69.

culdade de sair do transe profético (Nm 11.24-30). E ainda com outros: com Davi quando entrou dançando em Jerusalém (2 Sm 6.14); Sansão fez coisas, ao ser possuído pelo Espírito, completamente fora de lógicas humanas (Jz 13.25; 14.6,19; 15.14); Saul ao ser tomado pelo Espírito matou uma junta de bois e enviou pedaços para as tribos de Israel (1Sm 11.6-7); em outra ocasião ficou um dia todo sem roupa profetizando (1Sm 19-18-24); no dia de pentecostes a irreverência foi tão evidente que achou-se que os discípulos estavam embriagados; Paulo evocou a razão humana para controlar o agir do Espírito na igreja de Corinto.

A manifestação do Espírito não pergunta pelo lugar ou pela conveniência, ele é irreverente, é racionalmente descabida, pois apela ao *pathos* divino. “O espírito como uma dimensão da vida compreende mais do que a razão. Ele abrange eros, paixão, emoção”.<sup>20</sup> É de ruptura e surpresa. Extrapola os limites e condicionamentos da razão humana, é racional e não racional ao mesmo tempo. Não aniquila nem despreza a razão, caso contrário sua manifestação se tornaria um caos, bem como seria impossível sua sistematização em uma teologia racional. “O racionalismo que ignora os seres, a subjetividade, a afetividade e a vida é irracional.”<sup>21</sup>

Sua irreverência leva à fascinação, ao terror, ao aniquilamento, à reverência e ao assombro diante do mistério que se revela. É não racional porque apela aos anseios, desejos e complexidades mais profundas da alma humana, não mensuráveis e inexplicáveis. Estruturas estas tão fortes e incontroláveis como o amor e a morte. Esta irreverência não é negativa, apenas precisa ser entendida com pressupostos diferentes das

---

<sup>20</sup> BRANDT, 1985, p. 145-146.

<sup>21</sup> MORIN, Edgar. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. 2ª ed. São Paulo/Brasília: Cortez/Unesco, 2012. p. 23.

que a razão humana e a teologia extremamente racionalista julgam como corretas.<sup>22</sup>

As pessoas atingidas e revestidas pelo Espírito vão além de si mesmas; transformam sua identidade, entram em êxtase profético e ficam praticamente irreconhecíveis. Elas ficam iradas; [...] tornam-se o centro de um movimento libertador; em todos os casos, elas claramente não pertencem mais a si próprias. [...] ficam fora de si.<sup>23</sup>

### 3 O PARADOXISMO SURPREENDENTE

A universalidade e abrangência da manifestação do Espírito extrapola a lógica humana, pois ele pode pairar sobre as águas como uma grande mãe cuidadora e criadora, mas também pode promover a explosão das grandes estrelas; está presente no vazio, mas também na abundância; se manifesta na igreja, um suposto lugar de santos, mas também no mundo, o lugar dos profanos; está no céu, mas também no lugar dos mortos ao ressuscitar Jesus; promove a vida, mas também está presente ao consolar na morte; promove uma espiritualidade centrada e descentrada de si (em busca do outro); seu paradoxismo está presente nos dons carismáticos e também na cotidianidade do labor cansativo. Enfim, este ser onipresente, onipotente e onisciente não experimenta limites, explicações ou aprisionamentos. É tão imenso que nem a racionalidade nem a emotividade conseguem manifestá-lo em sua plenitude.

---

<sup>22</sup> Numa tentativa de sistematizar a relação entre fé e ciência Mikael Stenmark apontou quatro possibilidades: irreconciliabilidade, independência, diferentes versões de reconciliação, e de substituição de uma pela outra; e apontou uma possibilidade real e histórica de apoio mútuo, embora tensionado. STENMARK, Mikael. Meios de relacionar a ciência e a religião. In: HARRISON, Peter (Org.). *Ciência e religião*. São Paulo: Ideias & Letras, 2014. p. 370. Pode ser que esta última seja também uma possibilidade de relação entre teologia e experiência.

O paradoxo do agir do Espírito é presente entre ricos e pobres, conclamando-os à justiça; entre homem e mulher, rompendo formas de machismo e feminismo; entre leigos e clero, permitindo que todos tenham acesso ao divino; entre razão e emoção,<sup>24</sup> promovendo equilíbrio entre ambas; entre intimismo e comunidade, dando importância à solitude e ao serviço; entre a sensibilidade<sup>25</sup> e o poder, mostrando que está presente nas pequenas coisas, mas também nas incompreensíveis; na igreja e no mundo, mostrando que não existem barreiras para o Reino de Deus.

#### 4 O HOLISMO ENVOLVENTE

A descida do Espírito sobre os personagens bíblicos acima relatados sempre produziram unidade e atraíram lealdade a uma causa. Mas sua manifestação é também em plenitude, ou seja, todas as dimensões da vida e todas as pessoas estão incluídas. A profecia de Joel atesta para o fato de que abrange pais e filhos, velhos e jovens, escravos e livres, ou seja, toda a raça humana.

Uma teologia do Espírito Santo deve entender que seu agir não se dá somente na conversão, no batismo com o Espírito Santo ou na manifestação dos dons. Isto seria um reducionismo. O pentecostalismo não pode reduzir a ação do Espírito Santo sob pena de trair o próprio movimento. Não pode hipervalorizar os dons carismáticos em detrimento da amplitude do agir do Espírito. Como visto anteriormente sua abrangência

---

<sup>24</sup> “Não há um estágio superior da razão dominante da emoção, mas um eixo intelecto-afeto, e, de certa maneira, a capacidade de emoções é indispensável ao estabelecimento de comportamentos racionais.” MORIN, 2012, p. 20.

<sup>25</sup> No hb. *Ruach* é substantivo feminino. Foi ele que gestou as águas do caos da terra sem forma e vazia; se se nasce do Espírito, logo ele tem um útero materno.

se dá em todas as dimensões da vida humana e cósmica, extrapolando os limites da igreja e de sua habitação humana.

Viver segundo o Espírito não é apenas receber sua ajuda para ter uma vida confortável, mas é também fazer opção a favor dos pobres, permitindo-lhes acesso a bens básicos de consumo, ao trabalho, à renda, à moradia, segurança e educação. E ainda, promover a liberdade, a justiça social, viver a essência do amor a qualquer custo, cuidar da natureza, permitir abençoar e ampliar a comunhão cristã com o exercício dos dons e receber sua inspiração para a criatividade e para as artes.<sup>26</sup>

A vida no Espírito manifesta-se na coragem de se abrir às possibilidades transgressoras daquilo que está petrificado em estruturas engessadas que não servem mais à vida, mas à morte. E também permitir que Ele promova vida nova em abundância e irrompa sempre de novo onde o comodismo, a indiferença, o autoritarismo, a lassidão, o legalismo O tenha impedido de agir. “Os mecanismos psicossociais de obscurecimento da precariedade do nosso mundo têm a função de nos enfeitiçar para que vivamos como se o precário fosse permanente, como se os fatos fossem coisas”.<sup>27</sup>

## 5 O CARISMA DO SERVIÇO

No Novo Testamento há uma lista que enumera os vários dons do Espírito, que são divididos em dons de manifestação, de serviço e

---

<sup>26</sup> BOFF, Leonardo. *O Espírito Santo: fogo interior, doador da vida e Pai do pobres*. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 215-244.

<sup>27</sup> ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. Campinas: Papirus, 2006. p. 129. *Apud*: REBLIN, Iuri Andréas. A não ciência de Deus a partir de Rubem Alves. In: SCHAPER, Valério Guilherme et al. (Orgs.). *Deuses e ciências na América Latina*. São Leopoldo: Oikos; EST, 2012. p. 113.

ministérios. Estes são muito valiosos ao cristianismo, especialmente ao pentecostalismo. Mas é em Isaías (11.2-3) que consta uma importante lista de dons,<sup>28</sup> que na verdade são atributos do Espírito Santo que estiveram sobre Cristo, mas que também estão disponíveis para todos e tornam a vida mais plena e bela.

Segundo Libânio, trata-se do dom da **sabedoria**, que é a capacidade de julgar todas as coisas e tomar as decisões mais acertadas. O dom do **entendimento**, que é capacidade de captar intelectualmente as realidades divinas e humanas e que abre também a mente à compreensão das escrituras. O dom da **ciência**, que é a capacidade de argumentar e dar razões e organizar provas científicas. O dom do **conselho**, que é a capacidade de discernir e consultar a si mesmo e aos outros para saber a perfeita vontade de Deus. O dom de **fortaleza** é dado para não se desfalecer no combate da fé, vivendo bem o cotidiano apesar das dificuldades e obstáculos. O dom da  **piedade**, que faz ter a experiência da relação filial com Deus, permitindo perceber a sacralidade de Deus, das pessoas e da natureza. O dom do **temor** de Deus que é a docilidade que move a reverenciar e submeter-se a Deus.<sup>29</sup>

Com relação a estes atributos do Espírito concedidos como dons à humanidade, São Gregório faz menção a eles em oposição à fraqueza humana da seguinte forma:

O Espírito Santo nos dá a sabedoria contra a estultícia, o entendimento contra a estupidez, o conselho contra a precipita-

---

<sup>28</sup> As versões bíblicas mais usuais utilizam seis dons, mas na tradução dos LXX no início do versículo 3 utiliza a palavra “piedade” ao invés de “temor”, fazendo a tradição posterior aceitar sete dons. CROATTO, José Severino. *Isaias: a palavra profética e sua releitura hermenêutica*. São Paulo: Vozes/Sinodal, 1989. p. 88-89.

<sup>29</sup> LIBANIO, João Batista. *Deus Espírito Santo*. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 108-114. Embora esta compreensão não é a mesma que os pentecostais tem dos dons do Espírito Santo.

ção, a fortaleza contra o medo, a ciência contra a ignorância, a piedade contra a dureza, o temor contra a soberba.<sup>30</sup>

## 6 O AGIR EM CUIDADOS

Uma das áreas deficientes do pentecostalismo é a falta de uma visão holística do agir do Espírito. Falta esta que produz fuga e alienação de realidades importantes da vida. Tem-se confundido que o Espírito serve apenas à organização individual e construção comunitária, faltando um olhar mais atento à natureza, ao envolvimento político, às políticas públicas, à promoção de justiça social e a outras multiformes maneiras do Espírito agir no mundo.

A negligência com a natureza é consequência da ideia dispensacionalista da iminência da volta de Cristo.<sup>31</sup> Como este mundo seria entregue à própria sorte com o arrebatamento dos crentes se desencadearia uma série de cataclismos de proporções dantescas e destruidoras. E assim a terra não precisaria de cuidados.

O envolvimento político teve início de forma institucionalizada com a bancada constituinte de 1988. No entanto, esse envolvimento levou em conta, quase exclusivamente, um compromisso com a liberdade religiosa. Até hoje as propostas deste segmento evangélico na política se resumem, na maioria dos casos, a defesa da família e conservação da moral. Todavia, lhe faltam propostas de envolvimento efetivo em políticas públicas e de promoção de justiça social. Dessa forma,

---

<sup>30</sup> CASANOVA, José. *Public religions in the modern world*. Chicago and London: Chicago Press, 1994. p. 211.

<sup>31</sup> Seria o arrebatamento da igreja, momento em que Cristo vem à terra levar para si aqueles que o aceitaram como salvador, conforme o dispensacionismo vigente no pentecostalismo brasileiro.

assume uma atitude defensiva de seus interesses e combativa ao interesse de outros segmentos.

Experiência pentecostal [...] sem o seguimento pessoal e político de Jesus passam a ser uma coisa espiritualista e ilusória. O seguimento pessoal e político de Jesus sem a espiritualidade que “bebe do próprio poço” (G. Gutiérrez) torna-se legalista e rigorista.<sup>32</sup>

Porém, há de se destacar importantes trabalhos sociais desenvolvidos dentro do pentecostalismo com comunidades terapêuticas para dependentes químicos, abrigos para crianças em situação de vulnerabilidade social, atendimento às pessoas de baixa renda com distribuição de itens de necessidades básicas e instituição de estabelecimentos de educação nos mais variados níveis. Todavia, são iniciativas incipientes diante da capacidade laborativa e organizacional desse segmento religioso, bem como diante das necessidades da sociedade.

Neste sentido, Moltmann questiona a fraca presença dos pentecostais no dia a dia do mundo,

no movimento pacifista, nos movimentos libertadores, no movimento ecológico. [...] Se os carismas são dados não para que se fuja da realidade deste mundo para um mundo de sonhos religiosos, e sim para testemunhar a soberania libertadora de Cristo nos conflitos deste mundo, então o “movimento carismático” não pode transformar-se numa religião despolitizada, e muito menos despolitizante.<sup>33</sup>

A limitação da atuação do Espírito apenas aos dons carismáticos, torna o Reino de Deus limitado, pois impossibilita sua manifestação de forma mais concreta no mundo através da comunidade do Espírito. O

---

<sup>32</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *O Espírito da vida: uma pneumatologia integral*. 2. ed. Petrópolis, Vozes, 2010. p. 121.

<sup>33</sup> MOLTSMANN, 2010, p. 179.

Reino quer se estabelecer criando vida onde há sinais de morte, esperança onde se instalou a resignação, dignidade onde há vilipêndio, justiça onde impera a falta de escolhas, libertação onde domina a opressão, perdão onde existe culpa e amor onde há alienação e ódio.

O amor de Deus manifesto através da ação do Espírito, desperta forças que antes não havia e leva a comunidade a “*consolar* os tristes, *curar* os doentes e *sanar* as recordações, *acolher* estranhos e *perdoar* pecados, ou seja, *salvar* dos poderes da destruição a vida ameaçada e prejudicada.” Tal amor é “incomensuravelmente superior às decepções e mágoas que restringem e oprimem nosso amor à vida”.<sup>34</sup>

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O tema do Espírito Santo indiscutivelmente é prioritário na teologia e nos cultos pentecostais. Por ser tão presente certamente não se sentiu necessidade de uma melhor interpretação. O presente artigo fez uma tentativa de compreender este assunto, seguindo uma mentalidade pentecostal assembleiana que valorize, além da racionalização teológica, a experiência, o êxtase e as situações concretas da vida.

---

<sup>34</sup> MOLTSMANN, Jürgen. *A fonte da vida: o Espírito Santo e a teologia da vida*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 29,38.

## REFERÊNCIAS

- ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. Campinas: Papirus, 2006.
- ALVES, Rubem. *Religião e repressão*. São Paulo: Teológica/Loyola, 2005.
- ANJOS, Márcio Fabri dos (Org.). *Sob o fogo do Espírito*. São Paulo: Paulinas, 1998.
- BARROS, Paulo Cesar. Pentecostalismo: a liberdade do Espírito. *Perspectiva teológica*, Belo Horizonte, ano 43, n. 119, p. 6, jan./abr. 2011.
- BOFF, Leonardo. *O Espírito Santo: fogo interior, doador da vida e Pai do pobres*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- BRANDT, Hermann. *O Espírito Santo*. São Leopoldo: Sinodal, 1985.
- CROATTO, José Severino. *Isaias: a palavra profética e sua releitura hermenêutica*. São Paulo: Vozes/Sinodal, 1989.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HARRISON, Peter (Org.). *Ciência e religião*. São Paulo: Ideias & Letras, 2014.
- LIBANIO, João Batista. *Deus Espírito Santo*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- MOLTMANN, Jürgen. *A fonte da vida: o Espírito Santo e a teologia da vida*. São Paulo: Loyola, 2002.
- \_\_\_\_\_. *O Espírito da vida: uma pneumatologia integral*. 2. ed. Petrópolis, Vozes, 2010.
- MORIN, Edgar. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. 2ª ed. São Paulo/Brasília: Cortez/Unesco, 2012.
- OTTO, Rudolf. *O sagrado*. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.
- SCHAPER, Valério Guilherme et al. (Orgs.). *Deuses e ciências na América Latina*. São Leopoldo: Oikos; EST, 2012.
- WEBER, Max. *Sociologia das religiões*. São Paulo: Ícone, 2010.
- WELKER, Michael. *O Espírito de Deus: teologia do Espírito Santo*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2010.

# PAUL TILlich E A TEOLOGIA DA PROSPERIDADE<sup>1</sup>

*Paul Tillich and the prosperity theology*

Nathaniel C. Holmes, Jr.<sup>2</sup>

## RESUMO

Neste artigo, o autor propõe discutir a teologia da prosperidade a partir da teoria tillichiana, trazendo uma abordagem compreensiva do fenômeno, utilizando para isso conceitos próprios de Paul Tillich presente em sua Teologia Sistemática e outros livros de referência, como *The religious situation*, Dinâmica da fé, A coragem de ser, dentre outros. A teologia da prosperidade pode ser considerada como uma resposta da religião ao fenômeno cultural do capitalismo, sendo a maneira como o fiel pertencente a tradições religiosas do cristianismo popular atual. O texto faz um paralelo entre os termos empregados por Tillich em sua teoria sobre religião, colaborando para uma compreensão mais plausível acerca da teologia da prosperidade.

**Palavras-chave:** Cristianismo popular; Paul Tillich; teologia da prosperidade; neopentecostalismo.

## ABSTRACT

In this article, the author wishes to discuss the prosperity theology from the tillichian theory, bringing a comprehensive approach of the phenomenon, using for this concepts of Paul

---

<sup>1</sup> Texto publicado originalmente como “Paul Tillich and the gospel of prosperity”, em *Bulletin of the North American Paul Tillich Society*, vol. 35, n. 2, Spring 2009, e traduzido por Ismael de Vasconcelos Ferreira (Mestre em Ciência da Religião/UFJF) com a autorização do autor, Nathaniel C. Holmes, Jr., e do editor do periódico, Frederick Parrella.

<sup>2</sup> Assistant Professor of Religion and Philosophy. Florida Memorial University, Miami,

Tillich himself, present in his *Systematic Theology* and other reference books, such as *The religious situation*, *Dynamics of Faith*, *The courage to be*, among others. Prosperity theology can be considered a response from religion to the cultural phenomenon of capitalism, being the manner in which the faithful belongs to the current popular Christian religious traditions. The text makes a parallel between the terms employed by Tillich in his theory on religion, collaborating for a more plausible comprehension of the prosperity theology.

**Keywords:** Popular Christianity; Paul Tillich; prosperity theology; neopentecostalism.

## INTRODUÇÃO

Um dos movimentos mais visíveis e influentes da atualidade no cristianismo é a assim chamada teologia da prosperidade. Ela pode ser definida como o ensinamento de que a abundância financeira, boa saúde e sucesso em todas as áreas da vida de uma pessoa são os sinais de favor e bênçãos de Deus. Uma das reivindicações fundamentais da teologia da prosperidade é que ela se aproxima da mensagem cristã a partir de uma perspectiva holística, ou seja, é como se as finanças de uma pessoa, sua vida familiar e sua saúde passassem a ser vistas mais seriamente, pois também fazem parte de seu bem-estar espiritual. Críticos da teologia da prosperidade argumentam que ela trata simplesmente da acumulação de riqueza e bens materiais.

Após o delineamento de algumas das razões sociológicas e teológicas acerca de como a teologia da prosperidade tornou-se a moda atual no cristianismo corrente e a indicação dos principais textos bíblicos empregados para fundamentá-la, irei demonstrar como o pensamento de Paul Tillich expõe aspectos positivos e negativos da teologia da prosperidade. Por um lado, o método da correlação de Tillich e seu foco sobre a condição humana existencial como a chave para a reflexão teológica pode nos fornecer um quadro para a reivindicação da prosperidade do evangelho que procura subverter a realidade da pobreza, doença e famílias desestruturadas que assolam a sociedade. A resposta que a mensagem cristã fornece é que Deus deseja que os cristãos prosperem nessas áreas. Promessas de prosperidade atraem muito

aqueles que estão em situação de pobreza, especialmente os que não veem esperança para uma mudança em seu *status*. A crença de que Deus quer que sejamos financeiramente seguros e bem sucedidos em nossas atividades é mais atraente do que a crença de “sofrer agora e recompensar mais tarde”. Além disso, a compreensão de Tillich do erótico, com sua conotação de extravagância, paixão e acolhimento da plenitude da vida, também fornece uma base para o conceito, embora não o conteúdo, da teologia da prosperidade. Por outro lado, Tillich adverte contra a tentação da cobiça e idolatria (especialmente através das marcas do pecado, ou seja, incredulidade, arrogância e concupiscência). A idolatria, neste caso, seria o afastamento do Deus vivo e verdadeiro e a aproximação a um falso deus ou um deus fabricado pelo próprio homem. Tillich define a fé como “o estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente”.<sup>3</sup> O próprio objeto da nossa mais profunda preocupação é o Último, Deus. Tillich também diz: “Somente o estar possuído por aquilo que é realmente incondicional pode opor-se à fé endemoninhada”.<sup>4</sup>

O tipo de idolatria que enfrentamos hoje é “*money-teísmo*”.<sup>5</sup> *Money-teísmo* é a idolatria do capital. Isto significa abandonar a adoração ao Deus vivo para adorar os deuses do mercado. Idolatria de mercado não significa apenas afastar-se do Deus vivo, mas também o rompimento das relações humanas e da difamação do valor inerente aos seres humanos. Estes, por sua vez, perderam o seu valor. “Neste sistema as pessoas são medidas em termos de seu patrimônio líquido, bens acumulados e os rendimentos em vez de seu valor humano, a qualidade de seu caráter e sua profundidade espiritual”.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> TILLICH, Paul. *Dynamics of faith*. New York: Harper & Row Publishers, 1957, p. 1. [N. do T.: A tradução correspondente no Brasil é TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*. São Leopoldo: Sinodal, 1974. p. 5].

<sup>4</sup> TILLICH, 1974, p. 22.

<sup>5</sup> GROODY, Daniel. *Globalization, spirituality, and justice: Navigating the Path to Peace*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2007, p. 22.

<sup>6</sup> GROODY, 2007, p. 23.

## 1 PRINCIPAIS ASPECTOS TEOLÓGICOS DA TEOLOGIA DA PROSPERIDADE

As raízes da teologia da prosperidade se estendem até a ênfase na santidade do século XIX sobre a *cura pela fé*, nos ensinamentos de Charles Finney, que argumentou que quando oramos com objetividade, com fé, então pela “fé sempre alcançamos nosso objetivo”.<sup>7</sup> Alguns pastores e igrejas – episcopais, batistas, presbiterianos – também pregam que a cura está disponível para os crentes em Cristo. Kenneth Hagin popularizou a teologia da prosperidade concomitantemente com a renovação carismática na década de 1960 por meio de televangelismo. Ele influenciou alguns dos defensores mais proeminentes e bem sucedidos da teologia da prosperidade, por exemplo, Fredrick Price.

Os temas fundamentais da teologia da prosperidade são cura, prosperidade e confissão positiva.<sup>8</sup> Cura miraculosa está disponível para qualquer pessoa com fé para reivindicá-la. A prosperidade está associada à ideia de que o reino de Deus está aqui na terra e os crentes devem tomar de volta as boas coisas da vida que Satanás roubou a fim de viverem em prosperidade.<sup>9</sup> A prosperidade financeira é um sinal do favor de Deus sobre aqueles que têm a fé como parte indispensável de suas vidas. A confissão positiva transmite a ideia de que tudo o que dizemos, sem duvidar, acontecerá e tudo o que pedirmos, com fé, receberemos.

Existem três fundamentos teológicos na teologia da prosperidade: a consciência anterior das promessas de Deus antes de reivindicá-las; a obediência aos mandamentos de Deus gera prosperidade; e um crente obedien-

---

<sup>7</sup> GOFF JR, James. The faith that claims. *Cristianity Today*, 19 February 1990, p. 19.

<sup>8</sup> BARRON, Bruce. *The health and wealth gospel*. Downers Grove, Ill.: Intervarsity Press, 1987. p. 9.

<sup>9</sup> SMITH, David. *A handbook of contemporary theology: Teaching Trends, Discerning Directions in Today's Theological Landscape*. Grand Rapids, Mich: Baker Books, 1992. p.

te tem o poder de reivindicar autoridade sobre os recursos que já foram garantidos por Deus. Outras doutrinas fundamentais que sustentam a teologia da prosperidade focam em Deus e Jesus. Deus é o criador do mundo, o mais importante o criador de toda a riqueza. Fredrick Price reformula Gênesis 1:1 como “No princípio Deus criou o ouro, prata e diamantes e disse: ‘Isso é muito bom’”.<sup>10</sup> A implicação é que a riqueza não é um mal a ser evitado, mas sim uma herança dada por Deus e que deve ser abraçada. Em oposição a alegações de que Jesus era pobre, ele é visto como o Rei dos Céus que recebe presentes de ouro, incenso e mirra quando chega à terra, sustenta financeiramente os seus discípulos e ajuda os pobres.<sup>11</sup> Isto dá aos crentes ainda mais fundamentos para a busca da prosperidade.<sup>12</sup>

Numerosos princípios do evangelho da prosperidade estão em consonância com os princípios fundamentais da tradição cristã, ainda que muitas vezes esquecidos. Há muitos exemplos nas Escrituras que proclamam que a

---

<sup>10</sup> PRICE, Fredrick. *Prosperity: good news for God's people*. Los Angeles: Faith One Publishing, 2008. p. 13.

<sup>11</sup> PRICE, 2008, p. 24-29.

<sup>12</sup> O status socioeconômico de Jesus tornou-se central no discurso teológico cristão por meio da teologia da libertação. Povos que sofreram opressão em várias formas se identificam com o Jesus que também sofria opressão, pobreza e privação dos direitos políticos. Ao usar o status socioeconômico de Jesus, os teólogos procuram colocá-lo dentro de seu contexto histórico. Mas com o que se parece na realidade este contexto? Podemos obter uma imagem mais precisa da condição socioeconômica de Jesus? A descrição de Jesus como um camponês palestino é amplamente aceita entre os estudiosos. No entanto, a definição de um camponês no tempo de Jesus não é clara. O termo “camponês” permite vários significados. Além disso, nossa imagem moderna de um camponês é um pouco diferente daquela da Palestina do primeiro século. Em contraste com o agricultor norte-americano moderno, que é simplesmente um empresário agrícola, e um empresário à procura de um lucro, o camponês não lida com uma empresa no sentido econômico moderno, mas sim uma família. A questão é saber se nesta descrição do camponês cabe Jesus. Se “camponês” refere-se a pessoas que trabalham com o solo e criam gado e Jesus não é retratado como tal, então, em que sentido Jesus era um camponês? No mínimo, Jesus viveu em, estava economicamente ligado com, e em certo sentido, suportado por uma sociedade agrária. Para saber mais sobre essa discussão, ver John P. Meier. *Marginal Jew: rethinking the historical Jesus*. New York: Doubleday, 1991. [A versão em português é: *Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996].

vida cristã é a melhor vida possível, cheia de alegria, abundância e contentamento.<sup>13</sup> Seríamos duramente criticados se negássemos que existe um compromisso fundamental à vida e de preservação da saúde embutido nas Escrituras e na tradição cristã. A legislação levítica sobre saúde atesta uma profunda preocupação com tudo o que melhora a vida e o bem-estar. O livro de Miqueias, capítulo 4, e Apocalipse, capítulo 22, dão imagens de paz e prosperidade. Jesus reúne saúde e salvação em seu ministério demonstrando o perdão dos pecados através da cura física e mental (demoníaca). Estes exemplos servem para ilustrar e legitimar aspectos da teologia da prosperidade.

## 2 TILlich, A SITUAÇÃO E A TEOLOGIA DA PROSPERIDADE

A “situação” é fundamental para a teologia tillichiana. O método da correlação de Tillich sugere que a teologia oscila entre dois polos: a verdade eterna e a situação temporal. No método da correlação, a situação humana é analisada para determinar filosoficamente as questões existenciais<sup>14</sup> que se levantam a partir dele. Em seguida, a mensagem cristã é apresentada de uma forma que fornece respostas a essas perguntas. Este método é uma teologia da cultura, pois compreende as questões existenciais da filosofia, arte, ciência e costumes sociais e instituições da cultura em geral. O que acredito que podemos ver em Tillich é uma tentativa honesta de tornar a mensagem cristã relevante para a sociedade moderna a fim de permitir que a situação humana reinterprete nossa compreensão e apresentação da tradição cristã.

Em *The Religious Situation*<sup>15</sup>, Tillich fala do antagonismo entre religião e capitalismo. Ele observa que a história do protestantismo tem

---

<sup>13</sup> João 10:10; Deuteronômio 8:18.

<sup>14</sup> Existencial se refere ao que é da máxima importância para o ser de uma pessoa (ou de sua existência) e da forma como a humanidade manifesta a sua mais profunda, ou última, preocupação.

<sup>15</sup> [N. do T.: Sem tradução para o português].

sido intimamente ligada ao espírito do capitalismo.<sup>16</sup> De muitas maneiras, esta foi a resposta religiosa a um fenômeno cultural – nos modos que o mundo ainda não tinha visto. A teologia da prosperidade é também uma resposta ao espírito do capitalismo como uma maneira de superar o antagonismo entre a teologia e o capitalismo. Mas como os cristãos vivem na sociedade capitalista? A cultura americana promove a ideia de que “qualquer pessoa com um sonho, disposta a trabalhar duro o suficiente, pode alcançar o sucesso e fortuna”. Existem inúmeros exemplos de pessoas com ideias rebuscadas se tornando milionários, até bilionários. É difícil ignorar tais possibilidades e dificilmente alguém negaria que esta é a melhor maneira para estar financeiramente seguro no mundo de hoje.

A teologia da prosperidade, nesta perspectiva, é um tipo de teologia da cultura sendo uma resposta às consistentes condições de pobreza. Tillich também rejeita um “escapismo religioso que proclama uma segurança transcendente de valores eternos, a fim de desviar as massas da sua presente insegurança econômica”.<sup>17</sup> Outrora foi assegurado, especialmente pelos pentecostais, que a pobreza e a santidade eram sinônimas.<sup>18</sup> A pobreza, no entanto, não é uma condição que é facilmente aceita. Com o significativo crescimento das classes média e média alta, a ligação entre a pobreza e a santidade diminuiu rapidamente. Igrejas que promovem o evangelho da prosperidade ensinam que a pobreza é uma maldição do diabo e nós temos o poder, por meio da fé nas promessas de Deus, para superar a pobreza e viver prosperamente – prosperidade sendo indicativa do Reino de Deus.

Com os sistemas econômicos de todo o mundo em completa desor-

---

<sup>16</sup> TILLICH, Paul. *The religious situation*. New York: Meridian Books Inc, 1958. p. 191.

<sup>17</sup> TILLICH, Paul. *The spiritual situation*. In: *Our Technical Society*, ed. by J. Mark Thomas, Macon, Ga.: Mercer University Press, 1988. p. 21.

<sup>18</sup> LEE, Shayne. *Prosperity theology: T.D Jakes & the Gospel of the Almighty Dollar*. Crosscurrents, Summer 2007. p. 227.

dem, o “choque do não-ser”<sup>19</sup> é sentido por milhões de pessoas que vivem diariamente na pobreza e não têm um mínimo de acesso a um sistema de saúde de qualidade. Como eles dão sentido à sua fé? Tentativas simplistas que buscam reduzir a teologia da prosperidade a um mero provincianismo espiritual são muito reduzidas. Condições de privação como resposta teológica também são precipitadas. A teologia da prosperidade traz de volta a realidade e as questões da pobreza para um lugar central nas conversas teológicas. Alguns teólogos negam que a teologia cristã deva ter qualquer relação com a política ou a sociedade.<sup>20</sup> Questões de preocupações socioeconômicas e de pobreza são vistas como fora dos focos do cristianismo. Para muitos evangélicos, a missão da igreja é reconciliar as pessoas com Deus e prepará-las para o céu, não sendo seu papel resgatar a ordem mundial econômica e política. Esta postura “fez com que os evangélicos descartassem ideias de transformação social, porque elas foram estereotipadas como uma doutrina liberal”.<sup>21</sup> A teologia da prosperidade envolve a questão da qualidade de vida. É a vontade de Deus que a pobreza e a doença se expandam de forma desenfreada pelo mundo? A igreja deve responder a tais condições?

Isso não quer dizer que somente aqueles que sofrem na pobreza e opressão são atraídos pela teologia da prosperidade. A classe média tornou-se uma população dominante neste movimento.<sup>22</sup> A teologia da prosperidade foi prontamente abraçada pelos emergentes, os cristãos de clas-

---

<sup>19</sup> [N. do T.: Para compreender a expressão “não-ser” de Tillich, atentar para o “Ser e não-ser” descrito em sua Teologia Sistemática: “A questão do ser é suscitada pelo ‘choque do não-ser’. Só o ser humano pode formular a pergunta ontológica, porque só ele é capaz de olhar para além dos limites de seu próprio ser e de todo outro ser.” Cf. TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 195].

<sup>20</sup> Ver NORMAN, Edward. *Christianity and world order: The B.B.C. Reith Lectures*. Oxford University Press, 1979. [N. do T.: Sem tradução para o português].

<sup>21</sup> WAGNER, Peter. *Dominion: How kingdom action can change the world*. Grand Rapids, MI: Chosen Books Publishers, 2008. p. 49.

<sup>22</sup> LEE, Shayne. *Prosperity theology: T.D Jakes & the gospel of the almighty dollar*, p. 228-229.

se média que desfrutavam de uma cultura de consumo crescente e uma explosão de riqueza estimulada por Wall Street que produziu prosperidade financeira sem precedentes. Alguns líderes cristãos também gostaram deste *boom* econômico. Será que se trata de uma renúncia à riqueza ou estilo de vida de classe média, a fim de estar em consonância com o ministério de Cristo? A resposta da teologia da prosperidade é que não é um pecado ser rico ou desejar ser rico.<sup>23</sup> Esta é uma posição que eu gostaria de afirmar; mas eu também concordo com Tillich que a segurança econômica não é apenas para o indivíduo que a recebe – um ponto muitas vezes esquecido pelos defensores da teologia da prosperidade. Pelo contrário, é para “a vantagem de todos... [não] restrita e desperdiçada pelos interesses de lucro de uma classe de controle que luta pelo poder entre grupos diferentes dentro de uma classe”.<sup>24</sup>

### 3 TILlich, SAÚDE E TEOLOGIA DA PROSPERIDADE

Tillich muitas vezes protestou contra o supranaturalismo na tradição cristã. Ele reinterpretou (ou, em sua opinião, ele procurou recuperar o significado original de) vários termos religiosos que são hoje proeminentes no movimento do evangelho da prosperidade, quais sejam os milagres, a fé e a cura. Enquanto a cura por milagres não é novidade na tradição cristã, a teologia da prosperidade expande as implicações de tal cura. O evangelho da prosperidade afirma que Deus não tem a intenção de fazer com que todo crente sofra doenças.<sup>25</sup> Além disso, quem tem fé pode receber a cura, já que é o direito de cada cristão ser abençoado com boa saúde, vida longa e segu-

<sup>23</sup> PHIRI, Isaac; MAXWELL, Joe. *Gospel riches: Africa's rapid embrace of prosperity pentecostalism provokes concern - and hope*. Christianity Today, July 2007. p. 23.

<sup>24</sup> TILlich, 1988, p. 20.

<sup>25</sup> SMITH, David L. *A Handbook of contemporary theology: teaching trends, discerning directions in today's theological landscape*. Grand Rapids, Mich.: Baker Books, 1992. p. 195.

rança financeira. A prova disso estaria no fato de que Jesus nunca se recusou a curar ninguém durante todo o seu ministério. Uma vez que as escrituras proclamam “Jesus Cristo é o mesmo ontem, hoje e para sempre”,<sup>26</sup> petições para a cura de hoje não devem produzir resultados diferentes. Não é simplesmente a vontade de Deus para curar, mas é a vontade de Deus que todos sejam curados. Esta cura só pode vir pela ativação da própria fé.<sup>27</sup>

Tillich definitivamente defendia a cura da humanidade em todos os aspectos, ou seja, a pessoa completa.<sup>28</sup> Tillich nos lembra que o significado original da salvação (a partir de *salvus*) é “cura”.<sup>29</sup> A palavra *cura* significa integridade, saúde, ressoar e bem-estar. A medicina moderna e a psicologia desempenham um papel na cura da humanidade e Tillich procurou esclarecer o papel da fé em relação à cura. Ele ressalta três coisas em relação à cura pela fé (ou cura mágica): (1) não é a cura através da fé, mas a concentração mágica; (2) é justificada em muitos encontros humanos, embora seja destrutiva, mesmo com as possibilidades criativas; e (3) excluídas outras formas de cura, em princípio, é predominantemente destrutiva.<sup>30</sup> Há elementos positivos e negativos na cura pela fé. Ela inclui, entre outras coisas, oração intensa e intercessão, algo que Tillich diz que “pertence à relação sexual normal entre Deus e a humanidade”. Tem, no entanto, o potencial de levar seus participantes a negar a medicina e outros meios legítimos de cura.

Ambos, teologia da prosperidade e Tillich, lembram-nos que o poder de cura de Deus mediante a fé é real. Devemos ser cautelosos, porém, para não cair em uma armadilha do supranaturalismo pelo qual devemos ignorar a medicina, psicologia e outras formas de cura. A doença, bem como a saúde, é

---

<sup>26</sup> Hebreus 13:8.

<sup>27</sup> SMITH, 1992, p. 196.

<sup>28</sup> TILLICH, 1963, p. 277.

<sup>29</sup> TILLICH, Paul. Systematic theology vol. II: existence and the Christ. Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1957. p. 166.

<sup>30</sup> TILLICH, 1963, p. 279.

uma parte da vida. É uma parte da condição humana na sua forma ambígua e fragmentada. Tillich propôs um entendimento complexo da saúde e da fé que consiste em dimensões biológicas, espirituais, históricas, químicas, mecânicas e psicológicas.<sup>31</sup> No final, a cura pela fé não expressa um estado a ser apreendido pela presença espiritual.<sup>32</sup> Tillich distingue entre uma oração determinada pelo Espírito e uma oração mágica. A oração determinada pelo Espírito traz uma preocupação para o próprio bem-estar, e o bem-estar dos outros em primeiro plano, e está contente se o objeto da oração é concedido ou não. A oração mágica só vê Deus como um meio para realizar o objeto da oração. O objetivo da oração mágica não é o reencontro com Deus.

#### 4 EROS E A TEOLOGIA DA PROSPERIDADE

A compreensão de Tillich acerca do erótico pode nos ajudar a compreender a estrutura da teologia da prosperidade.<sup>33</sup> Tillich restaura o “eros” dentro da tradição cristã e o utiliza para demonstrar a ligação entre eros,

---

<sup>31</sup> Ver TILLICH, Paul. *The meaning of health: the relation of religion and health*. Editado por Paul Lee. North Atlantic Books, 1981; E TILLICH, Paul. *The meaning of health*. In: *Perspectives in biology and medicine* 5, Autumn 1961. [N. do T.: Sem tradução para o português].

<sup>32</sup> TILLICH, 1963, p. 280.

<sup>33</sup> Tillich define o amor como o “estímulo, desejo, ou ir em direção àquilo de que se está separado a fim de unir-se com ele” (Ver TILLICH, Paul. *Love, power, & justice: Ontological Analysis and Ethical Applications*. Oxford University Press, 1960, p. 25). Para explicar a natureza do “amor”, Tillich utiliza vários termos gregos: libido (o movimento dos necessitados para aquele que satisfaz a necessidade), *philia* (o movimento dos iguais em direção aos iguais), eros (o movimento dos que são inferiores em poder e sentido para aquilo que é superior) e ágape (afirma o outro incondicionalmente e é universal). Tillich acreditava que, embora o ágape transcenda as outras formas de amor, libido, *philia* e eros não são inerentemente maus. Além disso, ágape precisa de eros, e eros de ágape. Devidamente compreendido, eros é a “fonte de todos os movimentos do mundo”. É a fonte dos relacionamentos humanos, bem como, da relação humana com o divino. Ver IRVIN, Alexander. *Eros toward the world: Paul Tillich and the theology of the erotic*. Minneapolis: Fortress Press, 1991. p. 8-9.

justiça e espiritualidade na vida, testemunho e missão dos cristãos.<sup>34</sup> Em seu sermão, “The Meaning of Joy” [“O significado do prazer”], Tillich expressa sentimentos parecidos com o evangelho da prosperidade. Ele diz: “Como cristãos conhecemos nossos próprios conflitos acerca da aceitação ou rejeição do prazer. Somos suspeitos dos dons da natureza que contribuem para o prazer porque somos suspeitos da nossa própria natureza”.<sup>35</sup> Por natureza, Tillich quer referir-se à arte, música, filosofia, em suma, à cultura e ao próprio mundo natural. Estas coisas representam dons para o prazer da vida e da realização. Tillich viu que muitos cristãos procuraram detestar esse tipo de prazer sob o disfarce de falsa piedade. Uma característica fundamental da teologia da prosperidade é o prazer ou a “vida abundante”. Tillich expressa isso em termos de bem-aventurança.<sup>36</sup> Bem-aventurança não é algo restrito à vida após a morte. Em vez disso, “Jesus vai dar o Seu prazer aos Seus discípulos agora”.<sup>37</sup> Como teologia da prosperidade, o foco de Tillich foi a condição atual da humanidade. Nós recebemos prazer nesta vida, não um pouco de vida após a morte. Wendy Farley articula essa característica de eros, dizendo: “Desejo sempre inquieta, sempre anseia, sempre causa esperança, todavia não busca no céu o usufruto do seu desejo de prazer eterno e completo. Não aguarda o paraíso estoicamente. Ele deseja viver e amar a terra”.<sup>38</sup>

Ao mesmo tempo, o evangelho da prosperidade pode perder de vista a tradição profética na fé cristã. Vida abundante não é o objetivo geral da vida cristã e da fé. Tillich criticava os males inerentes à sociedade

---

<sup>34</sup> IRVIN, Alexander. *Eros toward the world: Paul Tillich and the theology of the erotic*. Minneapolis: Fortress Press, 1991. p. 8.

<sup>35</sup> TILLICH, Paul. The meaning of joy. In: *The new being*. New York, NY: Charles Scribner's Sons, 1955. p. 143.

<sup>36</sup> TILLICH, 1955, p. 150-151.

<sup>37</sup> TILLICH, 1955, p. 150.

<sup>38</sup> FARLEY, Wendy. *The wounding and healing of desire: weaving heaven and earth*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2005. p. 15.

capitalista para o conjunto da sua carreira. Ele invoca o *princípio protestante* como um meio de ação direta contra a injustiça. Desta forma, Tillich equilibra seu entendimento de eros. Embora eros fale acerca de extravagância e gozo da vida, ele também fala da ligação entre espiritualidade e justiça. Tillich diz que o amor é o fundamento de todas as estruturas de poder social e político, o princípio moral último e a fonte de todas as normas morais. A conexão entre o amor e a justiça (como moral) não é acidental. ”O amor, em suas qualidades erótica e libidinal, orienta os seres humanos para uma situação de confronto em que eles experimentam o ‘dever-ser’ moral”.<sup>39</sup> Em outras palavras, o eros nos impele a trabalhar em prol da justiça em nossa sociedade. O princípio da motivação transmoral no pensamento de Tillich sugere que a justiça pessoal e comunitária é o caminho para a reunião com o divino.<sup>40</sup> O relacionamento com Deus acontece, em parte, quando trabalhamos pela justiça no mundo. Além disso, a concepção tillichiana de eros sugere que nos tornamos plenamente humanos em nossa busca por justiça, porque é somente quando temos apenas relações que podem ser verdadeiros relacionamentos humano-a-humano.

## **5 PROSPERIDADE DISTORCIDA: TEOLOGIA DA PROSPERIDADE E AS “MARCAS DO PECADO”**

Para todas as suas qualidades de incentivo da fé, estabilidade financeira, boa saúde e famílias fortes, o evangelho da prosperidade produziu males característicos das marcas do pecado, de Tillich. Jesus é claro quando diz que não se pode servir a Deus e a Mamom. Tillich é claro ao afirmar que a fé é o estado de ser tomado pela preocupação última. Assim, o

<sup>39</sup> IRVIN, 1991, p. 64.

<sup>40</sup> IRVIN, 1991, p. 67.

objeto da fé e da teologia deve ser Deus. O foco no evangelho da prosperidade pode facilmente transformar o aumento da fé religiosa, enriquecendo comunidades empobrecidas e promover uma vida saudável para apenas um alcance da riqueza com a justificação teológica. Em outras palavras, as riquezas (Mamom) tornaram-se a preocupação última. Se somos consumidos pela busca da riqueza e saúde, então temos abandonado a fé em Deus e o relacionamento com os outros. Desta forma, a teologia da prosperidade demonstra o estado de alienação humana a partir da base do ser.

Cada uma das marcas do pecado delineadas por Tillich correspondem a algumas das piores qualidades do evangelho da prosperidade. Incredulidade é afastar-se de Deus com a totalidade do nosso ser. Deus é removido do centro de seu próprio ser. Uma preocupação final não é mais centrada no divino. Em vez disso, a preocupação final é o dinheiro, o poder e o *status* na sociedade. Uma vez que o divino é removido do centro, Tillich chama de arrogância a sua substituição por coisas temporais. “Arrogância é a auto-elevação de [um ser humano] para a esfera do divino”.<sup>41</sup> O *eu* é muitas vezes o foco da teologia da prosperidade. Poucas igrejas que aderiram a ela se concentram em discipulado, justiça ou evangelismo. A ênfase é na sua prosperidade, sua saúde e sua transformação. Sermões são associados a estas noções de prosperidade pessoal na esperança de influenciar as pessoas a contribuir generosamente (pela fé) com esses ministérios. Mesmo a medida de sua prosperidade se baseia na centralidade do ser. A ênfase está mais nas nossas atitudes positivas, orações de fé e méritos, e em seguida, o poder ou a graça de Deus.

Somos tentados a ficar centrados em nós mesmos porque esta é “a posição do desenho de todo [de] mundo [si mesmo]”.<sup>42</sup> A predileção de dese-

<sup>41</sup> TILLICH, 1957, p. 50.

<sup>42</sup> TILLICH, 1957, p. 52.

jar abundância ilimitada é concupiscência – desejo ilimitado de chamar toda a realidade a si mesmo. Tillich mostra-nos que a concupiscência é concomitante com a arrogância. Com o eu no centro “os céus são o limite” para o que se pode possuir ou ganhar, dando díizimos e ofertas. Cada pessoa recebe bênçãos financeiras, cura física ou algum outro pedido, proporcionalmente à sua “oferta de fé”. A concupiscência está presente quando o evangelho da prosperidade é apenas sobre a acumulação de riqueza e bens materiais. Dar torna-se uma maneira de acumular riqueza material pessoal, em oposição ao desenvolvimento da comunidade ou ajudar aqueles que estão com falta de dinheiro. Assim, vemos que o verdadeiro pecado não é possuir riqueza, mas quando a riqueza e o nosso desejo de adquirir um poder ilimitado e prosperidade substituir Deus como a nossa preocupação última. Este é o verdadeiro significado da afirmação de Jesus sobre a escolha entre Deus e Mamom.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Finalmente, vemos que Tillich pode ajudar significativamente a teologia da prosperidade com uma compreensão mais profunda da fé. A teologia da prosperidade tem uma percepção superficial da fé, porque a fé é reduzida a crença e confissão e pensamento positivo. Se nós “realmente acreditamos”, então Cristo nos dará tudo o que pedimos. Isso inclui cura, prosperidade financeira e o poder da confissão positiva. No entanto, *Cristo exige que vivamos a nossa fé em todas as áreas de nossas vidas*. Isto sugere que a fé é um modo de ser. Assim, a fé não é simplesmente pedir por prosperidade e crença de que Deus vai dar a você.

Tillich não só nos diz que a fé é como preocupação fundamental, mas o que a fé não é. Fundamental para isto é a distinção entre fé e crença. A fé não é a afirmação de algo, apesar da evidência exígua ou comprovação – isto é crença. Os defensores do evangelho da prosperidade mui-

tas vezes exortam seus seguidores a manter a fé, especialmente na oração, livre de dúvida, apesar de todas as evidências em contrário do que se está pedindo ou acredita que é possível. Por exemplo, quantos foram motivados a comprar casas que não podiam pagar por causa de uma falsa sensação de fé e esperança?<sup>43</sup> “Um dos piores erros que a teologia e a concepção corrente de religião pode cometer, consiste em externar propositada ou involuntariamente ideias que contradizem a própria estrutura do pensamento”.<sup>44</sup> Tal atitude distorcida é indicativa de crença, não de fé.

Tillich também revela que a fé não é necessariamente a conexão com as bênçãos e prosperidade. A vida é ambígua. A vida ambígua se enche de alegria e dor, incerteza e imprevisibilidade, serenidade e caos, com apenas lampejos momentâneos de vida livre de ambiguidade. A fé nos permite possuir “a coragem de ser”, a vontade de afirmar a vida em face da morte, pobreza ou doença.<sup>45</sup> A questão é se a fé e obediência a Deus podem ou não levar a uma vida próspera. A teologia da prosperidade dá a ilusão de que o seguimento dos seus princípios básicos sempre vai levar a abundância financeira, boa saúde e sucesso. Essa ilusão deve ser descartada se a teologia da prosperidade espera defender uma interpretação válida de vida e fé cristã.

---

<sup>43</sup> É preciso saber sobre o papel desempenhado pelo evangelho da prosperidade na atual crise habitacional. Quantas vezes pastores incentivaram fiéis para comprar casas que não podiam pagar com base nos princípios da teologia da prosperidade? [N. do T.: Em referência à crise financeira dos Estados Unidos de 2008].

<sup>44</sup> TILLICH, 1974, p. 26.

<sup>45</sup> TILLICH, Paul. *A coragem de ser*. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

## REFERÊNCIAS

- BYASSEE, Jason. *The health and wealth gospel: Be happy*. Christian Century, 12 July 2005, pp. 20-23.
- FARLEY, Wendy. *The wounding and healing of desire: Weaving heaven and Earth*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2005.
- JAMES Goff, Jr. *The faith that claims*. Christianity Today, 19 February 1990.
- GROODY, Daniel. *Globalization, spirituality, and justice: Navigating the path to Peace*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2007.
- IRVIN, Alexander. *Eros toward the world: Paul Tillich and the theology of the erotic*. Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- LEE, Shayne. *Prosperity theology: T.D Jakes & the gospel of the almighty dollar*. Crosscurrents, Summer 2007, 227-236.
- PHIRI, Isaac and MAXWELL, Joe. *Gospel riches: Africa's rapid embrace of prosperity Pentecostalism provokes concern-and hope*. Christianity Today, July 2007, 23-29.
- PRICE, Fredrick. *Prosperity: Good news for God's people*. Los Angeles, CA: Faith One Publishing, 2008.
- SMITH, David L. *A handbook of contemporary theology: Teaching trends, discerning directions in today's theological landscape*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 1992.
- TILLICH, Paul. *The courage to be*. New Haven: Yale University Press, 1952.
- \_\_\_\_\_. *Dinâmica da fé*. São Leopoldo: Sinodal, 1974.
- \_\_\_\_\_. *The meaning of joy*. In: *The New Being*. New York: Charles Scribner's Sons, 1955.
- \_\_\_\_\_. *The religious situation*. New York: Meridian Books Inc, 1958.
- \_\_\_\_\_. *Systematic theology: existence and the Christ*. Chicago: University of Chicago Press, 1957, vol. II.
- \_\_\_\_\_. *The meaning of health*. In: *Perspectives in Biology and Medicine* 5. Autumn 1961.
- \_\_\_\_\_. *Systematic theology: life and the Spirit, History and the Kingdom of God*. Chicago: University of Chicago Press, 1963, vol. III.
- \_\_\_\_\_. *The meaning of health: The Relation of Religion and Health* Edited by Paul Lee. North Atlantic Books, 1981.

\_\_\_\_\_. *The spiritual situation in our technical society*, ed. by J. Mark Thomas Macon, Georgia: Mercer University Press, 1988.

WAGNER, Peter. *Dominion: how kingdom action can change the world*. Grand Rapids, MI: Chosen Books Publishers, 2008.

WEEKS, Thomas III. *Even as your soul prospers: realize your purpose*, Release Your Blessings. Tulsa, Oklahoma: Harrison House, Inc, 1998.

# O IMAGINÁRIO ASSEMBLEIANO E A TRANSIÇÃO DO RURAL PARA O URBANO<sup>1</sup>

*The assembly imaginary and the transition from rural to urban*

Maxwell Pinheiro Fajardo<sup>2</sup>

## RESUMO

As Assembleias de Deus formam o grupo pentecostal que mais cresceu no Brasil durante o século XX. Nascida na cosmopolita Belém do Pará no início do século XX, a Assembleia de Deus desenvolveu suas bases nos Estados do Norte e do Nordeste do Brasil. Posteriormente, acompanhando o fluxo das migrações internas, a igreja se estabeleceu nas metrópoles do Sudeste, não demorando em tornar-se a maior igreja evangélica do país, contando hoje com 12 milhões de membros (de acordo com o Censo 2010), seis vezes mais que a segunda maior igreja do país. Em nossa comunicação trabalhamos com a hipótese de que para alcançar tal posição os elementos culturais de ordem interna das Assembleias de Deus apresentaram um grau de elasticidade e adaptabilidade capaz de resistirem às pressões externas do contexto de industrialização e urbanização brasileiras nos ambientes em que a igreja começa a penetrar com vigor a partir da década de 1940. Diferente de outras igrejas que surgiram nas metrópoles do Sudeste em meados do século XX como a Igreja do Evangelho Quadrangular e Igreja O Brasil para Cristo, as Assembleias de Deus tiveram que administrar no ambiente urbano uma tradição já estabelecida em seus primeiros trinta anos de existência no

---

<sup>1</sup> O texto apresenta algumas das reflexões discutidas em pesquisa de doutorado recentemente defendida pelo autor (FAJARDO, 2015).

<sup>2</sup> Doutor em História pela Universidade Estadual Paulista (UNESP). Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Pesquisador do Grupo Religião e Periferia na América Latina (REPAL-UMESP), do Grupo de Estudos do Protestantismo e Pentecostalismo (GEPP-PUC/SP) e da Rede Latino-americana de Estudos Pentecostais (RELEP).

Norte e no Nordeste do Brasil. No entanto, ainda que de maneira não planejada, a denominação mostrou-se capaz de moldar-se às novas condições sociais a ela impostas, garantindo seu substancial crescimento nas metrópoles.

**Palavras-chave:** Assembleias de Deus; urbanização; industrialização; usos e costumes.

## ABSTRACT

The Assemblies of God form the Pentecostal group that most grew in Brazil during the XX<sup>th</sup> century. Born in the cosmopolitan Belém in Pará, in the beginning of the XX<sup>th</sup> century, the Assemblies of God developed its bases in the northern and northeastern states of Brazil. Afterwards, accompanying the internal migratory flux, the church established itself in the southeastern metropolis, not taking long to become the biggest evangelical church in the country, today with more than 12 million members (according to the Census of 2010), six times more than the second biggest church in the country. In our communication we work with the hypothesis that to reach such position the cultural elements of internal order of the Assemblies of God presented a degree of elasticity and adaptability capable of resisting to external pressure of the Brazilian industrialized and urbanized context in the environments that the church starts to penetrate with strength in the decades of 1940. Different from other churches that emerged in the southeastern metropolis, in the middle of the XX<sup>th</sup> century, such as the Church of the Four Square Gospel and Church Brazil for Christ, the Assemblies of God had to administer in the urban environment a tradition already established in its first thirty years of existence in the north and northeast of Brazil. However, even if not planned, the denomination showed itself capable of molding to the new social conditions imposed on it, guaranteeing its substantial growth in the metropolis.

**Keywords:** Assemblies of God; urbanization; industrialization; uses and customs.

## INTRODUÇÃO

Um estudo que queira compreender as razões do crescimento das Assembleias de Deus no mundo urbano deve estar atento à tônica do imaginário religioso desenvolvido na denominação, que proporcionaram a criação de mecanismos de ordem cultural e doutrinária que serviram para marcar o espaço da denominação na sociedade metropolitana, exigindo a criação de estratégias diversas daquelas até então desenvolvidas no ambiente rural.

No período compreendido entre as décadas de 1940 e 1980 as Assembleias de Deus (ADs) desenvolveram uma série de práticas sociais que não se limitavam ao ambiente do culto, mas abrangiam outras áreas da vida do fiel: até mesmo sua forma de se trajar. Neste texto analisaremos alguns aspectos do imaginário pentecostal, caracterizado por metáforas que procuravam destacar o papel do assembleiano diante da “ vaidade do mundo”, ou seja, de uma série de aspectos da cultura urbana vistos como prejudiciais à fé.

## 1 IMAGINÁRIO PENTECOSTAL E CULTURA URBANA

O hino 212 da Harpa Cristã (o hinário oficial das ADs) oferece declarações de expressivo significado para a compreensão deste processo de constituição cultural das ADs. A letra foi composta por Paulo Leivas Macalão que utilizou como base a melodia da canção *Beulah Land*, de Charles Austin, popular em hinários norte-americanos<sup>3</sup>. Na versão original, a letra dignifica os prazeres a serem desfrutados pelos fiéis no céu<sup>4</sup>. Na versão brasileira, no entanto, Paulo Macalão compara a igreja a um exército em guerra ininterrupta. Uma breve análise de sua letra nos fornecerá subsídios para captarmos importantes elementos do imaginário assembleiano disseminado no período de expansão urbana da igreja. Vejamos:

Os guerreiros se preparam para a grande luta  
É Jesus, o Capitão, que avante os levará.  
A milícia dos remidos marcha impoluta;  
Certa que vitória alcançará!

---

<sup>3</sup> SOUZA Jr, Milton Rodrigues de. *Cantai e multiplicai-vos...: estudo da Harpa Cristã como instrumento de expansão da Missão no pentecostalismo no Brasil (1910-1970)*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2010.

<sup>4</sup> Além das ADs brasileiras, a mesma melodia é utilizada desde 1970 pelo governo das Ilhas Fiji (quando o país conquistou sua independência do Reino Unido) como base para seu hino nacional.

**Refrão:**

Eu quero estar com Cristo,  
 Onde a luta se travar,  
 No lance imprevisto  
 Na frente me encontrar.  
 Até que o possa ver na glória,  
 Se alegrando da vitória,  
 Onde Deus vai me coroar!

Eis os batalhões de Cristo prosseguindo avante,  
 Não os vês com que valor combatem contra o mal?  
 Podes tu ficar dormindo, mesmo vacilante,  
 Quando atacam outros a Belial?

Dá-te pressa, não vaciles, hoje Deus te chama  
 Para vires pelejar ao lado do Senhor;  
 Entra na batalha onde mais o fogo inflama,  
 E peleja contra o vil tentador!  
 A peleja é tremenda, torna-se renhida,  
 Mas são poucos os soldados para batalhar;  
 Ó vem libertar as pobres almas oprimidas  
 De quem furioso, as quer tragar!<sup>5</sup>

No período em estudo, a execução deste hino em ritmo de marcha por bandas com seus instrumentos de sopro e percussão em desfiles que antecediam a inauguração de templos, cultos ao ar livre e batismos servia para realçar a metáfora da igreja como um exército à procura de soldados dispostos ao alistamento. Em alguns casos, a descrição de tais eventos, que serviam também para marcar a presença da igreja no espaço público, lembravam verdadeiras paradas militares. Assim, repetia-se nas ADs o que Antonio Gouvêa Mendonça observara nas igrejas protestantes do país ainda no século XIX, quando (embora sem a ocorrência de desfiles) ganham destaque no país os chamados hinos do “protestantismo guerreiro”

---

<sup>5</sup> HARPA CRISTÃ, 2010.

do Hinário “Salmos e Hinos”, alguns dos quais também presentes (embora com variações nas letras), na Harpa Cristã<sup>6</sup>:

Os hinos guerreiros começaram a surgir num momento em que a presença protestante no Brasil parecia triunfar. Eram hinos de chamamento para o combate, como que num esforço final de conquista, mas cantando desde logo o triunfo certo e seguro [...] O protestantismo guerreiro não se constitui numa guerra santa contra os infiéis, como no catolicismo guerreiro, mas numa guerra contra poderes metafísicos nos espaços espirituais.<sup>7</sup>

No caso assembleiano, o hino 212 foi a melhor expressão desta metáfora militar. É significativo que sua execução comece a ganhar destaque a partir da segunda metade da década de 40, momento de expressivo aumento numérico das ADs, quando, parafraseando Mendonça, a “presença pentecostal no Brasil parecia triunfar”.

No entanto, se por um lado o momento é de triunfo e as ADs já podem inclusive se aventurar a desfilar pelas ruas, por outro lado entende-se que a batalha não está concluída. Nos discursos da liderança no período, o que se expressa é que a forma de atuação das “forças das trevas” é que havia mudado em relação aos primeiros anos das ADs no Brasil.

Ao se referir ao crescimento inicial das ADs nas regiões interioranas do Norte e Nordeste, Franklin (2014) destaca que a perseguição religiosa era uma constante na criação dos núcleos assembleianos. Por parte das igrejas protestantes históricas, o autor apresenta uma série de artigos publicados em jornais presbiterianos que viam os “pentecostistas” (como os assembleianos eram chamados), como propagadores de heresias perigosas, capazes de esvaziar congregações inteiras.

Sobre este período da história das ADs, tanto Franklin quanto Alencar sublinham um discurso chamado pelo último de “teodiceia do

<sup>6</sup> Não é o caso do hino 212, que por conta disto tornou-se caracteristicamente assembleiano.

<sup>7</sup> MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *Celeste porvir: a inserção do protestantismo no*

sofrimento”. Neste raciocínio, que servia como resposta à oposição sofrida pelos assembleianos,

Perseguição não é um acidente de percurso, um tropeço na caminhada ou uma dificuldade episódica, mas um acontecimento natural, diria mesmo, *necessário* para a confirmação da mensagem pentecostal. Por que a AD é perseguida? *Porque é verdadeira.*

Em repetidos textos, há o seguinte raciocínio: a igreja primitiva que aparece em Atos dos Apóstolos era perseguida? Sim, então a AD deve ser. [...] uma igreja formada por imigrantes pobres e seringueiros desempregados, perseguidos pela Igreja Católica e esnobados pelas denominações protestantes precisava de uma “razão espiritual” para sobreviver. A *teodiceia do sofrimento* transformou o escárnio em privilégio e a marginalização social em participação do sofrimento por amor de Cristo. Isto foi uma tremenda reviravolta na lógica do sofrimento.<sup>8</sup>

Se tais representações sociais em torno da temática do sofrimento ditavam a tônica de organização das ADs em suas primeiras décadas, as cidades industrializadas da segunda metade do século oferecerão à igreja outros tipos de dificuldades. Nas metrópoles, a ideia de perseguição religiosa não assume estes tons. O princípio republicano de separação entre Igreja e Estado se faz sentir de forma mais evidente nas grandes cidades, com a conseqüente valorização da dimensão privada da religião e perda da hegemonia do catolicismo. Por conta disso, o ambiente urbano propicia o surgimento de novos agentes no campo religioso, enfraquecendo a ocorrência de perseguições diretas.

Neste contexto de transição do rural para o urbano, as ADs vivenciam diferentes temporalidades. Na década de 50 é possível encontrar no Mensageiro da Paz<sup>9</sup> relatos de perseguição com informações de apedrejamento

<sup>8</sup> ALENCAR, Gedeon Freire. *Assembleias de Deus: origem, implantação e militância (1911-1946)*. São Paulo: Arte Editorial, 2010. p. 83-84. – trechos em itálico presentes no original.

<sup>9</sup> O Mensageiro da Paz, em circulação desde 1930, é o Jornal oficial das ADs brasileiras (atualmente, daquelas vinculadas à Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil – CGADB).

de templos no interior do país, ao mesmo tempo em que tais relatos são inexistentes nas matérias sobre as igrejas nas grandes cidades.

Desta forma, se no interior, a “teodicéia do sofrimento” era fator fundante no estabelecimento de uma identidade assembleiana em oposição ao catolicismo, sendo o apedrejamento de igrejas, bem como as críticas vinculadas em jornais protestantes um incentivo para a multiplicação acelerada das ADs, qual seria o inimigo (e ao mesmo tempo incentivo) para as ADs nas metrópoles? Um artigo publicado no Mensageiro da Paz em 1969 nos oferece uma resposta:

Igreja e Mundo sempre foram antagônicos. E este sempre perseguiu aquela. Os momentos áureos da Igreja Primitiva foram assinalados com o sangue dos mártires. As perseguições – todas elas, foram a alavanca que induziu o Movimento Pentecostal as sucessivas e retumbantes vitórias no Brasil. No Piauí ou na Bahia, em Minas ou no Paraná. Cada história de perseguição tem como corolário um revigoramento no Despertamento. Não somos meramente uma denominação. Somos um Movimento de Deus. Não nos deixemos embalar na ilusão de uma simpatia do mundo para conosco. É vocação da Igreja ser odiada pelo Mundo. [...] Que existe no Mundo que mereça ser imitado pela Igreja? Os crentes espirituais, sinceros, fiéis, piedosos dizem: NADA! Absolutamente nada.<sup>10</sup>

Voltemos ao imaginário do hino 212. Embora a “luta” referida na letra, como fica explícito, seja a do “*combate contra o mal*”, há que se destacar que as representações sociais assembleianas sobre os elementos que tipificam o “mal”, podem variar a depender do contexto histórico a qual nos referimos. Se nas primeiras décadas do século XX a oposição católica representava a malignidade do “*vil tentador*”, em meados do século o mal está representado, entre outras coisas, nas inovações comportamentais da sociedade moderna e urbanizada que poderiam representar a corrosão de um *habitus* assembleiano já consolidado no Nordeste do país. São os “costumes e práticas do mundo” citados no artigo.

---

<sup>10</sup> ASSIS FILHO. Perigos que ameaçam a Igreja. In: *Mensageiro da Paz*. Rio de Janeiro, Ano 39, nº8, p. 4, Abr.1969, p. 4.

Diferente de outras igrejas pentecostais que nasceram no período, neste momento as ADs têm o desafio de administrar e resguardar, em meio à todas as transformações culturais representadas no fortalecimento de uma sociedade urbana e industrial, os elementos que até então sustentaram sua identidade no *cosmos* rural. Neste sentido, a metáfora militar joga luz ao desafio do enfrentamento à cultura urbana, como indica este artigo da década de 60:

Calculemos se um grande chefe militar colocasse nas fronteiras do país um comandante para defender a nação de ferozes inimigos que o poderiam invadir; notasse depois esse comandante que inimigos mui de mansinho entravam por alguma parte e com máxima sagacidade passavam a convencer os filhos da Pátria e a receberem os seus regimes e costumes danosos que deveria fazer esse comandante? Cruzar os braços? Se conformar também? Não. Absolutamente não. Nunca, nunca. Caso contrário, seria expulso pelo seu chefe.

Nós somos comandantes constituídos pelo nosso Chefe-General Jesus Cristo, para defender a sua igreja, portanto, devemos combater tudo quanto seja contrário ao Santo Evangelho de Cristo, tudo quanto possa prejudicar a vida espiritual de sua Igreja.

Una-mo-nos, pois, amados colegas, para combatermos a doutrina da Santidade e separação do mundo de vaidade, corrupção e pecado.

Incontáveis são as maneiras em que o mundo está corrompendo os meios evangélicos e seríamos faltosos diante de Deus se nos calássemos.<sup>11</sup>

Além disso, a metáfora militar e o hino 212 em particular não deixam de simbolizar a experiência histórica da própria igreja, o que talvez possa explicar a sua escolha constante como carro-chefe dos principais eventos da denominação. A expressão “lance imprevisto”, por exemplo, que aparece no refrão, cabe bem a uma igreja que a partir de determinado

---

<sup>11</sup> GOMES, Francisco Assis. Não vos conformeis com este mundo: a saia curta e outros perigos modernos. *Mensagem da Paz*. Rio de Janeiro, Ano 37, nº8, p.4, Abr.1967, p. 4.

momento começa a crescer à parte de qualquer planejamento prévio de sua liderança. Sem que fossem ordenados por pastores ou enviados a partir de um plano estratégico de expansão, os migrantes espontaneamente começaram a ocupar as metrópoles e pressionam a liderança para que esta lhes fornecesse assistência nestes novos espaços que se revelariam proeminentes recintos de multiplicação da membrasia. Na imprevisibilidade dos deslocamentos migratórios novas congregações surgiram e obrigaram a denominação a tomar posição em novas “frentes de batalha”, onde acabou por reelaborar suas estratégias de combate. No entanto, conforme expressa o hino, mesmo diante de um “*lance imprevisto*” como este, é essencial que a “*milícia dos remidos marche impoluta*”, ou seja, não se corrompa com os “costumes do mundo”. Além disso, a luta deve ser assumida igualmente por todos os fiéis, imperativo que aparece em todas as estrofes e que se articula à dinâmica de estabelecimento popular das ADs.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

É com base neste imaginário de uma luta constante contra o mal em que todos estão envolvidos e cujo objetivo final é resgatar “*as pobres almas oprimidas*”, ou seja, promover a conversão do maior número possível de pessoas, que está fundado o sistema cultural assembleiano. Para além das questões a respeito dos acordos e disputas políticas travadas entre diferentes Ministérios, permanecem nos discursos de todos os agentes do campo assembleiano metáforas como as que estão expressas no hino 212, que fornecem as representações sócio-religiosas capazes de impulsionar a membrasia das ADs a estenderam o raio de atuação da igreja a todos os espaços possíveis, já que se entende que a batalha contra o inimigo não se limita a determinado espaço geográfico.

## REFERÊNCIAS

- ALENCAR, Gedeon Freire. *Assembleias de Deus: origem, implantação e militância (1911-1946)*. São Paulo: Arte Editorial, 2010.
- ASSIS FILHO. Perigos que ameaçam a Igreja. In: *Mensageiro da Paz*. Rio de Janeiro, Ano 39, nº8, p.4, Abr.1969.
- FAJARDO, Maxwell Pinheiro. “*Onde a luta se travar*”: a expansão das *Assembleias de Deus no Brasil urbano (1946-1980)*. Tese de doutorado (História). Assis: Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, 2015.
- FRANKLIN, Ruben Maciel. *A chama pentecostal chega à Terra da Luz: breve história das Assembleias de Deus no Estado do Ceará 1914-2014*. Pindamonhangaba: IBAD, 2014.
- GOMES, Francisco Assis. Não vos conformeis com este mundo: a saia curta e outros perigos modernos. In: *Mensageiro da Paz*. Rio de Janeiro, Ano 37, nº8, p.4, Abr. 1967.
- HARPA CRISTÃ (Hinário com música). Rio de Janeiro: CPAD, 2010.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *Celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2008.
- SOUZA Jr, Milton Rodrigues de. *Cantai e multiplicai-vos...: estudo da Harpa Cristã como instrumento de expansão da Missão no pentecostalismo no Brasil (1910-1970)*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2010.

# RAÍZES HISTÓRICAS DO PENTECOSTALISMO MODERNO

*Historical roots of modern pentecostalism*

**Pedro Jônatas da Silva Chaves<sup>1</sup>**

## RESUMO

A Igreja Assembleia de Deus no Brasil, sendo hoje uma Igreja pentecostal centenária, se destaca no campo religioso brasileiro como a maior denominação evangélica do país. Mesmo tendo passado um século desde a sua chegada ao Brasil, ainda existe um desconhecimento sobre as raízes históricas do pentecostalismo moderno do século XX. Dessa forma, este artigo objetiva-se desenvolver de forma sintética uma reconstrução histórica linear das raízes do Movimento Pentecostal. Para tanto, o artigo foi elaborado numa pesquisa de caráter qualitativa adotando o método de investigação analítico-bibliográfico e histórico-bibliográfico. Os principais textos utilizados são os mais conhecidos que abordam o assunto em língua portuguesa: *Antiintellectualismo nos Estados Unidos* (1967) do historiador americano Richard Hofstadter, *O Século do Espírito Santo* (2009) do historiador pentecostal americano Vison Synan e *Dicionário do Movimento Pentecostal* (2007) do historiador pentecostal brasileiro Israel de Araújo. O resultado aponta que houve três grandes movimentos que influenciaram diretamente na formação do Pentecostalismo Moderno, a saber: O Movimento da Santidade, O Segundo Grande Despertamento e o Fundamentalismo Teológico.

**Palavras-chave:** Movimento da santidade; segundo grande despertamento; fundamentalismo teológico; pentecostalismo moderno; igreja Assembleia de Deus.

---

<sup>1</sup> Graduado em Ciências Teológicas pela Faculdade Boas Novas de Ciências Teológicas, Sociais e Biotecnológicas (FBN) e Bacharel em Teologia pelo Instituto Bíblico das Assembleias de Deus (IBAD). Atualmente é graduando em Pedagogia na Universidade Estadual do Ceará (UECE) e cursa especialização em Gestão Escolar e Coordenação Pedagógica pela Faculdade Kurios (FAK).

## ABSTRACT

The Assemblies of God Church in Brazil, today being a centenary Pentecostal church, highlights itself in the Brazilian religious field as the biggest evangelical denomination of the country. Even having passed a century since its coming to Brazil, there is still a lack of knowledge on the historical roots of the modern Pentecostalism of the XX<sup>th</sup> century. This way, this article intends to develop in a synthetic form a linear historical reconstruction of the roots of the Pentecostal Movement. For such, the article was elaborated in a research of qualitative character adopting the analytic-bibliographical and historic-bibliographical investigative method. The main texts utilized are the most known that approach the matter in the Portuguese language: *Anti-intellectualism in American life* (1967) from the American historian Richard Hofstadter, *The Century of the Holy Spirit* (2009) from the American pentecostal historian Vison Synan and the *Dictionary of the Pentecostal Movement* (2007) from the Brazilian pentecostal historian Israel de Araújo. The results point that there were three great movements that directly influenced the formation of the Modern Pentecostalism, namely: the Holiness Movement, the Second Great Awakening and the Theological Fundamentalism.

**Keywords:** Holiness movement; second great awakening; theological fundamentalism; modern pentecostalism; Assemblies of God Church.

## INTRODUÇÃO

A Igreja Assembleia de Deus brasileira, fundada no Brasil em 1911 na cidade de Belém do Pará pelos missionários suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren, que juntamente com a Congregação Cristã do Brasil (CCB), faz parte do que veio a denominar “pentecostalismo clássico”, surge como uma das ramificações do Movimento Pentecostal Moderno. Sua fundação, além de dar uma característica nova ao movimento evangélico nacional, ainda tornou-se o rosto mais expressivo. Entretanto, muitos ainda não possuem uma compreensão de forma clara sobre as raízes do pentecostalismo moderno do século XX. Apresentar essas raízes de forma ordenada é imprescindível para que muitos possam entender a formação do próprio pentecostalismo brasileiro, pois se entende que não é possível compreender um movimento deixando de lado o que

impulsionou. Então, este artigo tem como objetivo descrever as principais raízes históricas do Pentecostalismo Moderno.

O Movimento da Santidade, O Segundo Grande Despertamento e o Fundamentalismo Teológico foram os três grandes movimentos que contribuíram de forma fundamental para a formação do Movimento Pentecostal moderno. Para resumir a relação desses movimentos com o pentecostalismo basta dizer que o Movimento Pentecostal imergiu do Movimento da Santidade, recebeu influencia do Segundo Grande Despertamento e se desenvolveu ao lado do Fundamentalismo Teológico. Mas dizer isso não basta, é preciso entender de forma mais clara a contribuição de cada movimento.

## 1 MOVIMENTO DA SANTIDADE

John Wesley (1703-1791)<sup>2</sup>, que havia identificado um segundo estágio após a salvação, que passou a ser chamada de “segunda benção”, tinha como amigo John Fletcher (1729-1785)<sup>3</sup>, que pegando a ideia da “segunda benção” de Wesley, chamou de “batismo no Espírito Santo”. Os acampamentos que floresceram na Inglaterra a partir de 1800, tendo o de Keswick, no distrito de Lake, Inglaterra, como um dos principais, substituiu a ideia da “segunda benção” de Wesley, que seria mais especificadamente a “santificação”, pela crença que isso se trata de um “recebimento de poder para o serviço”.

Já em terras norte-americanas, os *camp meeting*, que eram os lugares afastados dos grandes centros, onde milhares de pessoas se reúnem para

---

<sup>2</sup> John Wesley foi um clérigo anglicano e teólogo cristão britânico, líder precursor do movimento metodista e um dos dois maiores avivacionistas da Grã-Bretanha.

<sup>3</sup> John Fletcher, considerado sucessor de John Wesley, se destacou como apologeta metodista contra a doutrina da predestinação.

buscarem experiências espirituais, mudaria para sempre a cristandade americana. O primeiro acampamento do movimento da santidade nos Estados Unidos foi em Vineland, Nova Jersey, em 1867.<sup>4</sup> Também o Acampamento de Cane Ridge, Kentucky que envolvia presbiterianos, batistas e metodistas, teve grande influência no meio das igrejas tradicionais. Esses acampamentos tinham de três a sete dias de duração, mas podiam chegar até duas semanas.<sup>5</sup>

Como o Movimento da Santidade nasceu principalmente dentro da Igreja Metodista, muitos conflitos e cismas ocorreram, chegando a surgir diversas igrejas ligadas ao movimento.<sup>6</sup> Com isso, na América do Norte antes da explosão pentecostal do século XX já havia diversas igrejas oriundas dos movimentos da santidade, que enfatizavam o “batismo no Espírito Santo”:

A Igreja Santa Unida (1886), liderada por W. H. Fulford; a Igreja Holiness Batizada com Fogo (1895), liderada por B. H. Irving e J. H. King; a igreja de Deus de Cleveland, no Tennessee (1896), liderada por A. J. Tomlinson; a Igreja de Deus em Cristo (1897), liderada por C. H. Mason; a Igreja Holiness Pentecostal (1898), liderada por A. B. Crumpler.<sup>7</sup>

Com o surgimento do Movimento Pentecostal, essas igrejas ao aderirem o movimento precisaram apenas acrescentar uma “terceira bênção”, que seria o “preenchimento ou batismo” como evidência inicial o falar em línguas, formulado por Charles Fox Parham, considerado o pai do Pentecostalismo Moderno. A partir do Movimento da Santidade, muitos passaram a buscar experiências espirituais que mudariam suas vidas completamente, mas também “com base na idéia [sic] de que o verdadeiro

<sup>4</sup> SYNAN, Vinson. *O século do Espírito Santo: 100 anos de avivamento pentecostal e carismático*. São Paulo: Vida, 2009. p. 44.

<sup>5</sup> ARAUJO, Israel de. *Dicionário do movimento pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2007. p. 151-152.

<sup>6</sup> CAMPOS, Leonildo Silveira. *As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro*. Revista USP, São Paulo, n.67, p. 100-115, set./nov. 2005, p. 106.

<sup>7</sup> CAMPOS, 2005, p. 17.

crente só depende da liderança do Espírito Santo, extremistas chegaram a desconsiderar até mesmo a Bíblia, a igreja e o senso comum como padrões de autoridade”.<sup>8</sup>

## 2 O SEGUNDO GRANDE DESPERTAMENTO

Diferentemente do Primeiro Grande Despertamento<sup>9</sup> que era de caráter calvinista e se restringiu apenas aos presbiterianos e congregacionais, o Segundo Grande Despertamento tinha como característica o arminianismo e atingiu praticamente todas as denominações.

Em 1837, alguns presbiterianos romperam com o presbiterianismo ligado à tradição escocesa e irlandesa e ao Princeton College e o Princeton Theological Seminary. Eles estabeleceram com o centro intelectual da sua nova proposta, Yale, Oberlin College e o Lane Theological Seminary. Entre esses estavam Charles Grandison Finney e Dwight L. Moody.

Finney nasceu no ano de 1792 em Warren, Litchfield Country, Connecticut. Ele não tem uma carreira acadêmica que o destaque, pois apenas estudou direito dos anos de 1818 a 1821 em Adams. O início do seu ministério como pregador se deu logo após sua conversão em 1821. Em 1823 recebeu licença para pregar e em 1824 foi ordenado pastor na Igreja Presbiteriana.<sup>10</sup> Jádriel Sousa ainda destaca que Finney,

em 1835, tornou-se professor de teologia no colégio de Oberlin, mesmo sem ter passado por uma educação teológica formal

<sup>8</sup> ARAUJO, 2007, p. 588.

<sup>9</sup> Período de alta atividade religiosa, principalmente no Reino Unido e nas colônias da América do Norte aproximadamente entre os anos de 1730 e 1740.

<sup>10</sup> SOUSA, Jádriel Martins. *Charles Finney e a secularização da igreja*. São Paulo: Parakletos, 2002. p. 74.

em um seminário, e sem ter grande conhecimento ou qualquer simpatia pelo pensamento dos teólogos do passado. Considerava desnecessária qualquer leitura de caráter teológico além de sua própria Bíblia.<sup>11</sup>

Certa vez, Finney recusou o convite de alguns ministros que queriam enviá-lo para estudar em Princeton, afirmando que a único livro que ele precisava ler era a Bíblia. Ele achava a educação ministerial sem importância. Essa posição vem porque ele considerava a devoção como inimiga do intelecto, declarando que os colégios deixavam os corações dos jovens mais duros que uma parede.<sup>12</sup> De acordo com Jadiel Sousa, “o que Finney fez foi uma verdadeira apologia da ignorância, levando o povo a considerar uma honra ser inculto e ignorante”.<sup>13</sup>

Finney era obsessivo por resultados. Por isso que recusou a pregação tradicional, pois essa não dava o resultado desejado por ele.<sup>14</sup> Entretanto, Albert Dod de Princeton, contestava as conversões ocorridas nas campanhas de Finney, porquanto menos da metade das pessoas que se dirigiam à frente continuavam.<sup>15</sup> Segundo Rick Nañez, o ministério de Finney foi marcado por “pregações altamente emotivas e multidões igualmente emotivas e ignorantes quanto às doutrinas provocaram um estilo muito estranho de cristianismo nos EUA”.<sup>16</sup> Nañez também afirma que “é possível encontrar múltiplas declarações antiintelectuais ao ler os escritos de Finney”.<sup>17</sup> Apesar disso, devido a sua contribuição para a consciência missionária, luta pelos direitos humanos, democracia e

<sup>11</sup> SOUZA, 2002, p. 44-45.

<sup>12</sup> HOFSTADTER, Richard. *Antiintelectualismo nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967. p. 115.

<sup>13</sup> SOUSA, 2002, p. 50.

<sup>14</sup> SOUZA, 2002, p. 48.

<sup>15</sup> SOUZA, 2002, p. 128-129.

<sup>16</sup> NANEZ, Rick M. *Pentecostal de coração e mente: um chamado ao dom divino do intelecto*. São Paulo: Vida, 2007. p. 173.

<sup>17</sup> NANEZ, 2007, p. 172.

abolição da escravatura, Finney foi considerado um dos americanos mais importantes da história americana e exemplo a ser seguido.<sup>18</sup>

Também, Finney foi o responsável pelo início dos apelos e se opunha as pregações lidas. Mas como afirma Nañez, “é bom lembrar que Lutero, Latimer, Baxter, Chalmers, Payson, Davies e Edwards fazem parte do grupo mais importante daqueles que escreveram suas mensagens a mão e as leram do púlpito”.<sup>19</sup> Diante dessa e de outras posturas de Finney, Nañez identifica algumas contradições na vida desse famoso pregador:

Ele rejeitou a autoridade de homens, mas dirigiu o Oberlin College; aconselhava os ministros a jogarem fora suas anotações, mas publicou pilhas das suas; afirmava não ter ido a lugar nenhum, a não ser diretamente à Bíblia, mas às vezes admitia ter estudado diligentemente os escritos de Wesley. E, embora estivesse convencido de que os avivamentos não eram milagres, contratou um valente guerreiro de oração (Pai Nash) em período integral com o propósito de suplicar a presença manifesta de Deus.<sup>20</sup>

Outro evangelista marcante desse período foi Dwight L. Moody, que frequentou uma escola somente até os treze anos de idade e nunca se tornou um ministro. Diferentemente de Finney que “dominava os ouvintes com uma fôrça [sic] quase assustadora, Moody era um homem amável e benigno, mais afeito a acenar com promessa do paraíso do que a advertir contra os tormentos do inferno”.<sup>21</sup> Como o conhecimento científico e cultural era desprezado por ele, adaptou a sua habilidade de vendedor, que adquiriu quando passou muitos anos atuando como vendedor de sapatos, como sua forma de proclamação do evangelho. Segundo Hofstadter, Moody

---

<sup>18</sup> SOUSA, 2002, p. 47.

<sup>19</sup> NANEZ, 2007, p. 171.

<sup>20</sup> NANEZ, 2007, p. 173.

<sup>21</sup> HOFSTADTER, 1967, p. 134.

parecia ainda estar vendendo algum produto quando subia numa cadeira na sala de inquirição para dizer: ‘Quem quer agora ficar com Jesus Cristo? Êle é tudo o que desejais. Com ele tereis a vida eterna e tudo o que necessitares. Sem Êle perecereis. Quem fica com Êle?’<sup>22</sup>

Entretanto, não admitia as manifestações entusiásticas nas suas reuniões. Primeiro porque não queria uma repercussão negativa na mídia. Segundo porque os membros mais intelectuais sentiam certo exagero. E terceiro porque ele achava que não precisava de ajuda do público para clamar a Deus.<sup>23</sup> Segundo Synan, “Moody foi um líder evangelista ligado ao movimento de Keswick”.<sup>24</sup> Suas conferências em Northfield, Massachussets, onde milhares de pessoas se dirigiam até lá para buscarem um avivamento, tinha a mesma forma de Keswick. De modo geral, “Moody reproduziu Finney de muitas maneiras: Em sua aversão ao estudo formal, em sua aversão à teologia calvinista, em sua aversão à passividade, em sua obsessão por resultados e em seu pragmatismo”.<sup>25</sup>

Para finalizar, torna-se necessário abordar um pouco da história de Billy Sunday, que era ex-jogador de basebol. Ele tornou-se um avivalista milionário graças à ajuda de muitas pessoas bem sucedidas, contrariando a vida confortável e simples de Finney e Moody. Ele costumava usar roupas de luxo, abotoaduras e sapatos brilhantes. Costumava tirar o paletó nos sermões, fazer movimentos bruscos no púlpito e usava uma linguagem vulgar. Certa feita ele disse que se tivesse 1 milhão de dólares, daria 999.999 dólares para a igreja e apenas um dólar para a educação.<sup>26</sup>

Finney, Moody e Sunday influenciaram as gerações seguintes em vários sentidos. Uma das heranças mais marcantes foi a desvalorização

<sup>22</sup> HOFSTADTER, 1967, p. 138.

<sup>23</sup> HOFSTADTER, 1967, p. 139-140.

<sup>24</sup> SYNAN, 2009, p. 17.

<sup>25</sup> SOUSA, 2002, p. 52.

<sup>26</sup> HOFSTADTER, 1967, p. 143-144.

do ensino teológico formal. Entretanto, muitos podem afirmar que alguns movimentos oriundos do Segundo Grande Despertamento fundaram escolas. Ou seja, pessoas que lutaram tanto contra empreendimentos intelectuais também fundaram escolas. Para essa afirmação, algumas respostas podem ser apresentadas:

Primeiro, a simples fundação de um instituto de ensino nada diz do conteúdo, objetivo ou metodologia de seus programas. [...] Segundo, alguém pode estabelecer um excelente centro de treinamento para preparar pastores e não necessariamente oferecer uma educação excelente e ampla. [...] Terceiro, o fato de alguém fundar uma escola não indica necessariamente seus pensamentos sobre a relação fé e razão, educação liberal e cristianismo ou teologia e ministério prático. [...] Finalmente, o simples fato de grandes mulheres e homens de Deus fazerem declarações antiintelectuais não significa que sejam igualmente preconceituosos em relação a todos os elementos que compõem a vida intelectual.<sup>27</sup>

Os acampamentos realizados foram importantes para muitas pessoas, mas será que formou uma ideia que se um dia o fervor estiver desaparecendo basta apenas organizar ou se dirigir a um dos grandes congressos para que sejam “avivadas”? Será também que impregnou na mente das pessoas, que o crescimento ocorre quando o ensino teológico não é importante? Apesar de existirem aqueles que reconheciam o papel da educação teológica para o ministro, Tillich identifica que “a teologia [nos Estados Unidos], não estava muito preocupada em formulações adequadas da verdade suprema, mas em preparar os estudantes para liderar congregações”.<sup>28</sup> Ou seja, aprendiam apenas a “cartilha” e eram inseridos em uma comunidade. Não havia uma preocupação em formar pessoas que sentiam prazer em glorificar a Deus tanto através de suas obras, como

<sup>27</sup> NANEZ, 2007, p. 177-178.

<sup>28</sup> TILLICH, Paul. *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009. p. 221.

através das suas mentes brilhantes que estavam a serviço do Reino de Deus. Como foi através do Segundo Grande Despertamento que a fé evangélica foi divulgada em todo o mundo, toda essa ideologia se propagou por diversos países.

### 3 FUNDAMENTALISMO TEOLÓGICO

Como “o pentecostalismo moderno surgiu e se desenvolveu ao lado do fundamenta-lismo protestante”,<sup>29</sup> se torna indispensável a sua descrição como antecedente do pentecostalismo americano, mesmo sendo paralelo a este. O Fundamentalismo Teológico influenciou sua geração em solo americano, com isso, as influencias sobre o pentecostalismo são notórias. Contudo, não será identificada exaustivamente cada semelhança, pois não é esse o objetivo deste artigo. Será abordado apenas o necessário visando uma melhor compreensão do Fundamentalismo Teológico.

No século XVIII surgia em sua força total a Idade da Razão, Século das Luzes ou Iluminismo, termos que foram empregados pelos próprios pensadores do período, convencidos de que essas luzes superariam a escuridão e a ignorância dos tempos passados, principalmente da Idade Média. Todavia, é importante identificar o que assegura Alister McGrath: “a Idade Média fora tanto a ‘Idade da Razão’ quanto o era o Iluminismo; a diferença crucial estava na maneira como a razão era utilizada e nos limites que lhe eram impostos, segundo cada uma dessas perspectivas”.<sup>30</sup> Os iluministas afirmavam ter como objetivo, a destruição de “velhos mitos” que mantinham a humanidade presa em uma opressão que não

---

<sup>29</sup> CAMPOS, L., 2005, p. 106-107.

<sup>30</sup> MCGRATH, Alister E. *Teologia sistemática, histórica e filosófica: uma introdução a teologia cristã*. São Paulo: Shedd Publicações, 2005. p. 125.

deveria mais existir. Nessa nova era a igreja sofreu grandes ataques à medida que provas racionais da fé cristã eram exigidas. Diante disso, no século XIX, na Alemanha, surge o liberalismo teológico, que além de ter sido uma tentativa de tornar o cristianismo relevante para aquela nova era, foi um desejo sincero de pensar a teologia cristã à luz do conhecimento moderno. Um dos seus pensadores e propagadores foi Adolf von Harnack, que nas suas palestras sobre a essência do cristianismo [*The Essence of Christianity*], simplificou o cristianismo em amor a Deus e o amor ao próximo, com a vida no Reino de Deus. Ou seja, a busca não era apresentar mais um cristianismo dogmático, mas ético. As pregações liberais eram marcadas por uma interpretação socioética da pessoa de Jesus. O grande objetivo de Harnack era libertar o cristianismo dos acréscimos feitos pelas gerações que sucederam a primeira geração de cristãos.<sup>31</sup>

O iluminismo ofereceu algumas contribuições necessárias para a humanidade, tais como a autonomia do pensar, liberdade de expressão, democracia e a tolerância. Segundo Tillich, essas foram autênticas contribuições, pois “se a intolerância tivesse continuado a existir, toda a Europa teria sido destruída pelas guerras de religião”.<sup>32</sup> E segundo Geering,

devemos a esse movimento, muitos aspectos da cultura moderna que nos parecem sensatos e que não desejamos perder: liberdade de pensamento, liberdade de questionar e de submeter nossas doutrinas a exame crítico, liberdade de expressar opiniões e dúvidas, afirmação dos direitos humanos, reconhecimento da igualdade de todos os seres humanos etc.<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> MCGRATH, 2005. GEERING, Lloyd. *Fundamentalismo*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009. DREHER, Martin Noberto. *Fundamentalismo*. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

<sup>32</sup> TILLICH, Paul. *História do pensamento cristão*. 4. ed. – São Paulo: ASTE, 2007. p. 286.

<sup>33</sup> GEERING, 2009, p. 26-27.

Um dos mais conhecidos pensadores da Teologia Liberal é Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834). Ele que era teólogo e filósofo, foi um dos maiores intelectuais que a Alemanha produziu, e também considerado o pai da teologia moderna ou iluminista. A teologia neo-ortodoxa acusou Schleiermacher de deformar a teologia. Quando ainda jovem foi enviado para um seminário moraviano em Barby, pelo seu pai que tinha tendências pietistas. Lá possivelmente foi influenciado, pois segundo Dreher,<sup>34</sup> Schleiermacher ao escrever uma carta a sua irmã Charlotte, em 1802, afirmou que era morávio, mas de uma ordem superior. O pietismo tinha características tão modernas que não foi uma surpresa que a Universidade de Halle, criada em 1694, e que era o centro intelectual do pensamento pietista, ter se tornado, em torno de 1700, o ponto de partida do Renascimento alemão, pois como afirma Tillich, “o pietismo era mais moderno do que a ortodoxia. Estava mais próximo da mente moderna por causa da sua subjetividade”.<sup>35</sup> Schleiermacher se distanciou da teologia bíblica e da teologia natural que era tradicionalmente usada pela igreja em prol de uma análise da experiência religiosa:

Schleiermacher sentia que já não podia tratar a Bíblia como uma narrativa de intervenções divinas e como coletânea de pronunciamento divino. Era, no entanto, um registro da experiência religiosa e foi essa idéia da experiência religiosa a chave que Schleiermacher se apegou. [...] Ao levar tanto o crente quanto o incrédulo para terreno das experiências que tiveram em comum, parecia que se abria uma nova porta para a apologética. Aquilo, portanto, que Schleiermacher se esforçou para fazer foi analisar a experiência religiosa e extrair dela a essência da religião. Tendo feito isto, poderia então reinterpretar a fé cristã em termos que parecessem

---

<sup>34</sup> DREHER, Martin Noberto. *Fundamentalismo*. São Leopoldo: Sinodal, 2006. p. 65.

<sup>35</sup> TILLICH, Paul. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos dezenove e vinte*. São Paulo: ASTE, 1986. p. 42.

aceitáveis para o homem moderno, estivesse ele dentro ou fora da igreja.<sup>36</sup>

Stanley Gundry descreve a ideia básica de Schleiermacher: “A essência de toda religião, inclusive o cristianismo, é a experiência; sua sede não é a razão, a consciência, à vontade, mas sim, o sentimento”.<sup>37</sup> Diante dessa ideia, podemos perceber que o evangelho está sendo avaliado com base nos efeitos que produz sobre as pessoas. Para Schleiermacher a essência da religião está no nosso senso de dependência absoluta. Ou seja, o finito faz parte do infinito e depende dele de modo absoluto. Paul Tillich define como entende o senso de dependência de Schleiermacher de modo simples: “Dependemos de Deus enquanto doador da lei que nos mostra o alvo na direção do qual devemos ir”.<sup>38</sup> Mas será possível saber essa direção de Deus sem uma análise racional das Escrituras? Alister McGrath afirma porque acha impossível que tenhamos conhecimento de Deus excluindo as Escrituras: “Deus, portanto, só será plenamente conhecido por meio de Jesus Cristo, o qual, por sua vez, só será plenamente conhecido por meio das Escrituras”.<sup>39</sup>

O risco de buscar conhecer a Deus somente através da experiência é acabar levando o indivíduo a projetar uma percepção da sua própria natureza e passar a chamar isso de Deus. Mas para não correr esse risco, temos a teologia:

“A teologia fornece-nos um apoio para que possamos compreender as contradições da experiência. Pode parecer que Deus está ausente, distante desse mundo – a teologia, contudo, insiste no fato de que essa experiência é temporária, falha e que não podemos nos deixar levar pelas aparências”.<sup>40</sup>

<sup>36</sup> BROWN, Colin. *Filosofia e fé cristã*. São Paulo: Vida Nova, 2007. p. 98.

<sup>37</sup> GUNDRY, Stanley. *Teologia contemporânea*. São Paulo: Mundo Cristão, 1987. p. 18.

<sup>38</sup> GUNDRY, 1987, p. 116.

<sup>39</sup> MCGRATH, Alister E. *Apologética cristã no século XXI: ciências e arte com integridade*. São Paulo: Vida, 2008. p. 45.

<sup>40</sup> MCGRATH, 2008, p. 236-237.

Essa “religião do coração” que dava ênfase ao sentimento acarretou uma grande consequência na igreja da Alemanha como afirma Paul Tillich:

Quando a religião passou a ser pregada como sentimento, os homens deixaram de ir aos cultos. Reagiram, pois, ao ouvir que a religião não era assunto de conhecimento claro nem de ação moral, mas sentimento. Posso lhes falar disso a partir de minha própria participação na situação do século dezenove. As igrejas se esvaziaram. Nem os jovens nem os homens sentiam-se satisfeitos com “sentimento”. Buscavam significados morais e pensamentos profundos nos sermões. As pessoas perderam interesse na igreja quando a religião se reduziu ao sentimento e se enfraqueceu com hinos sentimentais, em lugar dos grandes hinos antigos cheios do poder religioso da presença do divino.<sup>41</sup>

Desde o início do liberalismo teológico, movimentos surgiram como forma de reação a esse fruto do iluminismo. Apesar disso, tudo culminou no fundamentalismo. Este movimento teve início entre 1909 e 1915, com a publicação de doze folhetos intitulados *Os Fundamentos: um testemunho da verdade* [*The Fundamentals: a Testimony to the Truth*], pagos com o dinheiro de simpatizantes milionários e distribuídos por toda a América. Esses folhetos tinham como objetivo desconstruir o pensamento liberal que se fortalecia a cada ano.

O termo fundamentalismo, que foi retirado do próprio título dos folhetos e estabelecido em 1920 por um jornalista batista, passou a ser adotado pelo fato da teologia liberal ter reinterpretado os fundamentos do cristianismo, a saber, a infabilidade da Bíblia, o nascimento virginal de Jesus Cristo, sua divindade, seu sacrifício expiatório, sua ressurreição corpórea e sua segunda vinda a terra. A guerra entre fundamentalista e liberais foi declarada e teve seu início quando um professor de Biologia

---

<sup>41</sup> TILLICH, 1986, p. 106.

chamado John Scopes foi a julgamento e depois advertido e condenado a pagar uma multa simbólica no valor de cem dólares por ter ensinado a teoria da evolução de Charles Darwin em uma escola do Tennessee em 1925.

Antes desse acontecimento, o fundamentalismo era visto apenas como uma teologia conservadora, mas a partir do caso Scopes, o termo passou a significar intolerância e anti-intelectualismo. Sob a liderança de John Gresham Machen, muitos professores fundamentalistas romperam com o Princeton *Theological Seminary*, que já era composto por uma grande maioria de professores liberais, a fim de fundar o *Westminster Seminary*, na Filadélfia. Esse grupo passou a se chamar *Bible Presbyterian Church*.<sup>42</sup>

Como os fundamentalistas através das suas ações se apresentam como os detentores da verdade, errando em substituir Deus pela Bíblia pensando que Deus está limitado em suas páginas, acabam interpretando o texto sagrado e impondo sua interpretação como o único e verdadeiro conhecimento de Deus. Como os fundamentalistas não respeitam as diferenças, essas verdades impostas por eles devem ser acatadas, pois todos devem pensar da mesma forma e, quem não pensa como eles, acabam sendo repudiados. Também, através de sua aversão a instituições liberais, que eram maioria na época, contribuiu para que muitos pensassem que a educação teológica formal era perigosa. Gerring resume basicamente o pensamento fundamentalista:

O fundamentalismo, portanto, leva as pessoas a pensar em termos de branco e preto. As coisas são falsas ou verdadeiras, boas ou más. Há poucos graus intermediários, quase nenhuma incerteza, e não aceita o debate nem o diálogo entre as religiões. Não confia na razão humana. Não dialoga: só proclama. Teme

---

<sup>42</sup> GEERING, 2009.

a democracia, os direitos humanos e a igualdade dos sexos. Incentiva fortes lideranças masculinas e carismáticas na religião e na sociedade. O fundamentalismo busca o exercício de controle ao estabelecer sociedades teocráticas que se conformem com verdades divinamente relavadas absolutas.<sup>43</sup>

De acordo com Menzies & Menzies, “a segunda maior influência que moldou os valores dos primeiros pentecostais foi o fundamentalismo”.<sup>44</sup> Segunda porque de acordo com eles, a primeira grande influência foi o movimento *holiness* [Movimento da Santidade].<sup>45</sup> O que aconteceu foi que “quando o reavivamento pentecostal chegou, os pentecostais tomaram muitos empréstimos tanto do movimento *holiness* quanto dos arraiais fundamentalistas, tanto das metodologias quanto dos valores teológicos desses grupos”.<sup>46</sup>

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pretendeu-se neste trabalho proporcionar de forma resumida uma reconstrução histórica das raízes históricas do Pentecostalismo Moderno. Para satisfazer este objetivo, foram identificados os três grandes movimentos que de forma fundamental contribuíram na formação do Movimento Pentecostal moderno. No Movimento da Santidade foi divulgado uma segunda benção após a salvação, que seria o recebimento de poder para o serviço. A contribuição do Segundo Grande despertar é caracterizado por mensagens emotivas, linguagem corporal, roupas extravagantes, valorização do antiintelectualismo obsessão por resultados

---

<sup>43</sup> GEERING, 2009, p. 35.

<sup>44</sup> MENZIES, William W. No poder do Espírito: fundamentos da experiência cristã: um chamado ao diálogo. São Paulo: Vida, 2002. p. 20.

<sup>45</sup> MENZIES, 2002, p. 18.

<sup>46</sup> MENZIES, 2002, p. 23.0

e desvalorização do preparo teológico formal. Já com o Fundamentalismo Teológico surge a noção que o crente é arauto da verdade, ênfase na interpretação única da Bíblia e afirmação que o ensino teológico formal era perigoso. Essas influências podem facilmente ser percebidas no Movimento Pentecostal moderno, originário nos Estados Unidos da América e divulgado em várias partes do mundo.

## REFERÊNCIAS

- ARAUJO, Israel de. *Dicionário do movimento pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.
- BROWN, Colin. *Filosofia e fé cristã*. – São Paulo: Vida Nova, 2007.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. *As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro*. Revista USP, São Paulo, n.67, p. 100-115, setembro/novembro 2005.
- DREHER, Martin Noberto. *Fundamentalismo*. São Leopoldo: Sinodal, 2006.
- GEERING, Lloyd. *Fundamentalismo*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.
- GUNDRY, Stanley. *Teologia contemporânea*. São Paulo: Mundo Cristão, 1987.
- HOFSTADTER, Richard. *Antiintelectualismo nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.
- MCGRATH, Alister E.. *Apologética cristã nos Século XXI: ciências e arte com integridade*. São Paulo: Vida, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Teologia sistemática, histórica e filosófica: uma introdução à teologia cristã*. São Paulo: Shedd Publicações, 2005.
- MENZIES, William W. *No poder do Espírito: fundamentos da experiência cristã: um chamado ao diálogo*. São Paulo: Vida, 2002.
- NANEZ, Rick M. *Pentecostal de coração e mente: um chamado ao dom divino do intelecto*. – São Paulo: Vida, 2007.
- SOUSA, Jadiel Martins. *Charles Finney e a secularização da igreja*. São Paulo: Parakletos, 2002.
- SYNAN, Vinson. *O século do Espírito Santo: 100 anos de avivamento pentecostal e carismático*. São Paulo: Vida, 2009.
- TILLICH, Paul. *História do pensamento cristão*. 4. ed. – São Paulo: ASTE, 2007.
- TILLICH, Paul. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos dezenove e vinte*. São Paulo: ASTE, 1986.
- TILLICH, Paul. *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

# A CONTRIBUIÇÃO DA ANÁLISE LITERÁRIA DA NARRATIVA PARA A LEITURA DOS EVANGELHOS SINÓTICOS

*The contribution of narrative literary analysis for the  
reading of the synoptic gospels*

Sidney de Moraes Sanches<sup>1</sup>

## RESUMO

Esse artigo tem por objetivos: introduzir aos conceitos iniciais da análise literária da narrativa a fim de aplicá-la à leitura dos Evangelhos sinóticos, considerando-os como uma composição narrativa. Mais que isso, o propósito é argumentar acerca do método exegético de análise da narrativa como importante e necessário à leitura dos Evangelhos sinóticos.

**Palavras-chaves:** Narrativa; evangelhos sinóticos; exegese; análise da narrativa.

## ABSTRACT

This article has as objectives: introducing the initial concepts of the narrative literary analysis in order to apply it to the reading of the synoptic Gospels, considering them as a narrative composition. More than this, the purpose is to argue about the exegetical methods of narrative analysis as important and necessary for the reading of the synoptic Gospels.

---

<sup>1</sup> Doutor em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Professor na Faculdade Nazarena do Brasil, onde é Diretor Acadêmico e Coordenador do Bacharelado em Teologia.

**Keywords:** Narrative; synoptic gospels; exegeses; analysis of narrative.

## INTRODUÇÃO

Nesse artigo busca-se uma aproximação preliminar à análise literária da narrativa aplicada aos Evangelhos sinóticos. O interesse fundamental está na definição de seus conceitos iniciais pertinentes ao gênero literário que chamamos: *narrativa*. Depois, estudaremos a narrativa como o gênero literário dominante nos Evangelhos Sinóticos e entender porque essa análise deve ser privilegiada na leitura dos mesmos. A expectativa, ao fim, é o convencimento da importância e necessidade da análise literária da narrativa para a leitura dos Evangelhos sinóticos e a sugestão de capacitação para esta tarefa.

### 1 QUAIS SÃO OS CONCEITOS DEFINIDORES DO GÊNERO NARRATIVO?

A narrativa é um gênero literário. O que quer dizer isso? Bem, as obras literárias são agrupadas em famílias: o gênero, que reúne as mesmas características: literário. Existem duas famílias principais: o lírico e o narrativo.

O gênero narrativo trabalha com o desenvolvimento de uma história ao longo de um determinado tempo e espaço. E isso é algo importante e necessário de se ter em mente. Deve-se diferenciar uma narrativa de uma descrição, na qual simplesmente se nomeiam objetos e personagens presentes em uma história. E, também, da representação ou relato de acontecimentos sem nenhuma ligação ou conexão causal entre eles, isto é, somente são mencionados.

Comumente, uma narrativa lida com uma mistura de personagens e objetos que se vinculam uns aos outros por acontecimentos que se desen-

volvem ao longo de certo período de tempo e que, necessariamente, conduzem a um fim, uma consumação. É o famoso *the end* no final da história. Por exemplo: dizer que Júlio e Maria se conheceram no shopping não é uma narrativa. Mas, dizer que ao se conhecerem no shopping iniciaram um namoro que resultou em um casamento que constituiu uma família é uma narrativa.

Outro conceito fundamental da narrativa é o ato de narrar: a *narração*. Esta envolve o modo como alguém: o narrador, conta a história a outro alguém, de modo que a narrativa se desenvolve de acordo com a intenção e propósito desse narrador. Nesse caso, o ato de narrar envolve um discurso, uma maneira de controlar os fatos e os tempos, de relacionar objetos e pessoas, de envolver a memória e a experiência, de determinar o espaço no qual a vida das pessoas adquire importância.

E, aqui, devemos gastar um pouco mais de tempo. Recorrendo ao estudo efetuado pelo filósofo alemão Walter Benjamin, que analisou o espaço cedido à narrativa no mundo moderno, pode-se dizer que a arte de narrar foi desvalorizada devido à dificuldade das pessoas se encontrarem para a troca de experiências comuns.<sup>2</sup>

Conforme ele, a experiência passada de pessoa a pessoa é a fonte de toda e qualquer narração. Entre as narrativas escritas, as melhores são as que menos se distinguem das histórias orais contadas por inúmeros narradores anônimos. De fato, o ser humano que anda pelo mundo é a fonte principal para narrativas. É o narrador ideal.

Além disso, ele é o portador de um senso prático, pois a verdadeira narrativa tem sempre uma função utilitária: ensinamento moral,

---

<sup>2</sup> BENJAMIN, Walter. O Narrador. In: *Obras Escolhidas*. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 197-221.

sugestão prática, provérbio, norma de vida. Na verdade, o narrador é um conselheiro, usando a sua experiência para orientar a experiência de outro. Ele é um sábio e um artista que transmite sua sabedoria por meio das histórias que conta.

Contudo, o surgimento do romance escrito marcou a decadência da narrativa. O fascínio pela experiência oralmente transmitida em uma coletividade foi substituído pelo ato isolado de ler uma história escrita por um indivíduo para outro.

O surgimento da imprensa também acentuou o fim do interesse pela narrativa, pois ela veicula informações de eventos, próximos ou distantes, dando a própria explicação, diluindo o impacto da história.

Para Benjamin, a verdadeira narrativa é aquela que é capaz de manter o seu assombro mesmo depois de muitas vezes contada. Para isso, ela deve ser burilada ao longo do tempo, explorada em suas diversas possibilidades, aproveitada em seus muitos usos. Todavia, as pessoas modernas não dispõem de tempo para ouvir uma história, pois são presas do tempo que passa muito rapidamente.

Um quarto problema para que as pessoas desistam das narrativas, modernamente, é a ciência histórica. O historiador dá explicações. O narrador se liberta das explicações, preocupado somente em narrar o tempo que vive. O narrador, e quem o lê, está em busca da moral da história, em olhar para adiante dela, enquanto que o historiador está interessado no fim da história, em conservar o que foi narrado.

Benjamin resume sua imagem do narrador como aquela pessoa que tira das raízes da sua vida e da vida de quem o ouve as narrativas que irá contar, e manifesta em suas histórias o acervo de experiências vividas. O narrador é o artesão que tira das coisas inanimadas e mais baixas, as

mais elevadas intuições acerca da vida, e as transmite a quem o queira ouvir, à maneira de um sábio.

Ainda que Benjamin tenha bastante razão, não se deve concordar por inteiro com a afirmação de que a narrativa esteja esquecida, morta e desaparecida da vida das pessoas nos dias de hoje. Segundo a Profa. Adriana Fernandes, que estudou esse texto de Benjamin, a narrativa:

[...] se mesclou aos diversos meios de comunicação, através dos quais é continuamente re-trabalhada. Seu caráter artesanal e o apelo coletivo foi que desapareceu, sendo um dos muitos outros meios de difusão do conhecimento. Ainda que deixou de ser a referência do ser humano atual, ela ultrapassa o tempo por seu poder de retomar os valores esquecidos da humanidade.<sup>3</sup>

É preciso, então, repensar esse lugar que a narrativa ocupa em tempos pós-modernos. Na verdade, tudo pode contar ou conter uma narrativa. Um evento, um objeto, uma lembrança, um encontro, um lugar, uma cena, podemos dizer que todo artefato cultural é propício à existência da narrativa. Isto quer dizer que qualquer pessoa, desde que observadora do seu cotidiano, se candidata a ser excelente contadora de histórias.

A narrativa mescla as suas características próprias a de outros textos e discursos. Ela pode estar presente em um jornal ou revista semanal, em uma história em quadrinhos, em um filme, em um videogame, em uma propaganda, em um discurso, em um argumento científico, em uma música, em um videoclipe, e assim por diante. Isto quer dizer que não se deve procurar a narrativa apenas em sua forma pura, mas compondo a tessitura de muitos outros textos e discursos humanos.

---

<sup>3</sup> FERNANDES, Adriana H. A narrativa no pensamento de Walter Benjamin. In: *Cultura vozes*, vol. 3 2003, p. 5-14.

A narrativa é mesmo usada, nos dias atuais, como recurso para se adquirir o conhecimento acerca de alguma coisa e do sentido que a pessoa humana dá à sua experiência no mundo em que vive. Pense em quantas coisas aprendemos por meio das histórias! É evidente que existe uma sabedoria a adquirir na vida, para a qual o conhecimento científico tal como é conhecido, tradicionalmente, oferece muito pouca possibilidade.

E é igualmente claro que o empreendimento humano vai além de se ter as informações adequadas acerca do mundo no qual vivemos, é preciso aprender como viver nele. Pode-se dizer que isso também é um empreendimento científico. Então, pode-se falar de uma racionalidade narrativa, na qual as histórias preenchem uma lacuna no modo como os seres humanos, atualmente, abordam a realidade e que ajuda a compreendê-la melhor.

Realmente, quando o cientista quer popularizar a teoria científica, algo sempre abstrato, ele recorre a uma narrativa para fazê-lo. E, também, nenhuma teoria existe sem uma tessitura, um contexto histórico, que é mais facilmente acessível por meio de uma narrativa. Pense em como a teoria da gravidade seria mais complicada do que é caso não houvesse a famosa história da maçã que caiu sobre a cabeça do sujeito que descansava debaixo da macieira e que o fez despertar para o evento?

É verdade que o método científico não é narrativo, pois se trata de uma reprodução do evento da natureza para descobrir as suas causas e consequências, também chamado: *experimentação*. Mas, fatalmente, o cientista deve retornar ao mundo de onde tirou as intuições para seus experimentos. E, ao retornar a ele, o que ele vai encontrar? A experiência humana da qual tirou suas ideias constituídas na forma

de narrativas. Portanto, elas estão no começo e no fim de suas abstrações, sendo que estas são apenas outro modo de descrever a realidade, não o único nem o mais perfeito.

Pode-se, então, dizer que o ato de narrar e o seu resultado, a narrativa, é mais que um gênero literário, e deve ser considerado em sua penetração multiforme nas culturas e sociedades humanas. Portanto, grande esforço deveria ser empregado no aprendizado de como reconhecê-las e sobre a melhor maneira de estudá-las a fim de aprender com elas.

## 2 O QUE É A ANÁLISE DE UMA NARRATIVA?

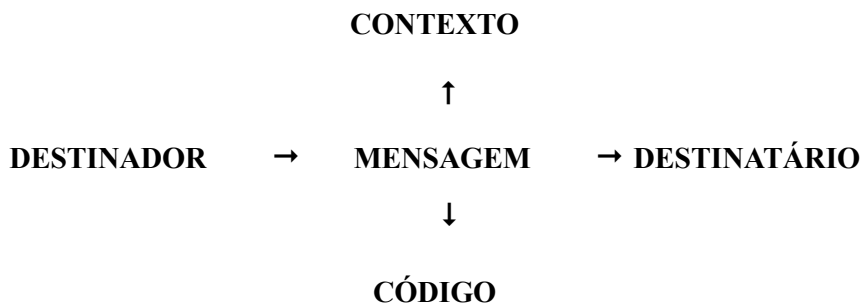
A análise de uma narrativa é um tipo de leitura que explora uma arte tão velha quanto o mundo: a arte de narrar. Como toda manufatura humana, busca-se decompor a narrativa para perceber como foi composta. A narrativa continua a mesma, mas ao fazermos a sua análise, aprendemos mais sobre ela e, assim, somos esclarecidos a seu respeito e passamos a conhecê-la melhor.

Existem duas maneiras de se propor a análise de uma narrativa. Uma, é retirando os seus elementos permanentes, comumente de natureza gramatical e linguística, organiza-los de forma lógica e estabelecer a sua estrutura. Esse é o modo chamado *estruturalismo*.

A outra maneira é mantendo todos os elementos da narrativa, estabelecer as relações existentes entre eles, por exemplo: uma personagem com as situações nas quais aparece, a fim de estabelecer como se concretiza nela a narratividade, isto é, a realização da história ou do enredo. Esse é o modo chamado *literário*.

A esta análise deve-se somar a intuição fundamental acerca da narrativa: ela é composta tendo em vista exercer um efeito sobre quem a ouve ou lê. Claro que ela não é um discurso que interpela diretamente o ouvinte. Isto ela o faz indiretamente, quando a história é narrada de certo jeito. Descobrir esse *certo jeito* é também a tarefa da análise.

Assim, a análise de uma narrativa deve também estudá-la sob a forma de como funciona a comunicação verbal. O pensador russo Roman Jakobson estudou esse funcionamento e o descreveu nos seguintes termos:<sup>4</sup>



Toda comunicação verbal, diz Jakobson, consiste no envio de uma *mensagem* da parte de um *destinador* a um *destinatário*. Além disso, toda mensagem comporta duas fases: o *contexto* e o *código*.

Um exemplo é a mensagem: “a maçã é vermelha”.



O *contexto* é o *mundo de representação* ao qual ela reenvia. O *destinatário*, para entender a *mensagem*, deve saber o que é uma maçã e o que é a cor vermelha. Estudar a qual realidade o texto se refere é estudara sua *função referencial*. Porém, a mensagem reenvia mais além, a um *código linguístico*: o destinatário

<sup>4</sup> MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. *Para ler as narrativas bíblicas*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 14-15.

deve saber diferenciar o fonema *maçã* do fonema *maça* e do fonema *taça*. Em resumo, toda mensagem precisa, para ser recebida adequadamente, de um acordo do destinatário e do destinador sobre a realidade representada e sobre o código linguístico utilizado.

A análise da narrativa se situa tanto no eixo vertical, de caráter histórico-linguístico, como no eixo horizontal, o eixo da comunicação. Sua pergunta é: como o autor comunica sua narrativa ao leitor? Qual a estratégia pela qual o autor organiza e transmite o sentido da narrativa ao leitor? O estudo se baseia sobre a organização da narrativa que permite que ela produza sobre o leitor o efeito pretendido pelo autor.

Logo, a análise se concentra sobre a recepção da narrativa pelo seu leitor, procurando pelo efeito da narrativa sobre ele e o modo pelo qual ele coopera para a compreensão do sentido.

Podemos chamar essa abordagem de *pragmática*. Este tipo de orientação busca pelo agir do texto sobre a recepção do leitor. Ele se utiliza de instrumentos adequados para perceber no texto esses traços pragmáticos, isto é, as instruções de interpretação que sugerem ao leitor como a narrativa deve ser recebida.

Isso significa que deve se prestar atenção não somente na história, mas também na forma como a história é contada. A história narrada constitui assim o filme dos acontecimentos tal qual o narrador decidiu comunicar ao leitor. O modo de contar uma história depende de mais de um fator: criatividade do narrador, convenções sociais, ideologia do meio ambiente, sistema de valores do grupo social, etc.

Compare 2 Samuel 24:1 e 1 Crônicas 21:1. A confrontação das duas narrativas demonstra o interesse teológico que faz a distinção entre a história narrada e o modo de contar a história. Aqui, não se trata apenas de mudança de características literárias, mas também de endossar uma estrutura teológica conveniente ao narrador.

Desse modo, vamos estudar a narrativa desde a sua organização literária, analisando como os seus diversos componentes contribuem para constituir o que chamamos de história. E, também, vamos estudá-la desde o seu efeito comunicativo, analisando que orientação está presente na maneira como a história é contada para outra pessoa, a sua estratégia de comunicação.

### 3 OS EVANGELHOS SINÓTICOS COMO COMPOSIÇÃO NARRATIVA

A narração é o principal meio de comunicação do Cristianismo, sendo este, em sua origem uma sociedade ou comunidade de narração, na qual Jesus contava histórias aos seus discípulos ouvintes que as reproduziam adiante até que elas chegaram a nossos dias, num tipo de cadeia narrativa cumulativa.<sup>5</sup>

De acordo com José Alemany, essa *cadeia* pode ser descrita da seguinte forma:<sup>6</sup>

1. Por meio da narrativa se comunica uma experiência que é reproduzida na medida em que ela é narrada a outros;

2. A narrativa vincula as experiências formando grupos ao redor da mesma narrativa original;

3. A narrativa se torna um depósito de experiências que podem ser transmitidas a outros;

4. A narrativa oferece exemplos de ação que propõem modos de agir, de forma direta, não reflexiva, uma resposta imediata para situações concretas.

---

<sup>5</sup> WEINRICH, Harald. Teologia narrativa. In: *Concilium* 85, 1975, p. 569-592.

<sup>6</sup> ALEMANY, José J. Narrar la fé. In: *Razón y fé*, 205, 1985, p. 601-607.

Esse modo de compreender os Evangelhos sinóticos como uma composição narrativa pode ser entendida desde o quadro abaixo:

<b>O Acontecimento</b>	<b>A(s) Comunidade(s)</b>	<b>Os autores e leitores</b>
Narrativa	Pré-texto narrativo	Texto e discurso narrativo

Na origem dos Evangelhos sinóticos, a escritura como os conhecemos, temos uma série de eventos à semelhança da *cadeia narrativa* da qual Alemany nos falou mais acima. Diferentemente do acontecimento do qual surge a narrativa, da comunidade nasce um pré-texto, um conjunto de tradições, orais e escritas, que reúnem e definem como será a *cadeia narrativa*.

A partir dessas orientações, surgem os autores dos evangelhos e seus respectivos leitores, aqueles que tratam de dar forma fixa, através da escrita, ao pré-texto narrativo visando um público bem mais amplo do que aquele da(s) comunidade(s) local(is).

A narrativa acerca de Jesus segue uma forma fixa que pode ser apresentada conforme abaixo. Desta forma fixa, cada evangelho tratou de elaborar a sua própria composição narrativa consistente com certa estratégia, visível no enredo desenvolvido.



Sendo o primeiro evangelho que temos na forma escrita, Marcos pode ser considerado como responsável pela estratégia narrativa original. Seu enredo ou desenvolvimento do plano narrativo pode ser descrito de diversas maneiras, dependendo do modo como se dá ênfase a cada elemento da narrativa. A soma de todas elas dá bem a ideia da sua composição geral.<sup>7</sup>

O ESPAÇO	O DRAMA	AS PESSOAS
a. Ministério na Galileia transpando as fronteiras (1,14-9,50) b. Subida a Jerusalém (10) c. Em Jerusalém (11,1-16,8)	Introdução (1,1-13) a. Quem é Jesus? (1,14-8,26) b. Jesus se revela (8,27-16,8)	a. Jesus, os discípulos, a multidão, os adversários (1,14-6,6a) b. Desentendimento entre Jesus e seus discípulos (6,6b-10,52) c. Jesus e seus discípulos diante de seus adversários em Jerusalém (11,1-16,8)

Já Mateus, compondo sobre a forma fixada no evangelho marcano, organizou seu material narrativo de modo encaixar as narrativas da infância e dos acontecimentos pós-ressurrecionais de Jesus. Ele também conseguiu integrar os discursos de Jesus em uma totalidade unificada para os quais as narrativas servem de introdução e moldura, de contexto. Isso pode ser observado na seguinte organização do cenário:<sup>8</sup>

<sup>7</sup> DELORME, J. In: AUNEAU, J. *et al. Evangelhos sinóticos e Atos dos apóstolos*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 66.

<sup>8</sup> VIELHAUER, Philipp. *História da literatura cristã primitiva*. Santo André: Academia Cristã, 2005. p. 386.

<b>Os Começos 1-4</b>	<b>JESUS NA GALILEIA 5-20</b>	<b>JESUS EM JERUSALÉM 21-27</b>	<b>FIM 28</b>
<p>I. A história da infância (“pré-história”) 1.2</p> <p>II. A preparação 3.4</p>	<p>I. O Sermão do Monte 5-7</p> <p>II. Os grandes feitos de Jesus 8.9</p> <p>III. O discurso do envio 10</p> <p>IV. Jesus e seus adversários 11.12</p> <p>V. As sete parábolas do reino de Deus 13.1-51</p> <p>VI. Jesus em peregrinação 13.54-16.12</p> <p>VII. O caminho para a paixão 16.13-20.34 (Discurso aos discípulos 18)</p>	<p>I. Última atividade 21.22</p> <p>II. Últimos discursos 23-25</p>	<p>III. A paixão 26 e 27</p> <p>IV. Histórias pascais 28</p>

Por fim, Lucas aproveitou a forma fixa marcana para organizar a sua narrativa evangélica de modo a valorizar sua visão de uma direção divina para a ação de Jesus de modo a conduzi-lo da Galileia para Jerusalém, ponto de virada do propósito de Deus para o povo judeu e os povos que não são judeus. Sua estratégia narrativa pode ser observada abaixo:<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> BROWN, Raymond. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 329.

1,1-4	Prólogo
1,5-2,52	Introdução: infância e adolescência de Jesus
3,1-4,13	Preparação para o ministério público
4,14-9,50	Ministério na Galileia
9,51-19,27	Viagem a Jerusalém
19,28-21,38	Ministério em Jerusalém
22,1-23,56	Última ceia, paixão, morte e sepultamento
24,1-53	Aparições do ressuscitado na região de Jerusalém

Desse modo, observa-se como a forma fixa narrativa do evangelho de Marcos é preservada e adaptada em novas organizações narrativas. Isto significa que cada evangelho contém uma estratégia narrativa, fruto de uma intencionalidade do seu autor tendo em vista as motivações da sua comunidade leitora.

Um modo de observar esse procedimento é comparar as diversas passagens igualmente presentes nos três evangelhos a fim de observar as distintas estratégias, como, por exemplo: a narrativa do cego de Jericó.

O cego de Jericó		
Mateus 20:29-34	Marcos 10:46-52	Lucas 18:35-43

Outra maneira de observar isso é tentando recompor a mesma narrativa utilizando os elementos de todas elas a fim de construir uma única narrativa. Ao se comparar as três versões da história e reagrupá-las em

uma única narrativa, admite-se que Mateus e Lucas reinterpretaram o texto que é lido por Marcos, reescrevendo uma narrativa já modelada por Marcos, inserindo nela os próprios pontos de vista. Entre Marcos, Mateus e Lucas circula a mesma história, mas a forma de conta-la desde o texto-fonte é parcialmente destruída e modelada pelas narrativas particulares a cada um deles.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O objetivo deste artigo foi conduzir ao desenvolvimento de uma atitude hermenêutica para com os Evangelhos sinóticos que os considere como uma composição narrativa. Se bem sucedido, aumentará a curiosidade e interesse pela maneira como é possível interpretar os textos sinóticos narrativamente. Pois é não somente possível, como absolutamente necessário, que se faça a leitura narrativa dos Evangelhos sinóticos, de modo a alcançar o pleno sentido da vida narrada de Jesus Cristo. Desse modo, estaremos prontos para darmos o passo seguinte: aprendermos a fazer a leitura narrativa dos Evangelhos sinóticos.

## REFERÊNCIAS

- ALEMANY, José J. Narrar la fé. In: *Razón y fé*, 205, 1985, p. 601-607.
- BENJAMIN, Walter. O narrador. In: *Obras escolhidas*. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 197-221.
- BROWN, Raymond. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- DELORME, J. In: AUNEAU, J. et al. *Evangelhos sinóticos e Atos dos apóstolos*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1985.
- FERNANDES, Adriana H. A narrativa no pensamento de Walter Benjamin. In: *Cultura Vozes*, vol. 3, 2003, p. 5-14.
- JUNIOR, Benjamim Abdala. *Introdução à análise da narrativa*. São Paulo: Scipione, 1995.
- MACHADO, Irene A. *Literatura e redação*. São Paulo: Scipione, 1994.
- MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. *Para ler as narrativas bíblicas*. São Paulo: Loyola, 2009.
- POWELL, Mark Allan. *What is narrative criticism*. Minneapolis: Fortress Press, 1990.
- REUTER, Yves. *A análise da narrativa*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.
- VIELHAUER, Philipp. *História da literatura cristã primitiva*. Santo André: Academia Cristã, 2005.
- WEINRICH, Harald. Teologia narrativa. In: *Concilium*, 85, 1975, p. 569-592.

# AS BASES FILOSÓFICAS DA VISÃO NA CONTEMPORANEIDADE A RESPEITO DE DEUS

*The philosophic bases of the vision of God in contemporaneity*

**Adelcio Machado dos Santos<sup>1</sup>**

**Joel Haroldo Baade<sup>2</sup>**

## RESUMO

As concepções a respeito de Deus, seja na história da ciência e da filosofia, ou na história da teologia são bastante díspares. As raízes da compreensão contemporânea sobre a ideia de Deus estão na Grécia Antiga, mas cujas concepções sofrem inúmeras mudanças ao longo da história, devido a múltiplas influências. A partir disso, o objetivo da presente análise é esboçar o desenvolvimento das compreensões a respeito da ideia de Deus ao longo da história ocidental de modo a compreender a concepção contemporânea a respeito de Deus. A abordagem é de natureza exploratória e descritiva, fazendo uso de fontes bibliográficas. Conclui-se que o desenvolvimento histórico da ideia de Deus, da filosofia e da ciência não permite descartar a ideia de Deus como algo contrário à razão humana.

---

<sup>1</sup> Pós-Doutor pela Universidade Federal de Santa Catarina. Especialista em Ecumenismo e Diálogo Interreligioso. Docente e Pesquisador do Mestrado Interdisciplinar em Desenvolvimento e Sociedade e do Mestrado Profissional em Educação da Universidade Alto Vale do Rio do Peixe – UNIARP. Contato: e-mail: adelciomachado@gmail.com.

<sup>2</sup> Doutor em Teologia pela Faculdades EST, São Leopoldo, RS. Docente e Pesquisador do Mestrado Interdisciplinar em Desenvolvimento e Sociedade e do Mestrado Profissional em Educação da Universidade Alto Vale do Rio do Peixe – UNIARP. Contato: e-mail: baadejoel@gmail.com.

**Palavras-chave:** Conceito de Deus; religião; filosofia; contemporaneidade.

## ABSTRACT

The conceptions about God, be they in the history of science and of philosophy, or in the history of theology are quite disparate. The roots of the contemporary comprehension about the idea of God are in Ancient Greece, but these conceptions go through innumerable changes throughout history due to multiple influences. Based on this, the goal of this analysis is to outline the development of the comprehensions of the idea of God throughout western history so as to understand the contemporary conception about God. The approach is of exploratory and descriptive nature making use of bibliographic resources. The conclusion is that the historical development of the idea of God, from philosophy to science, does not permit discarding the idea of God as something contrary to human reason.

**Keywords:** Concept of God; religion; philosophy; contemporaneity.

## INTRODUÇÃO

[...] Se todos os seres fossem corruptíveis, então tudo o que existe seria corruptível. Mas é impossível que o movimento se gere e se corrompa, porque ele sempre foi, e também é possível que se gere e se corrompa o tempo, porque não haveria o antes e o depois se não existisse o tempo. Portanto, o movimento é contínuo, assim como o tempo: de fato, o tempo ou é a mesma coisa que o movimento ou uma característica dele [...]. Se existisse um princípio motor e eficiente, mas que não fosse em ato, não haveria movimento; de fato, é possível que o que tem potência não passe ao ato [...]. É necessário que haja um princípio, cuja existência seja o próprio ato.<sup>3</sup>

Aristóteles, no excerto acima apresentado, a respeito do “Primeiro Motor”, esclarece que, de acordo com sua experiência do mundo, o movimento parece eterno, pois não há indícios de que ele seja gerado e se corrompa. O mesmo se dá com o tempo: com efeito, o tempo é uma forma de medir o “antes” e o “depois” das coisas, ou seja, o movimen-

---

<sup>3</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*: livro XII. [S.l.]: [s.n.], [2002].

to, a mudança. Ele é uma característica do movimento. Ora, esse dinamismo eterno não mostra ter-se originado de si mesmo, de maneira que é preciso supor uma causa externa para ele. Mas tal causa, sendo princípio e origem do movimento, tem de ser em ato, ou seja, tem de ser perfeita, acabada, pois, caso contrário, parecerá submissa ao mesmo movimento (e não será, então a causa dele) ou poderá nem vir a existir.

O primeiro motor, então, tem de ser em ato; sua essência deve ser ato; portanto, imóvel. Quer dizer, ele deve ser tudo o que ele é; um ser em perfeição, sem mudança nenhuma, pois, caso contrário, se ele sofrer alguma mudança ou alguma carência, significará que terá recebido ou poderá receber algum movimento de outro ser, algum complemento, e isso o fará buscar a origem do movimento eterno em outro ser. A pesquisa correria o risco de ser reaberta ao infinito.<sup>4</sup>

“Deus” é um tema que interessa à filosofia desde a aurora do pensamento grego até hoje. Há filósofos que apresentam razões para afirmar sua existência, sua ação na vida humana etc. como também há filósofos que apresentam motivos para não afirmar isso. Pode-se discutir se as razões de ambas as tendências são válidas e se elas correspondem de fato ao que ensina a experiência humana.<sup>5</sup>

Este artigo, que disserta sobre a visão da contemporaneidade a respeito de Deus, alicerça-se, em pesquisa bibliográfica, cujas referências encontram-se elencadas ao final deste estudo, tomando-se, à guisa de texto norteador, o livro “Deus”, da lavra de Juvenal Savian Filho.<sup>6</sup>

O estudo parte da Ideia Comum que destaca o modo como Deus se opera na existência cotidiana, seja de uma forma constante,

---

<sup>4</sup> SAVIAN FILHO, Juvenal. *Deus*. São Paulo: Globo, 2008.

<sup>5</sup> SAVIAN FILHO, 2008.

<sup>6</sup> SAVIAN FILHO, 2008.

como horizonte permanente da vida, ou de uma forma ocasional, em meio às “distrações”. Aborda-se, para início de análise, três concepções de aproximação do divino: A maneira de se aproximar de Deus segundo o senso comum, na qual Ele é invocado como Pai; em seguida aborda-se a Ideia Religiosa que se enfatiza a relação ou, para alguns autores, a falta de relação entre Deus e o ser humano. Emanando deste fato a insistência em motivos tais como o sentimento de criação e o caráter pessoal do divino, a dependência absoluta ou a transcendência absoluta. A aproximação de Deus na ideia religiosa, em que impera o sentimento de que Ele está no fundo da própria personalidade, a qual, por outro lado, se considera indigna Dele. Por fim, demonstra-se a ideia filosófica que acentua a relação de Deus com o mundo.

Aristóteles, discípulo de Platão<sup>7</sup>, embora também fosse platônico, destoa de seu mestre na explicação do mundo, mas concorda que deve haver um ser divino que seja a causa da transformação eterna do mundo, pois, caso não se afirme isso, a experiência do mundo parecerá absurda. Os filósofos da Idade Média eram herdeiros do pensamento greco-romano. É verdade que o pensamento dos filósofos da Idade Média se diferenciava bastante do pensamento greco-romano, pois, enquanto os antigos não concebiam Deus como um ser com o qual os seres humanos podem relacionar-se, é exatamente assim que praticamente a totalidade dos filósofos da Idade Média o veem.

O pensamento filosófico na Modernidade, isto é, nos séculos XVI a XVIII, foi marcado por uma atitude de crítica do pensamento antigo e

---

<sup>7</sup> Platão foi um filósofo e matemático do período clássico da Grécia Antiga, autor de diversos diálogos filosóficos e fundador da Academia em Atenas, a primeira instituição de educação superior do mundo ocidental. Juntamente com seu mentor, Sócrates, e seu pupilo, Aristóteles.

medieval. Alguns filósofos, por isso, não hesitavam em concluir que o Deus da religião tinha de ficar fora da pesquisa científica, pois ele não podia ser verificado pela experiência empírica. No máximo, poderíamos falar de Deus como um ser que desempenha um papel na organização do universo.

René Descartes<sup>8</sup> concebeu Deus de maneira não religiosa em sua filosofia. Leibniz<sup>9</sup> afirma que a existência de Deus mostra-se como condição necessária e suficiente da explicabilidade da existência das coisas contingentes, pois diante da ideia do ser que porta a razão de sua existência em si mesmo, não é preciso mais remeter a outras coisas para explicar sua existência. Mas na contemporaneidade, Deus é o mundo. É preciso voltar sem cessar a Deus com a paixão e a audácia do pensamento, com a verdade das perguntas e todas as implicações das contradições da vida.<sup>10</sup>

## 1 A CIÊNCIA E A RELIGIÃO

A ciência não pode ser nem a favor nem contra Deus, porquanto ela se baseia em evidências sensíveis, e Deus não entra no campo das evidências sensíveis. Uma análise filosófica do debate entre ciência e religião revela muitas coisas. Uma delas é que esse tipo de problemática é levantada de maneira um tanto artificial. A observação mostra que ninguém tem fé porque quer afirmar que o mundo tem um criador. A fé pare-

---

<sup>8</sup> René Descartes (1596-1650) foi filósofo, físico e matemático francês. Notabilizou-se sobretudo por seu trabalho revolucionário na filosofia e na ciência, mas também obteve reconhecimento matemático.

<sup>9</sup> Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646-1716), foi filósofo, cientista, matemático, diplomata e bibliotecário alemão. Demonstrou genialidade também nos campos da lei, religião, política, história, literatura, lógica, metafísica e filosofia.

<sup>10</sup> OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio (Orgs.). *O Deus dos filósofos modernos*. Petrópolis: Vozes, 2002.

ce começar, na verdade, na experiência íntima de Deus que conquista o coração humano. Imaginar que alguém passe a ter fé depois de ter refletido sobre a Criação ou não do mundo é algo distante do que parece acontecer com os que têm fé.<sup>11</sup>

Seja para firmar que o Universo tem um Criador, seja para negar tal asserção, o cientista deve honestamente assumir que precisa exorbitar os lindes da pesquisa científica, indo para a área da Teologia, nomeadamente a Metafísica. Ademais disso, tudo o que uma ciência afirma, por mais seguro que seja, não deixa de ser marcado por certa precariedade, aquela da possibilidade de ser revisto e, inclusive, refutado.<sup>12</sup>

Com o intuito de situar-se no objetivo deste estudo, cumpre colimar o que Mora (2000) aponta como as três ideias para o problema de Deus: a comum, a religiosa e a filosófica. Frisando que estas três ideias em questão não costumam existir separadamente: o homem religioso, o filósofo e o homem comum podem coexistir numa mesma personalidade humana.<sup>13</sup>

## 1.1 A ideia comum

Esta ideia destaca o modo como Deus se verifica na existência cotidiana, seja de uma forma constante, como horizonte permanente da vida, ou de uma forma ocasional, em meio às “distrações”. A maneira de se aproximar de Deus, no senso comum, é que Ele é invocado como Pai.<sup>14</sup>

## 1.2 A ideia religiosa

Essa ideia enfatiza a relação ou, para alguns autores, a falta de relação entre Deus e o ser humano. Daí a insistência em motivos tais

---

<sup>11</sup> SAVIAN FILHO, 2008.

<sup>12</sup> SAVIAN FILHO, 2008.

<sup>13</sup> MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. Tomo I.

<sup>14</sup> MORA, 2000.

como o sentimento de criaturidade, o caráter pessoal do divino, a dependência absoluta ou a transcendência absoluta. A maneira de se aproximar de Deus, na ideia religiosa, Ele é sentido como se estivesse no fundo da própria personalidade, a qual, por outro lado, se considera indigna Dele.

Esta pesquisa delimitou o assunto Deus em uma visão monoteísta, cujas principais religiões são a Cristandade, o Islam e o Judaísmo. Estas três religiões são denominadas monoteístas porque creem na existência de um único Deus.

As tradições religiosas monoteístas costumam afirmar que Deus respeita a existência do mal moral porque a possibilidade de o ser humano equivocar-se é exigida por uma faculdade fundamental outorgada por Deus, o dom da liberdade. Do ponto de vista filosófico, essa explicação parece racional, porquanto não afirma a existência de alguma natureza má em si mesma (o que seria contraditório), mas define o mal como possibilidade de equívoco resultante da condição humana limitada.<sup>15</sup>

O islamismo, por exemplo, apregoa, de acordo com Al-Karam (2000), que todos os profetas e mensageiros vieram com uma só missão, uma só religião e que o Profeta Muhammad<sup>16</sup> não se diferencia dos profetas anteriores a ele, Jesus e Moisés; que Jesus, filho de Maria, não difere de Moisés, nem Moisés, o Profeta de Deus, difere dos profetas que o sucederam, Jesus e Mohammad. Todos pregaram a religião de Abraão, o Patriarca dos profetas, a religião do monoteísmo, da paz e da submissão ao Criador Único.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> SAVIAN FILHO, 2008.

<sup>16</sup> Profeta muçumano, foi um líder religioso e político árabe.

<sup>17</sup> KARAM, Amim Abdel Rahman. *A unicidade de Deus, e Mohamad, na Bíblia*. São Bernardo do Campo: Provo, 2000.

Para Al-Karam (2000), é logicamente e legalmente impossível que os ensinamentos de um dos profetas a respeito de Deus difiram dos ensinamentos de outro, ou sejam contraditórios, principalmente no que diz respeito aos relacionados com a Pessoa de Deus, Seus atributos, Sua Unicidade, Sua Perenidade, Seu Absolutismo e Sua Eternidade.<sup>18</sup>

## **2 A IDEIA FILOSÓFICA**

A ideia filosófica acentua a relação de Deus com o mundo. Por isso, segundo essa ideia, Deus é visto como um absoluto, como fundamento das existências, como causa primeira, como finalidade suprema. A maneira de se aproximar de Deus, na ideia filosófica, é que Ele é pensado como Ente supremo.

Saviani Filho (2008), por exemplo, enfatiza que interessa muito o que alguns filósofos antigos afirmaram sobre Deus. Alguns deles, em suas filosofias, deduziram a necessidade de afirmar a existência de um ser divino, pois, caso contrário, a experiência do mundo pareceria absurda. Em outras palavras, para alguns filósofos gregos e romanos, ou se afirma a existência de um ser divino ou tudo o que parece ocorrer no mundo não fará o menor sentido, será absurdo.<sup>19</sup>

Por sua vez, Mora (2000) declara que os filósofos tendem a fazer de Deus um objeto de especulação racional. Isso explica as conhecidas concepções filosóficas, das quais o autor menciona algumas: Deus é um ente infinito; é o que é em si, e por si se concebe; é um absoluto ou, melhor dizendo, o Absoluto; é o princípio do universo, o Primeiro Motor, a causa primeira; é o Espírito ou a Razão universal; é o Bem; é o

---

<sup>18</sup> KARAM, 2000.

<sup>19</sup> SAVIAN FILHO, 2008.

Uno; é o que está para além de todo o ser; é o fundamento do mundo e até o próprio mundo entendido em seu fundamento; é a finalidade a que tudo tende.<sup>20</sup>

Algumas dessas concepções foram elaboradas e aprimoradas por filósofos cristãos; outras procedem da tradição grega; outras estão inseridas em certas estruturas “permanentes” da razão humana.<sup>21</sup>

## 2.1 Filósofos da antiguidade

Platão chega, pois, à conclusão de que é preciso supor a existência de um ser primeiro, garantia das identidades eternas, as quais, por sua vez, seriam refletidas no material mutável, de maneira que a soma de ambos produziria as coisas individuais. Ao ser primeiro que imprime a identidade em cada coisa, Platão chamou de Demiurgo ou Artífice, o qual, seguindo o modelo eterno do Bem, representa o princípio do dinamismo de tudo o que é gerado.<sup>22</sup>

Aristóteles, embora epígono de Platão, destoa de seu mestre na explicação do mundo, todavia concorda que deve haver um ser divino que seja a causa da transformação eterna do mundo, visto que, caso não se afirme isso, a experiência do mundo afigurar-se-á disparatosa. Nesse sentido, Aristóteles constata, pela experiência sensível, que todas as coisas se transformam, estão em contínua mudança. Quando ele fala de “mudança”, refere-se ao mesmo dinamismo universal já estudado por Platão.<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> MORA, 2000; COSTA, Marcos Roberto Nunes. *Maniqueísmo: história, filosofia e religião*. Petrópolis: Vozes, 2003.

<sup>21</sup> COSTA, 2003.

<sup>22</sup> SAVIAN FILHO, 2008.

<sup>23</sup> ARISTÓTELES, 2002.

## 2.2 Filósofos da Idade Média

Os filósofos da idade média não se interessavam por deus mormente porque eles eram herdeiros do pensamento greco-romano. é ve-raz que o pensamento dos filósofos da idade média se diferencia do pensamento greco-romano, pois, enquanto os antigos não concebiam deus como um ser com o qual os seres humanos podem relacionar-se, é exatamente assim que praticamente a totalidade dos filósofos da idade média o veem.<sup>24</sup>

Verifica-se, por conseguinte, uma mudança no modo de tratar o tema “Deus”, porquanto os filósofos judeus, cristãos e muçulmanos, a par de conceberem o divino como um ser do qual depende a harmonia cósmica, concebê-lo-ão também – em continuidade com suas religiões – como um ser com o qual é exequível estabelecer uma relação dialógica. Nesse sentido, para entender o período da Idade Média, precisa-se evitar o preconceito muito recorrente de que os filósofos queriam difundir suas religiões, e, por isso, falavam de Deus. O procedimento é outro. Trata-se de identificar, no ser divino venerado pelas religiões, as características que permitem identificá-lo filosoficamente como o ser do qual depende a existência de todas as coisas, como faziam os gregos sem falar de religião.<sup>25</sup>

## 2.3 Filósofos da Modernidade

O pensamento filosófico na Modernidade, isto é, nos séculos XVI a XVIII, foi marcado por uma atitude de crítica do pensamento antigo e medieval. Deus passa a ser tratado de maneira um pouco diferente de como era até então. De modo geral, pode-se dizer que os filósofos moder-

---

<sup>24</sup> SAVIAN FILHO, 2008.

<sup>25</sup> SAVIAN FILHO, 2008.

nos tinham como preocupação primeira estabelecer aquilo que podia ser conhecido “racionalmente” (cientificamente, empiricamente) e aquilo que escapava ao campo da razão (da ciência). Alguns filósofos, por isso, não hesitavam em concluir que o Deus da religião tinha de ficar fora da pesquisa científica, pois ele não podia ser verificado pela experiência empírica. No máximo, se poderia falar de Deus como um ser que desempenha um papel na organização do universo.<sup>26</sup>

René Descartes concebeu Deus de maneira não religiosa em sua filosofia. Mesmo dizendo ter certa fé religiosa, para ele chegar a Deus era apenas uma exigência da razão, na medida em que tudo o que existe, contendo em si uma completude e não sendo causa de si mesmo, tem de provir de algo mais perfeito.<sup>27</sup>

Leibniz, citado por Oliveira e Almeida (2002), afirma que a existência de Deus mostra-se como condição necessária e suficiente da explicabilidade da existência das coisas contingentes, pois diante da ideia do ser que porta a razão de sua existência em si mesmo, não é preciso mais remeter a outras coisas para explicar sua existência. A ideia de Deus, porquanto tem em si o conceito de necessidade, rompe com a sequência das explicações meramente relativas e remete diretamente à razão última de todas as coisas.<sup>28</sup>

Gaarder (1995), em seu *best-seller* “O mundo de Sofia”, destaca que para Spinoza, Deus não é alguém que criou o mundo um dia e desde então é uma entidade à parte de sua criação. Deus é o mundo. Às vezes Spinoza se expressa de uma forma um pouco diferente e diz que o mundo *é em Deus*, fazendo referência ao discurso do apóstolo Paulo que diz: “porque nele vivemos, nos movemos e existimos”.<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> SAVIAN FILHO, 2008.

<sup>27</sup> DESCARTES, René. *Meditações sobre filosofia primeira*. São Paulo: UNICAMP, 2004.

<sup>28</sup> OLIVEIRA; ALMEIDA, 2002.

<sup>29</sup> GAARDER, Jostein. *O mundo de Sofia: romance da história da filosofia*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

Immanuel Kant<sup>30</sup>, seguindo esse espírito de separação de territórios, passou a reservar “Deus” como alvo de interesse para a legislação moral, pois, no seu dizer, o que se chama de Deus não resistiria à análise científica para impor-se como objeto desse tipo de análise.<sup>31</sup> Conforme explicita Fialho (1993), só o gênio de Kant possibilitou que se salvasse a Ciência e a Filosofia das trevas onde elas foram atiradas.<sup>32</sup>

### 3 CRISE DA RAZÃO E CONTEMPORANEIDADE

A partir do século XIX, para que a filosofia seja realmente próxima da vida, ela se sente instalada a considerar seriamente outros elementos (antropológicos, psicológicos, econômicos, culturais), sem ficar apenas com a ferramenta da “razão” científica, tal como concebida na Modernidade. Requer-se em alargamento no conceito de razão, e, desse ponto de vista, o tema “Deus”, como todos os outros temas, passa a receber uma abordagem diferente. Assim, justamente porque importa agora, na contemporaneidade, considerar esses outros elementos na reflexão filosófica, os filósofos não se dedicarão tanto a pesquisar sobre a vida de Deus, sua essência, como fizeram os filósofos anteriores, mas estudar o que Deus representa para a vida humana. Se antes os filósofos perguntavam “Quem ou o que é Deus?”, agora, nos séculos XIX e XX, eles passam a perguntar “O que se passa com o ser humano se ele acreditar em Deus?”, ou então “Por que crer em Deus?”<sup>33</sup>

---

<sup>30</sup> Immanuel Kant ou Emanuel Kant (1724 - 1804) foi um filósofo alemão, geralmente considerado como o último grande filósofo dos princípios da era moderna, indiscutivelmente um dos seus pensadores mais influentes.

<sup>31</sup> KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

<sup>32</sup> FIALHO, Francisco. *A eterna busca de Deus*. Sobradinho, DF: Edicel, 1993.

<sup>33</sup> SAVIAN FILHO, 2008.

Kierkegaard<sup>34</sup> foi um crítico radical do pensamento excessivamente racionalista dos filósofos modernos porque, na sua experiência, ele reputava falsa, e muito distante da vida, a filosofia que se perde nos conceitos.

Karl Marx<sup>35</sup> conduziu a reflexão filosófica mais para o campo da existência social e menos para as experiências do indivíduo. No seu dizer, a sociedade é uma realidade histórica que se perfaz graças a contradições internas de ordem econômica. *Grosso modo*, pode-se dizer que, para Marx, a existência seria material, sem dimensões não-materiais. Destarte, faz-se mister conceber o humano como parte da natureza material, e, por isso, como um ser cuja identidade é a de produzir seu mundo a partir das coisas exteriores. Deus, dessa perspectiva, é visto por Marx como o nome dado pelos seres humanos para o sentido que eles dão à sua vida como forma de iludir-se e de escapar à necessidade de aceitar o verdadeiro sentido, qual seja, a vida material terrestre.<sup>36</sup>

Nietzsche<sup>37</sup>, por sua vez, apresenta uma reflexão vigorosa sobre a cultura, sendo por isso conhecido muitas vezes como um demolidor implacável dos valores morais. Na verdade, o que ele fez foi revelar os disfarces sob os quais se ocultam, nos valores morais, desejos e instintos reprimidos, que terminam por contaminar de má-fé a natureza boa desses valores. Para ele, Deus e a ideia de dever (que caracterizam a moral e a metafísica) não passariam de invenções para abdicar dos instintos que caracterizam o ser humano.<sup>38</sup>

---

<sup>34</sup> Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855) foi um filósofo e teólogo dinamarquês.

<sup>35</sup> Karl Heinrich Marx (1818 - 1883) foi um intelectual e revolucionário alemão, fundador da doutrina comunista moderna, que atuou como economista, filósofo, historiador, teórico político e jornalista.

<sup>36</sup> SAVIAN FILHO, 2008.

<sup>37</sup> Friedrich Wilhelm Nietzsche, por vezes em português Frederico Nietzsche (1844 - 1900) foi um influente filósofo alemão do século XIX.

<sup>38</sup> SAVIAN FILHO, 2008.

Freud<sup>39</sup>, mais interessado em analisar a vida psíquica do ser humano, julgava que as ideias religiosas não resultam de uma experiência ou de um resultado final de reflexão, mas são ilusões, formas de efetivação de anelos antigos. Para Freud, a criança, enquanto é protegida pela figura paterna, sente-se confortável. Na vida adulta, se ela não se tornar realmente adulta e não assumir a fragilidade da vida humana, elaborando-a, procurará subterfúgios para fugir de seu sofrimento. Um desses subterfúgios seria a religião, cujo nascimento, no dizer de Freud, se deu justamente como forma de substituir a figura paterna, em uma relação enfermiça.<sup>40</sup>

Contudo, o que um filósofo pode concluir sobre o significado de Deus ou dessa presença divina para as pessoas que creem? Uma análise filosófica do modo como falam de Deus aqueles que têm fé amadurecida e consciente constata que as pessoas têm fé porque, por meio do aprofundamento de uma experiência (de felicidade ou de dor), percebem que a vida delas tem um significado mais amplo e não se exaure nos lindes do momento presente.<sup>41</sup>

Filosoficamente falando, não é incoerente pensar em Deus nem dizer que ele é transcendental, princípio ou causa de tudo o que há, absoluto, único, eterno, perfeito, onisciente, onipresente, pessoal e providencial. De certa maneira, as concepções de Deus aqui apresentadas confirmam um ou outro desses atributos.<sup>42</sup>

Entretanto, retomando todos aqueles predicados atribuídos a Deus pela concepção religiosa, não parece muito racional dizer que ele é oni-

---

<sup>39</sup> Sigmund Freud (1856 - 1939) foi um médico neurologista austríaco e judeu, fundador da psicanálise.

<sup>40</sup> SAVIAN FILHO, 2008.

<sup>41</sup> SAVIAN FILHO, 2008.

<sup>42</sup> SAVIAN FILHO, 2008.

potente, nem que ele é bom, afinal, se ele é bom, como explica a existência do mal no mundo? E, se ele é onipotente (isto é, se ele pode fazer tudo o que quiser), por que não extirpa o mal da face da terra?<sup>43</sup>

Para responder a tudo isso é preciso entender, antes, o que se chama de mal. Algumas tradições orientais dizem que o mal é uma das dimensões do ser, visto que há o bem e o mal, contrários e produtores de harmonia. Essa posição, entretanto, não resiste a uma análise racional, pois, ao se dizer que o “bem” é uma dimensão do ser, como poderá o “mal”, que é contrário ao bem, também constituir o ser? Não será ele o não-ser? E vice-versa? Em vez de harmonia de contrários, o que se tem é uma implosão do ser. Por isso, logo cedo na história do pensamento ocidental, os filósofos se recusaram a admitir que exista alguma coisa má em si mesma no mundo. Quando os filósofos religiosos tiveram de refletir sobre isso, chegaram à mesma conclusão, pois, se houver alguma coisa má em si mesma, ela terá vindo de Deus, e então Deus conterà o mal em si mesmo, de modo que se anularia.<sup>44</sup>

Desse ponto de vista, nem procela nem enfermidade seriam más em si mesmas; elas seriam o resultado do dinamismo da vida, e, por conseguinte, cumpririam uma função no conjunto. A única forma possível para falar do mal é pensando-o como algo moral, ou seja, ligado à liberdade do ser humano. Assim, em vez de fazer o bem, o ser humano escolhe fazer ações desordenadas, mas isso não significa produzir uma substância chamada “o mal”, nem algo mau em si mesmo. Isso pode significar um equívoco, uma cegueira. Nessa linha, se Deus é onipotente, por que não extirpou o mal da face da terra? Por que permitiu que ele existisse?<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> SAVIAN FILHO 2008.

<sup>44</sup> KLOPPENBURG, Boaventura. *A fé do cristão católico de hoje*. Petrópolis: Vozes, 2001. SAVIAN FILHO, 2008.

<sup>45</sup> KLOPPENBURG, 2001; SAVIAN FILHO, 2008.

Contudo, para que crer em Deus se as religiões constituem manancial de guerra e intolerância? Antes de tudo é preciso distinguir entre Deus e as religiões, sabendo que Deus não pode ser responsabilizado pelas incoerências perpetradas pelas religiões. Ademais disso, faz-se mister lembrar que nem toda religião perpetra violência. Posto que os aspectos negativos do transato cristão na Idade Média, à guisa de exemplo, não podem obstar a visão dos intermináveis contributos que a fé cristã trouxe para o desenvolvimento do civilização ocidental.<sup>46</sup>

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

À guisa de conclusão, não se pode deixar de concordar com Forte (2002), ao afirmar que, para poder atrair as pessoas a Deus, a Igreja necessita voltar continuamente a Ele, pertencer-Lhe sem reservas e sem vínculos e tomar o caminho da reforma e da conversão, no reconhecimento das próprias culpas e na alegre confissão do Eterno que visitou o tempo para que o tempo acolha o Eterno. E isto supõe uma profunda consciência crítica, uma consciência teológica em nada superficial ou episódica. É preciso voltar sem cessar a Deus com a paixão e a audácia do pensamento, com a verdade das perguntas e todas as implicações das contradições da vida.

Todavia, aqui novamente apropria-se das palavras de Savian Filho (2008), de acordo com o qual um filósofo pode concluir sobre o significado de Deus ou dessa presença divina para as pessoas que creem? Uma análise filosófica do modo como falam de Deus aqueles que têm fé amadurecida e consciente constata que as pessoas têm fé porque, por meio do aprofundamento de uma experiência (de felicidade ou de dor), perce-

---

<sup>46</sup> SAVIAN FILHO, 2008.

bem que a vida delas tem um significado mais amplo e que não se esgota nos limites do momento presente.

Em suma, e fulcrando-se no magistério de Fialho (1993), toda a Filosofia e toda a Ciência só se revestem de sentido admitida a existência de Deus e negá-lo importa considerar como não válidos tanto a Lógica como a possibilidade de teorizar em cima de experimentos.

## REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES, *Metafísica*: livro XII. [S.l.]: [s.n.], [2002].
- COSTA, Marcos Roberto Nunes. *Maniqueísmo*: história, filosofia e religião. Petrópolis: Vozes, 2003.
- DESCARTES, René. *Meditações sobre filosofia primeira*. São Paulo: UNICAMP, 2004.
- FIALHO, Francisco. *A eterna busca de Deus*. Sobradinho, DF: Edicel, 1993.
- GAARDER, Jostein. *O mundo de Sofia*: romance da história da filosofia. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.
- HOUAISS, Antonio; VILLAR, Mauro de Salles; FRANCO, Francisco Manoel de Mello. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- KARAM, Amim Abdel Rahman. *A unicidade de Deus, e Mohamad, na Bíblia*. São Bernardo do Campo: Provo, 2000.
- KLOPPENBURG, Boaventura. *A fé do cristão católico de hoje*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- MICHAELIS: moderno dicionário da língua portuguesa. São Paulo: Melhoramentos, 1999.
- MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. Tomo I.
- OLIVEIRA, Manfredo; ALMEIDA, Custódio (Orgs.). *O Deus dos filósofos modernos*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- SAVIAN FILHO, Juvenal. *Deus*. São Paulo: Globo, 2008.

# O QUE PENSAM AS CRIANÇAS SOBRE DEUS?

*What do the children think about God?*

Sandra Felício Roldão<sup>1</sup>

Eleni Lechinski<sup>2</sup>

## RESUMO

O presente artigo apresenta o resultado de um estudo realizado a fim de tentar compreender como crianças entre seis e dez anos de idade representam Deus e também o entendimento que elas têm sobre a fé. O desafio é entender como essas crianças expressam o seu Deus. Talvez, para muitos, a tenra idade justifique olhá-las como sujeitos passivos que apenas incorporam a cultura adulta que lhes é imposta, mas, nesse artigo, tendo como âncora os estudos da Sociologia da infância, elas serão consideradas como atores sociais que, interagindo com o mundo, criam formas próprias de compreensão e de ação sobre a realidade, neste caso, sobre a fé. Concluiu-se com o estudo, que a religiosidade da criança está “costurada” aos valores de religião presentes no contexto familiar ao qual pertence e se encontram representados de diversas formas no cotidiano escolar, bem como na sociedade em geral. O estudo é caracterizado pela abordagem qualitativa, tendo como instrumentos de coletas de dados a roda de conversas e os desenhos das crianças.

**Palavras-chave:** Criança, Deus, família; fé.

---

<sup>1</sup> Pedagoga formada pela Universidade da Região de Joinville (UNIVILLE), com especialização em Psicopedagogia pela Associação Catarinense de Ensino. Contato: usandrinha@gmail.com.

<sup>2</sup> Mestre em História pela Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC).

## ABSTRACT

This article presents the result of a study done to try to understand how children between six and ten years old represent God and the understanding that they have about “faith”. The challenge is to understand how these children express their “God”. Maybe for many people, the young age justify to look them as passive characters who just incorporate the adult culture that is imposed to them. But this article has the support of the childhood Sociology studies, and the children will be considered as social actors, that interacting with the world, can create their own ways of understanding and acting on the reality, in this case, about faith. It is possible to conclude with the study, that the child’s religiosity is “tied” to religious values in the familiar context on which they belong and represented in different ways in everyday school life and in society in general. The study is based on a qualitative approach, having the conversations and the drawings of the children as data collection instruments.

**Keywords:** Child; God; family; faith.

## INTRODUÇÃO

Muitos países passam por um momento crítico, sem mencionar a “sociedade planetária”, que se encontra em estado lastimável: miséria, desnutrição, desigualdades, dominações, exclusões, tráficos de armas e de drogas, poluição atmosférica, esgotamento de recursos naturais, guerra civil e religiosa etc.<sup>3</sup> Diante deste quadro, o ser humano busca dar sentido a sua vida, que se constrói no relacionamento do homem consigo mesmo, com os outros, com o mundo e com o Transcendente, Deus. A Proposta Curricular de Santa Catarina enfatiza que:

O ser humano é na essência um ser em relação. E, buscando sobreviver e dar significados para a sua existência, ao longo da história, vai construindo formas desse relacionamento, na

---

<sup>3</sup> PERRENOUD, Philippe. *Escola e cidadania: o papel da escola na Formação para a democracia*. Porto Alegre: Artmed, 2005.

tentativa sempre de superar sua provisoriedade, sua limitação, ou seja, sua finitude.<sup>4</sup>

A “significação” que o ser humano encontra na fé e na religião são algumas respostas para suas próprias indagações. Para Fowler a fé é “um universal humano”.<sup>5</sup> O autor salienta:

Antes de sermos religiosos ou irreligiosos, antes de nos concebermos como católicos, protestantes, judeus ou muçulmanos, já estamos engajados em questões de fé. Quer nos tornemos incrédulos, agnósticos ou ateus, estamos preocupados com as formas pelas quais ordenamos a nossa vida e com o que a torna digna de ser vivida.<sup>6</sup>

Fowler faz uma diferenciação entre fé e religião, definindo esta última como “tradição cumulativa”, que reúne experiências e expressões de fé de pessoas no transcorrer do tempo. Ressalta ainda que a “fé é o modo pelo qual uma pessoa vê a si mesma em relação aos outros, sobre um pano de fundo de significados e propósitos partilhados”,<sup>7</sup> que consiste também “na busca humana de relacionamento com a transcendência”.<sup>8</sup>

Segundo Brandenburg, “a religiosidade é manifestação tangível da fé em um contexto cultural específico. Já a religião compõe-se como uma configuração histórica da fé e da religiosidade e expressa em conhecimentos, ritos e ética”.<sup>9</sup> A autora salienta também que a “religiosidade trata mais das próprias concepções que a pessoa possui

---

<sup>4</sup> SECRETARIA DO ESTADO DA EDUCAÇÃO E DO DESPORTO. *Proposta Curricular de Santa Catarina: Educação infantil, ensino fundamental e médio. Disciplinas Curriculares*. Florianópolis: GOGEN, 1998. p. 234.

<sup>5</sup> FOWLER, James W. *Estágios da fé: a psicologia do desenvolvimento humano e a busca de sentido*. São Leopoldo: Sinodal, 1992. p. 10.

<sup>6</sup> FOWLER, 1992, p. 20.

<sup>7</sup> FOWLER, 1992, p. 15-16.

<sup>8</sup> FOWLER, 1992, p. 24.

<sup>9</sup> BRANDENBURG, Laude E. A Dimensão epistemológica da religiosidade. In: WACHS, Manfredo *et al.* (Orgs.). *Ensino religioso: religiosidades e práticas educativas*. São Leopoldo: Sinodal, 2010. p. 56.

sobre a vida, sobre a fé, sobre o divino”.<sup>10</sup> Streck corrobora, enfatizando que:

Religiosidade e fé estão bastante próximas por estar relacionadas a uma experiência mais pessoal (...) a religiosidade entendida como uma expressão da vivência de fé no seu grupo religioso (...) a fé vista de forma mais ampla, como busca que o ser humano faz para dar sentido a sua vida, independentemente se for religiosa ou não.<sup>11</sup>

Diante destas definições de religião, religiosidade e fé, percebe-se que o ser humano é essencialmente um ser religioso, que busca na Transcendência, as respostas para reorientar sua própria vida, sua finalidade.

Os questionamentos e a ideia sobre religiosidade demonstrada nesse artigo, as formas como o ser humano relaciona-se com Deus mostram muitos caminhos de estudos. Em suma, o pesquisador deve ficar atento a todos os detalhes. Sabe-se que a religiosidade está relacionada e faz parte de uma construção cultural de tradição cumulativa, desde os tempos primórdios da história da humanidade. Logo, percebe-se sua materialização no cotidiano escolar. Brandenburg discorre sobre o assunto enfatizando que

Nem todo o grupo estudantil possui uma vinculação com uma instituição religiosa. Mas devido à interconexão entre os termos fé, religiosidade e religião, compreendemos a religiosidade na escola como manifestação dessas três. Tratar delas é possibilitar momentos em que estudantes, ao compartilharem o que pensam e sentem a respeito, organizem essa sua dimensão (...) uma relação com o divino sem qualquer desrespeito à expressão da outra pessoa na diversidade da vida.<sup>12</sup>

Assim sendo, o objetivo geral do presente artigo é analisar o que pensam as crianças sobre Deus; suas reflexões, indagações, conhecimentos,

---

<sup>10</sup> BRANDENBURG, 2010, p. 57.

<sup>11</sup> STRECK, Gisela I. W. A função da família na educação religiosa de crianças e adolescentes. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo, v. 55, jan.-jun., 2015. p. 170.

<sup>12</sup> BRANDENBURG, 2010, p. 57.

inquietações, suas vozes, é o que se pretende compreender, considerando a criança como um ator social, efetivo e autônomo no desenvolvimento de sua fé. Para saber o que dizem sobre Deus, as seguintes questões foram elaboradas: Qual o papel que a criança exerce na formação de sua religiosidade? O que as crianças pensam sobre Deus? Como imaginam que ele seja? Como elas interpretam este ensinamento Transcendente? Quem as ensina sobre Deus?

Para responder a estas questões, foi realizada uma pesquisa caracterizada pela abordagem qualitativa, visando à obtenção de dados significativos. Os instrumentos utilizados na realização da investigação estão compreendidos em: i) roda de conversa com as crianças; ii) a técnica desenho, com a proposição do tema “Deus”. Os sujeitos participantes da pesquisa foram 20 crianças, com idade entre 6 a 10 anos, em uma escola da rede pública estadual, localizada na cidade de Joinville, SC.<sup>13</sup>

Pensar acerca de uma criança não é se referir a ela pelo que lhe falta em relação a um adulto, não é olhá-la com uma visão tradicionalista e biologizante, que a reduz a um ser em devir que um dia tornar-se-á adulto. Sarmento ressalta que:

(...) As crianças não sendo considerados como seres sociais plenos, são percebidos como estando em vias de ser, por efeito da acção adulta sobre as novas gerações. Este conceito (...) constitui, mais do que um constructo interpretativo da condição social da infância, o próprio factor da sua ocultação: se as crianças são o “ainda não”, o “em vias de ser”, não adquirem um estatuto epistemológico pleno.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Escola de Educação Básica Professora Maria Amin Ghanem, cidade de Joinville, estado de Santa Catarina. Escola pertencente à rede estadual de ensino.

<sup>14</sup> SARMENTO, Manuel Jacinto. Sociologia da infância: correntes, problemáticas, controvérsias. Sociedade e cultura 2. *Cadernos do Nordeste*, Série Sociologia, vol. 13. 2000, p. 149.

Pensar, analisar e perspectivar a educação de crianças exige que se retomem os diferentes níveis de análise sobre estas, percebendo-se as diferentes dimensões de sua constituição, rejeitando assim a ideia de que a criança recebe passivamente o que o mundo adulto lhe traz. A criança recebe, transforma e recria aquilo que absorve; modifica e lhe dá novos significados.

O sociólogo Willian Corsaro destaca em sua teoria a autonomia e a participação de crianças na construção social. Uma noção central na construção teórica de Corsaro é a de *reprodução interpretativa*, a qual o autor propõe em substituição ao conceito de socialização. Tal noção busca enfatizar que as crianças não são meros aprendizes passivos da cultura a sua volta, mas sujeitos ativos que participam das rotinas culturais oferecidas pelo ambiente social. Para ele, “as crianças são agentes sociais, ativos e criativos, que produzem suas próprias e exclusivas culturas infantis, enquanto, simultaneamente, contribuem para a produção das sociedades adultas”.<sup>15</sup>

Diante do exposto, a criança não deve ser vista como aquela que age passivamente, que “absorve”, que “imita” as ações e as falas dos adultos e que, no campo da fé, apenas “segue” os ensinamentos como algo já dado e acabado. A criança deve ser considerada como interlocutora legítima, ator social, capaz e apta a dialogar sobre o mundo no qual está inserida e o qual ela mesma ajuda a construir. Recorrendo a Sarmento:

A infância não mais poderá ser pensada, então, como a idade da não fala; as linguagens da criança deverão ser consideradas múltiplas, desde que nasce; nem como a ideia da não razão, uma vez que as crianças encontram outras formas de construir razão, nas suas interações cotidianas, nomeadamente, na incorporação de afetos e fantasias; também não será designada

---

<sup>15</sup> CORSARO, William A. *Sociologia da infância*. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2011. p. 15.

como a idade do não trabalho, se tiver em conta as múltiplas tarefas realizadas, diariamente pelas crianças nos diferentes espaços que habitam.<sup>16</sup>

As abordagens científicas que discorrem diretamente sobre a temática desse artigo não são abundantes; de certa forma, pode-se afirmar que são mínimas as discussões sobre Deus/religião/criança. Localiza-se alguns estudos que se concentram na área de Teologia, dentre os quais é possível citar Streck<sup>17</sup> (2010), Ponick (2014) e Fassoni (2010); e também na área de Antropologia, tal como Pires (2007).

Ponick (2014) ressalta em sua tese de doutorado um movimento amplo e profundo chamado *Child Theology Movement* (CTM) ou Movimento Teologia da Criança, que se iniciou no ano de 2001 e tem como principal objetivo colocar a criança como centro de toda a reflexão teológica, sempre reunindo pessoas envolvidas e identificadas com a causa das crianças no campo da fé. Para tal, várias consultas mundiais estão sendo realizadas, sendo que a mais recente aconteceu em agosto de 2015, em Quito, Equador<sup>18</sup>. A sede do movimento encontra-se atualmente em Londres, Inglaterra. No Brasil, a temática ainda é debatida paulatinamente e, ao que tudo indica, as crianças possuem pouca ou nenhuma “voz” sobre o assunto; ademais, poucos pesquisadores debruçaram-se a ouvi-las. Caldas remete a uma reflexão: “Quem tem menos voz que as crianças nas igrejas e na sociedade em geral?”<sup>19</sup> No parágrafo seguinte, serão relatadas

---

<sup>16</sup> SARMENTO, 2000, p. 156-157.

<sup>17</sup> A Professora Doutora Gisela Streck foi organizadora do projeto de pesquisa denominado “A criança e sua fé: por uma teologia das crianças”, integrante do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade EST.

<sup>18</sup> Consoante acompanhamento do Boletim de Informações do CTM. Disponível em: <<http://www.childtheology.org/>>. Acesso em: 18 set. 2015.

<sup>19</sup> CALDAS, Carlos. A criança na teologia latino-americana. In: FASSONI, K.; DIAS, L.; PEREIRA, W. *Uma criança os guiará: por uma teologia da criança*. Viçosa: Ultimato, 2010. p. 72.

as vozes das crianças, centrando suas falas e pensamentos sobre o tema discutido em tela.

## 1 OS CAMINHOS METODOLÓGICOS

O estudo foi realizado com 20 crianças de 6 a 10 anos de idade, sendo 9 meninos e 11 meninas, todos alunos do 1º ao 5º ano dos anos iniciais. Para tanto, foi utilizada a pesquisa de abordagem qualitativa, que segundo Rayou, “parecem ser as mais adequadas para se tentar penetrar nas construções infantis”.<sup>20</sup> Com o objetivo de preservar a identidade dos sujeitos participantes, utilizar-se-á nesse artigo nomes fictícios, no entanto, a idade real das crianças permanece a mesma; desse modo, elegendo-as como principais informantes da pesquisa, buscou-se reconhecer sua voz e suas peculiaridades como expressão, considerando-as como atores sociais que produzem conhecimentos.

Para a obtenção dos relatos das crianças, foi realizada a técnica de conversação em grupo através de roda de conversa. Tal metodologia, segundo Warschauer (1993), reúne indivíduos com histórias de vida diferentes e maneiras próprias de pensar e sentir. Mediante a conversa espontânea, captaram-se os sentidos e os significados das informações nas falas das crianças (valores, atitudes e opiniões). Minayo (1996) entende que uma “conversa” pode ser uma fonte de dados objetivos e subjetivos. A pesquisa foi realizada em dois grupos, cujo critério foi o fator idade. Primeiramente, foi realizada com as crianças de 6 a 8 anos e, por último, com as de 9 a 10 anos. Logo após o término da roda de conversa, as crianças produziram um desenho, em folha sulfite A4, intitulado “Deus”.

---

<sup>20</sup> RAYOU, Patrick. Crianças e jovens, atores sociais na escola. Como compreendê-los? In: *Educação e sociedade*. Campinas, v. 26, n. 91, p. 465-484, maio/ago., 2005. p. 472.

Márcia Gobbi ressalta que, os desenhos, aliados à oralidade, podem ser “compreendidos como reveladores de olhares e concepções dos pequenos e pequenas sobre seu contexto social, histórico e cultural, pensados, vividos, desejados”.<sup>21</sup> Sarmiento também enfatiza que “o desenho infantil comunica, e fá-lo dado que as imagens são evocativas e referenciais de modo distinto e para além do que a linguagem verbal pode fazer”.<sup>22</sup> Esta ferramenta, o desenho, possibilita - para a criança - a expressão de sua percepção de mundo e, no caso estudado, sua relação com Deus, com o Transcendente.

Foi iniciada a roda de conversa, explanando para as crianças o tema da pesquisa e convidando-as a participarem do diálogo. Das 20 (vinte) crianças, 2 (duas) decidiram não participar. Uma delas, o Bruno (7 anos) alegou que “*a atividade de artes está muito legal*”<sup>23</sup>. Demartini em seu artigo sobre Pesquisa, Infância e Relatos Oraís, ressalta a importância da criança “querer” ou “não querer” participar da entrevista e de se estabelecer um vínculo com ela, “este é o passo número um” afirma a autora.<sup>24</sup>

Na primeira pergunta foi questionado: “quem é Deus?” As crianças ressaltaram que Deus é “*paz, vida, esperança*” (Allan, 9 anos); “*criador*” (Andressa, 8 anos); “*Ele nos fez*” (Maurício, 10 anos); “*salvador*” (Gabriela, 7 anos); “*é amor*” (Gabriel, 6 anos); “*protege do mal*” (Amilton, 9 anos); “*fiel, que nunca abandona a gente*” (Maurício, 10 anos); “*pai de Jesus*” (Agatha, 10 anos); “*espírito*” (Brenda, 8 anos), “*redentor*” (Allan,

<sup>21</sup> GOBBI, Márcia. Desenho infantil e oralidade. In: FARIA; DEMARTINI, Z. B. F.; FARIA, A. L.; PRADO, P. D. (Orgs.). *Por uma cultura da infância*, 2005. p. 71.

<sup>22</sup> SARMENTO, Manuel Jacinto. Conhecer a Infância: o desenho das crianças como produções simbólicas. In: MARTINS FILHO, Altino José; PRADO, Patrícia. *Das pesquisas com crianças à complexidade da Infância*. Campinas: Autores Associados, 2011. p. 29.

<sup>23</sup> Os dados e informações apresentados constam em relatório de pesquisa.

<sup>24</sup> DEMARTINI, Zeila de B. F. Infância, pesquisa e relatos oraís. In: \_\_\_\_\_; FARIA, A. L.; PRADO, P. D. (Orgs.). *Por uma cultura da infância*. 3. ed. 2009. p. 13.

9 anos). Este último, quando questionado sobre o que seria “redentor”, respondeu: “*esqueci, a catequista<sup>25</sup> falou, mas não lembro*”.

No tópico seguinte da roda de conversa, foi indagado como as crianças imaginavam Deus? Euforicamente, responderam: “*perfeito*” (Andressa, 8 anos); “*não dá para explicar*” (Eli, 9 anos). Conversando entre pares, definiram como imaginavam Deus e chegaram às seguintes conclusões: “*Deus é pouco velho e pouco novo*” (Pedro, 7 anos); “*Deus não envelhece*” (Samantha, 9 anos); “*Deus é alto*” (Bianca, 6 anos). Houve divergências em alguns aspectos, tais como: no grupo de 6 a 8 anos, as crianças enfatizaram que “*Deus voava*”, e no grupo de crianças de 9 a 10 anos, concordaram que “*Deus não voava*”. Divergiram também sobre a cor dos olhos: 3 crianças salientaram que a cor é verde-escuro, 5 alegaram que é azul, 2 crianças ressaltaram que os olhos de Deus têm cor de mel e 8 concordaram que a cor é castanho-claro. No quesito barba, a hipótese levantada pelas próprias crianças foi a de que “*Deus possui barba*” (Maurício, 10 anos); salientaram que a “*barba de Deus não é branca*” (Samuel, 8 anos); “*não é longa, é pouquinha barba*” (Bianca, 6 anos). Percebe-se nas falas das crianças que a percepção delas sobre Deus se dá a partir de imagens antropomórficas, imaginando a forma física de Deus. Streck destaca que “Quando se pergunta sobre a imagem que a pessoa faz de Deus, se está recebendo informações sobre o desenvolvimento da sua religiosidade”.<sup>26</sup>

Streck realizou uma pesquisa social com 30 pessoas adultas. Uma das questões perguntadas aos adultos foi como imaginavam em sua infância a figura de Deus: sobressaiu a imagem do velhinho de barba branca. No decorrer de seu artigo, a autora argumenta “será que as crianças ainda imaginam Deus dessa forma?”.<sup>27</sup> Respondendo à pergunta da autora,

---

<sup>25</sup> Entende-se por catequista, aquele que transmite os ensinamentos para os catequizandos da igreja Católica Romana.

<sup>26</sup> STRECK, 2015, p. 172.

<sup>27</sup> STRECK, 2015, 173.

segundo a presente pesquisa realizada, as crianças não imaginam Deus como sendo um “velhinho”, pois “*Deus é pai, e o pai não é velho*” (Lucas, 6 anos); “*a barba de Deus é castanho-claro*” (Amanda, 10); “*Deus tem 30 a 50 anos*” (Bianca, 6 anos). Das crianças entrevistadas, somente 3 salientaram que Deus é “*velho e de barba branquinha*” (Nikita, 8 anos).

O ápice da conversação foi quando se questionou se Deus era “homem” ou “mulher”. Nos dois grupos, as crianças responderam em coro, ressaltando que Deus é homem. Algumas crianças apresentaram expressões de espanto em relação à pergunta. Samantha (9 anos) logo exclamou: “*claro que é homem!*”; “*é homem com certeza*” (Amilton, 9 anos); “*se fosse mulher seria deusa*” (Gabriel, 6 anos). Percebe-se nas falas das crianças que a imagem construída de Deus em forma de homem é um reflexo da cultura em que se vive, na qual o homem tem um papel preponderante, muitas vezes de opressor. Uma das crianças levantou uma questão no meio da discussão: “*se somos imagem e aparência de Deus, então ele pode ser menina também*” (Allan, 9 anos). Em um primeiro momento, o grupo aceitou a sugestão da criança, afirmando: “*é, é verdade*”. No entanto, depois voltaram a afirmar que Deus é homem.

A seguir, foi perguntado onde Deus morava. As 18 crianças concordaram que Deus mora no céu. Salientaram também que “*Deus está na natureza*” (Mirian, 7 anos); “*nos corações*” (Pedro, 7 anos); “*na nossa casa*” (Lucas, 6 anos); “*Ele é invisível, está em todas as partes*” (Amanda, 10 anos). Segundo Klein: “A imagem não deixa de ser real para a criança exatamente porque, nesta idade, ela ainda não consegue distinguir entre a fantasia e a realidade. Se Deus tem forma e características de pessoa, é evidente que ele precisa morar em alguma lugar”.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> KLEIN, Remi *et al.* *Deus mora no céu? A criança e sua fé*. 2. ed. São Leopoldo, Rio Grande do Sul: Sinodal, 1993. p. 14.

Também foi perguntado a elas sobre o que Deus fazia durante o seu tempo; as crianças salientaram que Ele: “*cuida da gente*” (Andressa, 8 anos); “*recebe orações*” (Gabriela, 7 anos); “*é como se a gente trabalhasse em uma empresa e Deus fosse o chefe, ele sempre está nos olhando*” (Samantha, 9 anos); o amigo contribui falando “*um chefe bonzinho*” (Amilton, 9 anos); “*protege dos perigos*” (Samuel, 7 anos). Uma criança salientou: “*quando é hora de alguém ir para o céu, ele vai lá e busca*” (Nikita, 8 anos); outra criança interpela: “*e se três pessoas morrerem ao mesmo tempo?*” (Brenda, 8 anos); as crianças concluem: “*os anjos ajudam*” (Gabriel, 6 anos).

Indagou-se às crianças, se Deus é bom ou mau. Imediatamente, as crianças responderam que Deus é bom. Uma delas levantou a seguinte questão: “*Deus às vezes castiga para colocar no caminho bom*” (Agatha, 10 anos). Após levantada esta questão, outras crianças ponderaram salientando: “*o ruim de Deus é para o nosso bem*” (Amanda, 10 anos); “*Deus foi mau na Copa do Mundo, o Brasil perdeu de 7 para a Alemanha*” (Allan, 9 anos). No grupo de crianças de 6 a 8 anos, salientaram: “*Deus fica triste*” (Gabriela, 7 anos); “*ele não gosta quando desobedecemos o pai e a mãe, fica muito brabo*” (Lucas, 6 anos); “*Deus usa o poder da amizade até com o inimigo*” (Pedro, 7 anos). As crianças menores não mencionaram a palavra “castigo”, enquanto as maiores a frisaram. Ademais, mencionaram em alguns momentos passagens bíblicas, a fim de dar exemplos das ações de Deus; aludiram ainda à passagem da “Arca de Noé”<sup>29</sup> e de “Moisés”<sup>30</sup>. Klein salienta que “Para muitas crianças ainda

---

<sup>29</sup> Na passagem da Arca de Noé, as crianças enfatizaram que Deus fez a arca para salvar os animais e a família. Salientaram que a atitude de Deus foi para proteger a Terra dos homens maus.

<sup>30</sup> Na passagem de Moisés, enfatizaram que Deus ficou brabo com Moisés, pois ele protegeu o povo hebreu.

é transmitida a imagem de um Deus que pune e se vinga por faltas cometidas”; ressaltam também que na falta de meios eficazes para disciplinar os filhos, os pais tendem a usar Deus como arma definitiva.<sup>31</sup> O próximo questionamento foi: quem as ensinou sobre Deus? 9 salientaram a figura materna, 4 indicaram a paterna, 1 indicou a avó e o pai, 2 crianças citaram a família e 2 alegaram que a igreja as ensina sobre Deus. Pires enfatiza que “Talvez pudéssemos afirmar que a religião, no caso estudado, se aprende no seio familiar, e está em sintonia com as relações domésticas (...) Ao mesmo tempo em que aprende a ser filho, a criança aprende a ser uma pessoa que ama a Deus”.<sup>32</sup> Streck corrobora afirmando que “A relação que a criança teve e tem com seu pai e sua mãe e com sua família vai determinar sua noção sobre Deus”.<sup>33</sup> Nas respostas das crianças, fica patente a influência da figura materna e da paterna na construção da imagem de Deus.

Para finalizar a roda de conversa, as crianças relataram se frequentavam alguma instituição religiosa: 9 alegaram frequentar a igreja católica; 4, igrejas evangélicas; 1, testemunhas de Jeová; 1, Luterana; e 3 crianças salientaram que não frequentam nenhuma instituição religiosa. Interessante ressaltar que uma das crianças que não frequenta instituição religiosa, interpelou a seguinte questão: “*é pecado não ir para a igreja?*” (Samantha, 9 anos). Vale destacar que em toda a discussão na roda de conversa, a palavra “pecado” ainda não tinha sido pronunciada por nenhuma criança. Algumas crianças olharam com expressões de reprovação para a amiga e enfatizaram: “*é pecado grave*” (Amilton, 9

---

<sup>31</sup> KLEIN, 1993, p. 18.

<sup>32</sup> PIRES, Flávia F. *Quem tem medo de mal-assombro? Religião e infância no semi-árido nordestino*. 226f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007. p. 14.

<sup>33</sup> STRECK, 2015, p. 171.

anos); “*temos que ir a igreja sempre*” (Eduarda, 9 anos). Porém, outras crianças saíram em defesa da amiga e salientaram: “*se você reza, obedece a Deus, não tem problema*” (Maurício, 10 anos); “*a igreja só ensina, mas não quer dizer que você só indo para a igreja será salva, o importante é amar a Deus*” (Agatha, 9 anos).

Diante das afirmações, é possível enxergar as crianças com base em suas experiências e manifestações, que na interação com seus pares expressam seus conhecimentos, sua fé, sua religiosidade.<sup>34</sup> Acerca da afirmação e da obrigação de “frequentar” uma instituição religiosa - como demonstrado na fala do Amilton (9 anos) e da Eduarda (9 anos) - pode-se pensar que são impostas pela cultura adulta. Na interpelação de Maurício (10 anos) e da Agatha (9 anos), percebe-se um novo olhar sobre a problemática, ou seja, que o frequentar a igreja é importante, mas não de caráter obrigatório. Martins Filho ressalta que a criança é um ator social, “considerando-a como sujeito que tem coisas a nos ensinar, que é diferente do adulto, e não é só um receptor, mas um ser ativo, capaz, competente, criativo, coconstrutor, singular, portador de um leque de relações sociais”.<sup>35</sup>

## 2 OS DESENHOS FALAM

Após a roda de conversa, as crianças foram convidadas a desenhar, em folha sulfite A4, sobre o tema “Deus”. As crianças de 6 a 8 anos aceitaram a proposta e sentiram-se motivadas; as de 9 a 10 anos elencaram alguns empecilhos com a técnica ou a proposta do tema, tais como: “*consigo imaginar Deus, mas não consigo desenhá-lo*” (Samantha, 9 anos);

---

<sup>34</sup> CORSARO, 2011.

<sup>35</sup> MARTINS FILHO, Altino José *et al.* A vez e a voz das crianças: uma reflexão sobre as produções culturais na infância. *Presença pedagógica*. Belo Horizonte/MG, nº 61, jan.-fev., 2005. p. 37.

“*professora, eu não gosto de artes, não gosto de desenhar*” (Maurício, 10 anos). Entretanto, mesmo diante das dificuldades apontadas, realizaram o desenho. Apesar das “dificuldades” que a técnica e o tema impõem, através dos desenhos foi possível levantar alguns questionamentos em relação à temática religiosidade e religião.

Becker afirma que “em cada desenho produzido por uma criança, sujeito datado histórico e culturalmente, há muito a ser visto e percebido, estão ali transbordando sinais, indícios ou pistas que ‘os olhos embaçados dos adultos não aprenderam a ver’”.<sup>36</sup>

No desenho 1, feito por uma criança de 9 anos, é possível observar que ela desenhou Deus e juntamente com ele um balão ressaltando a seguinte fala: “- *Você tem um minuto para ouvir as testemunhas de Jeová?*”. Ao ser questionada, relatou que todos os domingos, as testemunhas de Jeová vão ao portão de sua casa para falar de Deus, mas, segundo a criança, sua mãe não tem tempo para escutá-las. É importante salientar que a criança frequenta a igreja católica e vinculou a imagem de Deus a outra religião, pois segundo a criança “*eu atendo eles todos os domingos, eles batem palmas e a minha mãe fala para eu atender. Eu vou, pego a revistinha e agradeço*” (Allan, 9 anos). A esse respeito, Pires diz que “Os dados parecem indicar que, para as crianças pequenas, não existe um reino em separado da vida cotidiana que se definiria como religioso (...). Como não existe esta separação, não há como se falar em religião, muito menos em ‘minha religião’”.<sup>37</sup> A criança também relatou que “Deus é moderno e utiliza *hashtag*”<sup>38</sup>!

---

<sup>36</sup> BECKER, Rosana. *A constituição da infância: o que dizem as crianças de uma escola pública catarinense sobre a experiência de ser criança e de ser aluno*. 2006. 226f. Dissertação de Mestrado. UDESC. p. 53.

<sup>37</sup> PIRES, 2007, p. 131.

<sup>38</sup> *Hashtag* é uma expressão comum entre os usuários de redes sociais, na internet. Consiste da palavra-chave antecedida pelo símbolo #.

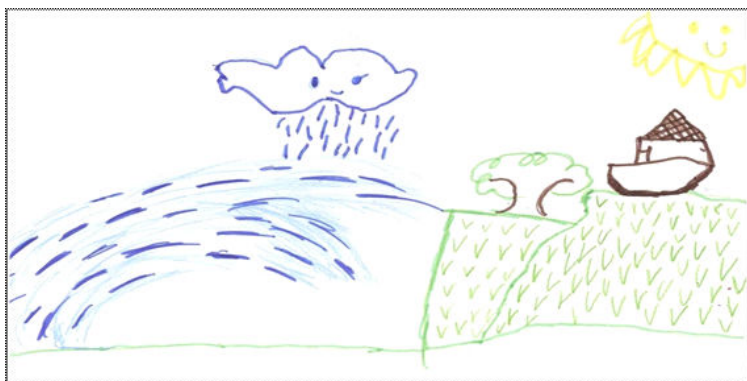
Desenho 1: Deus e a religião (Allan, 9 anos).



Fonte: Arquivo Pessoal

Na roda de conversa, as crianças mencionaram passagens bíblicas. No desenho 2, a criança representou a passagem “Arca de Noé” e, durante o desenho, contou a história para os amigos. Quando perguntado, onde estava Deus no desenho, ela ressaltou “dentro da arca” (Lucas, 7 anos).

Desenho 2: Deus dentro da arca de Noé (Lucas, 7 anos).

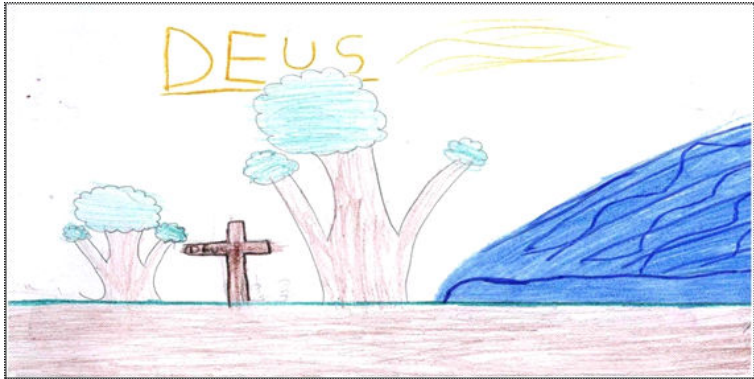


Fonte: Arquivo Pessoal

Em alguns momentos, durante a roda de conversa, as crianças descreviam Jesus como Deus, mas entre elas próprias, logo corrigiam. 4 (quatro) crianças representaram Deus na forma clássica de Jesus e 06 (seis) crianças desenharam a cruz (desenho 3 e 5). Interessante observar

que desenhar Deus na forma de Jesus e a cruz é, de certa forma, acurado em termos da teologia do cristianismo.

Desenho 3: As coisas que Deus criou (Maurício, 9 anos).



Fonte: Arquivo Pessoal

No desenho 4, nota-se que a criança expressa Deus através da natureza. A criança ressalta na mensagem que “*Deus Pai é unigênito*” (Brenda, 8 anos); outra criança, observando sua escrita, indagou: “*o que é unigênito?*” (Pedro, 7 anos). Com muita propriedade, Brenda (8 anos) respondeu: “*único*”. Percebe-se na fala da Brenda (8 anos) uma linguagem mais teológica, embasada em um versículo bíblico.

Desenho 4: Deus e Jesus (Brenda, 8 anos).



Fonte: Arquivo Pessoal

No desenho 05, fica evidenciado o Deus imaginado pela maioria das crianças entrevistadas. Streck salienta que “sua percepção sobre Deus ainda se dá a partir de imagens antropomórficas. Ela já tem possibilidades mais elaboradas de raciocínio, mais ainda o faz de maneira concreta, não conseguindo chegar à abstração”.<sup>39</sup>

Desenho 05: Deus (Maurício, 10 anos).



Fonte: Arquivo Pessoal

Delors argumenta que a educação não pode contentar-se somente em reunir as pessoas, fazendo-as aderir a valores comuns forjados no passado. Mas “deve, também, responder à questão: viver juntos, com que finalidades, para fazer o quê? E dar a cada um, ao longo de toda a vida a capacidade de participar, ativamente num projeto de sociedade”.<sup>40</sup> Delors também defende que é indispensável à educação do século XXI, o confronto através do diálogo e da troca de argumentos. A instituição educacional que tem função difusora e socializadora deverá proporcionar oportunidades às crianças, de ajudar a compreender o mundo e o outro, a

<sup>39</sup> DELORS, Jacques. *Educação: um tesouro a descobrir*. 4. ed. São Paulo: Cortez Brasília: DF/MEC/UNESCO, 2000. p. 60. Dissertação de Mestrado. UDESC. p. 53.

<sup>40</sup> STRECK, 2015, p. 171.

fim de que cada um se compreenda melhor e a si mesmo.<sup>41</sup> Em suma, como escreveu Severino:

[...] que cada um se aprenda. O que tem sido o que foi e o que pode vir a ser. E que cada um aprenda o outro; esta aprendizagem imprescindível na diversidade, não simplesmente aceitando ou admitindo a adversidade, mas reconhecendo nela uma necessidade insubstituível de humanização, admirando a diversidade em que cada um pode se aprender, e se aprender no outro e com o outro.<sup>42</sup>

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo mostrou que a instituição escolar pode ser um espaço em que se aprende a viver juntos e a conviver com o outro e com as diferenças. Que através do diálogo, da reprodução interpretativa, da cultura de pares, as crianças sejam ouvidas, respeitadas, vistas como atores sociais, ativas, que produzem conhecimento sobre as diferentes dimensões da vida, inclusive sobre sua religiosidade. Sem proselitismo, sem preconceitos. Faustino Teixeira traz o diálogo interreligioso como possibilidade para uma educação para a alteridade e para a tolerância, afirmando que esta deve começar na infância.<sup>43</sup>

É mister salientar a constante “troca” entre as crianças durante a roda de conversa. Elas interagem entre pares, explanaram o assunto com muita propriedade e através do diálogo demonstraram sua visão sobre

---

<sup>41</sup> DELORS, 2000, p. 49.

<sup>42</sup> SEVERINO, Antonio. *Educação e transdisciplinaridade: crise e reencantamento da aprendizagem*. Rio de Janeiro: Lucerna, 2002. p. 82.

<sup>43</sup> TEIXEIRA, F. Diálogo inter-religioso e educação para a alteridade. In: SCARLATELLI, C.; STRECK, D. R.; FOLLMANN, J. I. (Org.). *Religião, cultura e educação*. São Leopoldo: UNISINOS, 2006. p. 35.

sua fé e sobre Deus. Em uma troca significativa, em meio a risos, gestos e debates, as crianças reestruturaram seus conhecimentos e expressaram sua fé. Ficou evidenciado durante a pesquisa que a religiosidade da criança está “costurada” aos valores da religião presentes no contexto familiar ao qual pertence, sendo tais valores representados de diversas formas no cotidiano escolar, bem como na sociedade em geral.

Vale destacar ainda que em nenhum momento foi percebido qualquer desrespeito com a crença do outro. Mesmo com a complexidade do tema, as crianças apresentavam suas explicações com simplicidade e seriedade, rejeitando assim a ideia de que a criança recebe passivamente o que o mundo adulto lhe oferece. A criança recebe, transforma e recria aquilo que absorve; modifica e lhe atribui novos significados.

As expectativas diante da temática “O que pensam as crianças sobre Deus” instigam a avançar os caminhos da investigação. Pode ser defendido como um assunto de suma importância na sociedade, haja vista as fortes representações religiosas presentes nas diversas expressões de fé. Logo, as questões apontadas são relevantes e merecem um aprofundamento, com novas pesquisas e dados. Enfim, espera-se que esse trabalho possa contribuir com novos estudos acerca da religiosidade das crianças.

## REFERÊNCIAS

- BRANDENBURG, Laude E. A Dimensão epistemológica da religiosidade. In: WACHS, Manfredo *et al.* (Orgs.). *Ensino religioso: religiosidades e práticas educativas*. São Leopoldo: Sinodal, 2010. p. 53-60.
- BECKER, Rosana. *A constituição da infância: o que dizem as crianças de uma escola pública catarinense sobre a experiência de ser criança e de ser aluno*. 2006. 226f. Dissertação de Mestrado. UDESC.
- CALDAS, Carlos. A criança na teologia latino-americana. In: FASSONI, K.; DIAS, L.; PEREIRA, W. *Uma criança os guiará: por uma teologia da criança*. Viçosa: Ultimato, 2010.
- CORSARO, William A. *Sociologia da infância*. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2011.
- DELORS, Jacques. *Educação: um tesouro a descobrir*. 4. ed. São Paulo: Cortez Brasília: DF/MEC/UNESCO, 2000.
- DEMARTINI, Zeila de B. F. Infância, pesquisa e relatos orais. In: \_\_\_\_\_; FARIA, A. L.; PRADO, P. D. (Orgs.). *Por uma cultura da infância*. 3. ed. 2009. p. 02-17.
- FOWLER, James W. *Estágios da fé: a psicologia do desenvolvimento humano e a busca de sentido*. São Leopoldo: Sinodal, 1992.
- GOBBI, Márcia. Desenho infantil e oralidade. In: FARIA; DEMARTINI, Z. B. F.; FARIA, A. L.; PRADO, P. D. (Orgs.). *Por uma cultura da infância*, 2005. p. 69-92.
- KLEIN, Remi *et al.* *Deus mora no céu? A criança e sua fé*. 2. ed. São Leopoldo, Rio Grande do Sul: Sinodal, 1993.
- MARTINS FILHO, Altino José *et al.* A vez e a voz das crianças: uma reflexão sobre as produções culturais na infância. *Presença pedagógica*. Belo Horizonte/MG, nº 61, jan.-fev., 2005. p. 35-45.
- PERRENOUD, Philippe. *Escola e cidadania: o papel da escola na Formação para a democracia*. Porto Alegre: Artmed, 2005.
- PIRES, Flávia F. *Quem tem medo de mal-assombro? Religião e infância no semi-árido nordestino*. 226f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.
- RAYOU, Patrick. Crianças e jovens, atores sociais na escola. Como compreendê-los? In: *Educação e sociedade*. Campinas, v. 26, n. 91, p. 465-484, maio/ago., 2005.

SARMENTO, Manuel Jacinto. Sociologia da infância: correntes, problemáticas, controvérsias. Sociedade e cultura 2. *Cadernos do Nordeste*, Série Sociologia, vol. 13. 2000, p. 145-164.

\_\_\_\_\_. Conhecer a Infância: o desenho das crianças como produções simbólicas. In: MARTINS FILHO, Altino José; PRADO, Patrícia. *Das pesquisas com crianças à complexidade da Infância*. Campinas: Autores Associados, 2011. 210 p.

SECRETARIA DO ESTADO DA EDUCAÇÃO E DO DESPORTO. *Proposta Curricular de Santa Catarina: Educação infantil, ensino fundamental e médio. Disciplinas Curriculares*. Florianópolis: GOGEN, 1998.

SEVERINO, Antonio. *Educação e transdisciplinaridade: crise e reencantamento da aprendizagem*. Rio de Janeiro: Lucerna, 2002.

TEIXEIRA, F. Diálogo inter-religioso e educação para a alteridade. In: SCARLATELLI, C.; STRECK, D. R.; FOLLMANN, J. I. (Org.). *Religião, cultura e educação*. São Leopoldo: UNISINOS, 2006. p. 29-40.

STRECK, Gisela I. W. A função da família na educação religiosa de crianças e adolescentes. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo, v. 55, jan.-jun., 2015. p. 169-178.

# **HABERMAS, LEITOR DE KANT: O AGIR COMUNICATIVO COMO UMA NOVA SIGNIFICAÇÃO PARA O IMPERATIVO CATEGÓRICO**

**Habermas, reader of kant: the communicative action as  
a new signification for the categorical imperative**

**Joel Cezar Bonin<sup>1</sup>**

## **RESUMO**

Este artigo se propõe a apresentar brevemente a teoria da ação comunicativa do filósofo alemão Jürgen Habermas e sua correlação com o imperativo categórico do também filósofo alemão Immanuel Kant. Historicamente falando, podemos dizer que mais de dois séculos separam os dois pensadores, mas o mote filosófico é bem semelhante, haja vista que no século XX, Habermas sendo descendente do pensamento da Escola de Frankfurt, que defendeu claramente uma visão “desracional” diante do mundo contemporâneo, se colocou diante do desafio de recuperar a razão que segundo ele ficou embotada e esquecida. Seu papel filosófico é o de resgatar a empreitada do pensamento racional que foi iniciada com o Iluminismo e que ainda não foi plenamente realizada. Desse modo, Habermas crê que o primeiro passo para a efetuação desse projeto passa pelo viés ético. A ação comunicativa é um dos meios para a concretização desse pensamento, pois, para tanto, ele encontra respaldo em seu antecessor histórico que afirma que a ética deve se realizar de modo universal a partir dos atos individuais. Em outras palavras, comunicar é um ato

---

<sup>1</sup> Professor de Filosofia da UNIARP (Caçador-SC). Doutorando pelo PPGF-PUC (Curitiba-PR). Bolsista UNIEDU-SC. Endereço Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5599831923296454>. Contato: e-mail: joelbonin@yahoo.com.br.

individual que tem, por sua vez, um objetivo universal ou objetivo. Por isso, pode-se afirmar que a ação comunicativa habermasiana é um modo de ressignificação do pensamento kantiano para o nosso tempo.

**Palavras-chave:** Agir comunicativo; imperativo categórico; Habermas; Kant.

## **ABSTRACT**

This article intends to briefly present the theory of communicative action of the German philosopher Jürgen Habermas and its correlation with the categorical imperative of the also German philosopher Immanuel Kant. Historically speaking, we can say that more than two centuries separate the two thinkers, but the philosophical motto is quite similar, being as in the 20th century, Habermas, a descendent of the thinking of the School of Frankfurt, which clearly defended a “non-rational” view faced with the contemporary world, places before himself the challenge of recovering reason which according to him had become dull and forgotten. His philosophical role is to recover the endeavor of rational thinking which had begun with Illuminism and which had not yet been completely fulfilled. Thus, Habermas believes that the first step to carry out this project must pass through the ethical bias. Communicative action is one of the ways of concretizing this thought, since, for this, he finds support in his historical predecessor who affirms that ethics must be fulfilled in a universal way through the individual acts. In other words, to communicate is an individual act which, in its turn, has a universal goal. That is why one can affirm that the communicative action of Habermas is a way of ressignifying the Kantian thought for our times.

**Keywords:** Communicative action; categorical imperative; Habermas; Kant.

## **1 O AGIR COMUNICATIVO E O IMPERATIVO CATEGÓRICO: SEMELHANÇAS E DESSEMELHANÇAS**

Jürgen Habermas é considerado pelos contemporâneos um dos maiores filósofos da atualidade. Suas teorias e estudos aplicados à esfera pública e à esfera privada são hoje um dos alicerces do seu reconhecimento mundial no que se refere aos campos da ética e da filosofia política. Além disso, Habermas é considerado um articulador entre Filosofia e

Sociologia, de modo especial, após a publicação de sua obra *Teoria da Ação Comunicativa*, de 1981.

Sua visão de comunicação foi um dos pontos fundamentais para o início de uma revisão acerca da importância dos *meios de comunicação social*, pois de um modo geral, após o surgimento da Escola de Frankfurt (da qual em partes Habermas é seguidor), muitos pensadores do século passado, entenderam que os meios de comunicação social haviam sido criados para uma finalidade clara: massificar e padronizar comportamentos (Theodor Adorno fundamentalmente). Contudo, segundo Luiz Martins da Silva, a obra habermasiana é revolucionária por dois motivos principais:

Revolucionária porque abre espaço para que se possa repensar o próprio conceito de comunicação e a sua localização epistemológica [...] Revolucionária porque permite que o próprio conceito de comunicação seja reconsiderado.<sup>2</sup>

Este novo modo de encarar a comunicação extrapola uma mera visão semântica da palavra, pois Habermas procura ver, através de seus estudos, que a comunicação principalmente no final da década de 1970 pôde servir para algo muito mais importante do que a própria comunicação em si, a saber, a cooperação intersubjetiva. Sobre isso:

A *Teoria da Ação Comunicativa* possibilita [...] entender a comunicação como um processo cooperativo, que ultrapassa a clássica fórmula de Harold Laswell<sup>3</sup> e derivados, que concedem uma primazia ao pólo emissor, na sua tentativa de influenciar ou conduzir o receptor.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> SILVA, Luiz Martins da. A teoria da ação comunicativa no ensino de comunicação. in: *Revista Tempo Brasileiro*, jul-set. Rio de Janeiro – RJ, 1999. p. 173.

<sup>3</sup> Harold Laswell, cientista político norte-americano, resumiu as funções dos meios de comunicação, da seguinte forma: vigilância do contexto, correlação social, transmissão cultural, socialização e entretenimento.

<sup>4</sup> SILVA, 1999, p. 173.

É sobre este ponto de vista que muitos estudiosos de Habermas, bem como, de Karl- Otto Apel, vão compreender a importância da linguagem como base de uma ação comunicativa.

Para Habermas, outros filósofos que tentaram construir uma filosofia prática, ou seja, voltada para a ética, como Kant, por exemplo, se esqueceram do papel relevante da linguagem. Aliás, é importante destacar que o século XX é o século que demarca o papel pujante da linguagem, não mais como coadjuvante da filosofia, mas como atriz principal do pensar filosófico (Wittgenstein é o seu principal expoente). Kant ao conceber o imperativo categórico, a saber, o de que “devemos agir de tal modo que nossa máxima se torne uma lei universal”<sup>5</sup> para direcionar o agir, não se deu conta da relevância da intersubjetividade, pois concebeu tal imperativo, como um juízo sintético *a priori*. Esta conclusão, além de ser efetivamente subjetiva, não é pragmática, pois “o principal erro da filosofia transcendental [...] é o de abstrair do *a priori* a linguagem”<sup>6</sup> e nenhum *a priori* pode ser deduzido da linguagem, pois a linguagem não é um fato da razão, ela é, na verdade, uma construção sintático-semântica-pragmática-hermenêutica elaborada pela razão dentro de um contexto válido universalmente. Porém, vale ressaltar que toda linguagem se dá em contextos concretos e localizados.

Outrossim, toda argumentação racional é avaliada por juízos sintéticos, ou seja, *a posteriori*. O próprio Habermas justifica esta ideia não *a priori* de sua *Teoria da Ação Comunicativa* ao dizer que ao “princípio de universalização [...] não se pode atribuir o sentido apriorístico de uma dedução transcendental no sentido da crítica kantiana

---

<sup>5</sup> KANT, Immanuel. Fundamentação da metafísica dos costumes. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p. 223.

<sup>6</sup> MÍLOVIC, Miroslav. *Filosofia da comunicação*: para uma crítica da modernidade. Brasília: Plano Editora, 2002. p. 182.

da razão”<sup>7</sup>. Desse modo, “diante da impossibilidade do solipsismo lingüístico, a linguagem é a forma prática da vida comunicativa comum das pessoas”<sup>8</sup>.

Além disso, é importante frisar que nenhum conhecimento ou aprendizado é dado *a priori*, outrossim, o aprendizado é um *conhecimento* adquirido pela experiência, segundo os moldes do pensamento de John Locke. Desse modo, a linguagem é um conhecimento adquirido pela experiência. Com isso, Habermas reitera a importância da linguagem como instrumento de mediação entre os sujeitos, afirmando que:

na fundamentação de ‘U’<sup>9</sup>, trata-se especialmente da identificação de pressupostos pragmáticos sem os quais o jogo da argumentação não funciona. Qualquer um que participe de uma prática argumentativa já deve ter aceito essas condições de conteúdo normativo, [...] sem a possibilidade de [...] *esquivar-se em alternativas*.<sup>10</sup>

Em contrapartida, a conclusão kantiana da regulamentação ética do imperativo categórico foge do princípio da relação entre sujeitos que concordem ou que busquem argumentativamente uma resolução para o impasse do agir moral. Simplesmente concordar<sup>11</sup> com um agir apriorístico,

---

<sup>7</sup> HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p. 143.

<sup>8</sup> MÍLOVIC, 2002, p. 179.

<sup>9</sup> Princípio de universalização, abreviado pela vogal ‘U’ e conceituado por Habermas como: “toda norma válida tem que preencher a condição de que as conseqüências e efeitos colaterais que previsivelmente resultem de sua observância *universal*, para a satisfação dos interesses de *todo* indivíduo possam ser aceitas sem coação por *todos* os concernidos”. Este princípio deve estar correlacionado com outro princípio fundamental da ética do Discurso, a saber, o princípio ‘D’, assim definido por Habermas: “Toda norma válida encontraria o assentimento de todos os concernidos, se eles pudessem participar de um Discurso prático”.

<sup>10</sup> HABERMAS, 1989, p. 161.

<sup>11</sup> No sentido normativo da busca de um acordo consensual.

não-empírico de fato, não é agir segundo os ditames da razão comunicativa, justamente por haver uma inconsistência pragmática séria.<sup>12</sup> Sendo assim, a reviravolta lingüística implica a necessidade de uma transformação pragmática.

Entretanto Habermas concorda com alguns conceitos *a priori*, em sua *Teoria da Ação Comunicativa*, ao apresentar a “introdução do conceito do mundo vivido (*Lebenswelt*)”. Axel Honneth, afirma:

O pano de fundo [...] encontra-se na reflexão segundo a qual cada ato de fala em busca de entendimento já se movimenta *a priori* no contexto de uma situação reconhecida intersubjetivamente. As contribuições dadas para a interpretação cooperativa de cada processo de entendimento não pressupõe sempre uma nova definição de todos os elementos integrantes da situação; essas contribuições, pelo contrário, procuram, por sua vez, reconectar-se em um número infinito de convicções já vividas e rotineiras. Esse horizonte de pressuposições partilhadas intersubjetivamente, no qual cada processo comunicativo encontra-se embutido, é denominado por Habermas de “mundo vivido”.<sup>13</sup>

Ao entender-se este sentido de “mundo vivido”, deve-se encetar o pensamento para a busca da compreensão da significação do conceito de ação comunicativa que, de fato, Habermas quer desenvolver. Luiz Martins da Silva, com isso, conclui que o filósofo alemão

nos coloca [...] ante a contingência de um pleonismo, no mínimo engraçado: o da “comunicação comunicativa”, ou seja, haveria uma comunicação com relação a fins (teleológica); uma comunicação estratégica (muito se fala em “estratégias de comunicação”, “estratégias de marketing”, etc); uma comuni-

<sup>12</sup> Contudo, Habermas entenderá que a linguagem se transformará em um *a priori* consensuado pelos concernidos da comunidade de comunicação.

<sup>13</sup> HONNETH, Axel. Jürgen Habermas: percurso acadêmico e obra. Tradução e notas de Bárbara Freitag. In: *Revista Tempo Brasileiro*, jul-set. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999. p. 22.

cação dramatúrgica [...]; uma comunicação normativa (a informação correta, objetiva, denotativa, jurídica, etc); e, por último, uma comunicação cooperativa, para não dizer comunicativa, de fato.<sup>14</sup>

Sobre esta comunicação cooperativa, de fato, é o próprio Habermas que deixa claro ao afirmar que

essa orientação da teoria da sociedade corresponde, na teoria da moral e do direito, a um universalismo dotado de uma marcada sensibilidade para as diferenças. O mesmo respeito para *todos* e *cada um* não se estende àqueles que são congêneres, mas à pessoa do outro ou dos outros em sua alteridade. A responsabilização solidária pelo outro *como um dos nossos* se refere ao ‘nós’ flexível numa comunidade que resiste a tudo o que é substancial e que amplia constantemente suas fronteiras porosas.<sup>15</sup>

Ou seja, a construção de uma relação efetivamente intersubjetiva se dá quando acredita-se de fato, na possibilidade de uma construção comunicacional intersubjetiva factual, mesmo sabendo-se das efetivas limitações desta comunicação. Sob este prisma, a preocupação habermasiana pelo outro perpassa todas as suas obras, de modo especial, a *Teoria da Ação Comunicativa*, pois o sujeito, ao utilizar-se de uma determinada linguagem não pode encarar seu interlocutor, como um mero receptor, mas como um colaborador. E concomitantemente a isso, ambos devem levar em consideração, não apenas uma comunidade real de comunicação, mas igualmente uma comunidade ideal de comunicação, pois sem a aceitação das duas comunidades, o agir comunicativo não pode ser concretizado. Sobre a comunidade ideal de comunicação, Mílovic explica:

---

<sup>14</sup> SILVA, 1999, p. 174.

<sup>15</sup> HABERMAS, 2004, p. 7.

É ela que nos permite afirmar o que declaramos como verdadeiro relativamente ao mundo objetivo, como correto em relação ao mundo social, como sincero em relação ao mundo subjetivo e como compreensível. Em outras palavras, relativamente ao significado, pressupõe-se a comunidade de comunicação real, enquanto que em relação à validade, pressupomos a ideal. Ademais, a comunidade de comunicação real mostra o presente e a ideal somente aponta para o futuro.<sup>16</sup>

Não obstante, uma necessariamente depende da outra, pois sem a existência articulada de ambas, não seria necessário e nem tampouco possível existir uma ação comunicativa. Ou seja, a filosofia habermasiana do agir está voltada também para um *telos*. Muitos autores compreendem este *telos* como um modo de emancipação social, sobremaneira no que diz respeito aos meios de comunicação. Exatamente por isso, é preciso entender que

[...] por si, a mídia – como qualquer outro engenho técnico – não é nem boa nem ruim, mas o uso que se faz dela é que pode estar a serviço da *colonização do mundo da vida pelo mundo sistêmico* (do poder e do dinheiro) ou, ao contrário, em favor da promoção do *mundo da vida*, no que este depende de interações isentas de *ações estratégicas*, aquelas que privilegiam, acima de tudo, o *êxito instrumental* de um sujeito sobre o outro [...].<sup>17</sup>

É importante destacar aqui o *plus* de Habermas diante de Kant, porém é fundamental lembrar do contexto histórico do século XX: temos a plenificação do capitalismo, temos os dados registrados sobre a irresponsabilidade técnica diante do mundo (problema profundamente abordado por Hans Jonas em sua carreira filosófica). Habermas reve-

<sup>16</sup> MÍLOVIC, 2002, p. 206-207.

<sup>17</sup> SILVA, 1999, p. 182.

la que o agir comunicativo é uma possível tentativa de resolução diante das graves consequências do agir humano contra o próprio ser humano e o mundo. O mundo sistêmico não pode prevalecer diante do mundo vivido. A instrumentalização não pode reinar diante da comunicação. É por isso que os meios de comunicação social são apontados, por Habermas como uma “ágora eletrônica” ou “ágora virtual”, pois por mais que sejam vistos como espaços polêmicos de discussão, ao mesmo tempo, podem ser encarados como lugares público-democráticos e legítimos de entreajuda e, portanto, de intersubjetividade.

Axel Honneth, entretanto, evidencia que a compreensão plena da importância deste aspecto da ação comunicativa só poderá ser possível quando os sujeitos entenderem de fato o papel objetivo dos meios de comunicação social, pois é preciso examinar minuciosamente qual é a finalidade última dos mesmos. Ou seja,

segundo a ótica da comunicação, esses meios deixam-se separar em dois grupos: o grupo dos meios que apenas condensam o entendimento lingüístico e o grupo dos meios que substituem esses meios totalmente. Segundo Habermas, são esses últimos que produzem os sistemas de ação organizados segundo o princípio da racionalidade instrumental, assim como foi no contexto da evolução social que se desenvolveram os dois meios de orientação – o dinheiro e o poder do Estado – capazes de coordenar as ações instrumentais, necessárias para a reprodução material, e que dispensam totalmente qualquer esforço comunicativo baseado na linguagem.<sup>18</sup>

Com isso, compreendemos que a linguagem comunicativa não está baseada no agir instrumental. Aliás, uma das intenções de Habermas é tentar encontrar uma superação da razão instrumental por

---

<sup>18</sup> HONNETH, 1999, p. 25.

meio da razão comunicativa<sup>19</sup>. Porém, é preciso compreender que a interpretação do autor sobre o conceito de instrumentalização do agir, se assemelha em alguns pontos, com a compreensão da *Teoria Crítica da Escola de Frankfurt* acerca da razão instrumental, principalmente no que se refere à abordagem dos efeitos negativos que o progresso técnico produziu no mundo vivido e de como estes efeitos negativos geraram formas sutis de alienação. Segundo o filósofo alemão, estes efeitos, ao contrário do que era esperado pela sociedade moderna pós-industrial, criaram formas de “pauperismo” subjetivo-existenciais e não emancipação intersubjetiva-coletiva, pois o almejado desenvolvimento humano que era outrora garantido pelas ciências positivas não foi realmente percebido no mundo da vida. Ao invés, o progresso técnico apenas personificou o agir e o pensar humano, o que de fato, caracterizou um modo efetivamente instrumentalizado de visão de mundo.

Dois pontos levantados por Habermas são importantes e devem ser compreendidos neste momento, a saber, que, em primeiro lugar, o processo de automação industrial coisificou ainda mais as relações interpessoais; e, em segundo lugar, o consumismo exacerbado direcionou um agir mais voltado para as novidades, dando à relação humana com

---

<sup>19</sup> O uso instrumental pressupõe o mundo como a soma de tudo o que é caso, suas ocorrências, e o falante comporta-se racionalmente com relação aos estados de coisas existentes. Aquele que age (ator) influencia outro, cada qual visa o sucesso de seus próprios objetivos, e a cooperação só existe quando esta se encaixa em seus cálculos. O uso comunicativo demanda exclusivamente a linguagem; se um ato de fala determinar-se pela orientação para o êxito, para a intervenção eficaz num mundo empírico, trata-se do agir estratégico, no qual a força argumentativa e consensual da linguagem não é utilizada, vale a influência dos atores uns sobre os outros. Em outras palavras, o uso estratégico não gera entendimento nem acordo, pois nem um nem outro podem ser impostos. ARAÚJO, Inês Lacerda. *Do signo ao discurso: introdução à filosofia da linguagem*. São Paulo: Parábola, 2004. p. 249.

as coisas/produtos, um caráter de uma permanência mais breve entre ambos e, por conseqüência, mais reificante justamente porque, o homem, na medida em que se relacionou mais intensamente com a “obsolescência programada” dos objetos, também reificou suas relações intersubjetivas.

Esta visão habermasiana está fundada em um pensamento anterior e, na realidade, Habermas procede seu raciocínio diretamente dele. Ou seja, a reificação posta aqui só pode ser entendida numa perspectiva do fetiche da mercadoria. Em *O Capital*, Marx revela que

a mercadoria é misteriosa simplesmente por encobrir as características sociais do próprio trabalho dos homens, apresentando-as com características materiais e propriedades sociais inerentes aos produtos do trabalho; por ocultar, portanto, a relação social entre os trabalhos individuais dos produtores e o trabalho total, ao refleti-la como relação social existente, à margem deles, entre os produtos do seu próprio trabalho. Através dessa dissimulação, os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sociais, com propriedades perceptíveis e imperceptíveis aos sentidos.<sup>20</sup>

Sendo assim, “uma relação social definida, estabelecida entre os homens, assume uma forma fantasmagórica de relação entre coisas<sup>21</sup>. [...] Chamo a isto de fetichismo, que está sempre grudado aos produtos do trabalho, quando são gerados como mercadorias. E isso é

---

<sup>20</sup> MARX, Karl. *O capital: crítica a economia política*. Livro I: O processo de produção do capital. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980. p. 81.

<sup>21</sup> Daí nasce a idéia básica de reificação, ou seja, os produtos do trabalho humano assumem vida própria. O estranhamento e a impressionabilidade que os produtos do trabalho do homem assumem, nos faz crer que o produto se torna criador e o homem criatura. Basta analisarmos o impacto que uma determinada mercadoria produz em nossas consciências quando é divulgado pelos meios de comunicação em geral. O fascínio e o endeusamento provocam a instrumentalização e a reificação do próprio homem.

inseparável da produção de mercadorias”.<sup>22</sup> Nota-se claramente que a linha de pensamento de Habermas não foge da de Marx, pois Habermas não pode pensar uma *Teoria da Ação Comunicativa* sem uma teoria do *mundo vivido*, perfeitamente associada a *Crítica da Economia Política* de Marx.

Habermas, outrossim, compreende que o agir instrumental pode ser entendido como uma *orientação voltada apenas para o sucesso*, pois

na medida em que os atores estão exclusivamente orientados para o sucesso, isto é, para as conseqüências do seu agir, eles tentam alcançar os objetivos de sua ação influenciando externamente, por meio de armas ou bens, ameaças ou seduções, sobre a definição da situação ou sobre as decisões ou motivos de seus adversários. A coordenação das ações de sujeitos que se relacionam dessa maneira, isto é, *estrategicamente*, depende da maneira como se entrosam os cálculos de ganho egocêntrico. O grau de cooperação e estabilidade resulta então das faixas de interesses dos participantes.<sup>23</sup>

Da mesma maneira, esta relação entre sujeitos só pode ser superada quando cada sujeito entender-se como partícipe de uma relação intersubjetiva, tendo sempre em vista, uma comunidade de comunicação ideal. Nesta ótica, o papel do consenso é de suma importância, pois todas as prerrogativas ético-morais só poderão ser concebidas se os melhores argumentos forem aprovados pela atividade do discurso. Discurso entendido como modo de manifestação de processos de interação social, nos quais se inscreve como finalidade última, a ausência de opressão, por desenvolverem-se por meio do entendimento linguístico livre de coação.

---

<sup>22</sup> MARX, 1980, p. 81.

<sup>23</sup> HABERMAS, 1989, p. 164-165.

## 2 OS DESAFIOS E ENFRENTAMENTOS DA AÇÃO COMUNICATIVA

Já para Foucault, (para apresentar um contraponto), como destaca Inês Araújo, o discurso é visto de modo totalmente diferente.

Ao contrário das análises sociológicas ou psicológicas da evolução das mentalidades e das filosofias do *logos*, das teleologias da razão, Foucault vê os discursos em sua exterioridade, em sua irrupção de acontecimento, definindo o lugar possível para os sujeitos, que não é o sujeito soberano do “eu disse”, nem aquele que fala, nem aquele que se esconde na fala ou sofre um “efeito de ilusão” (*sic*), como se expressam alguns analistas do discurso. Para Foucault, ao contrário, não há uma voz anônima por detrás, mas um domínio no qual alguém pode dizer o que diz, e assim imbuir-se da função de sujeito, e o que diz ganha uma certa positividade ou efetividade. Importa que tenha sido dito, de modo que não faz sentido uma busca da origem fundadora, ou seja, de uma fundamentação transcendental do discurso.<sup>24</sup>

Ou seja, o que importa, em Foucault, é verificar que “os discursos que produzem saber científico, sejam eles da medicina, da economia, da sociologia, da psiquiatria, recebem o carimbo de ‘verdadeiros’, ‘objetivos’, ‘comprovados’, formas institucionalizadas do poderoso discurso da vontade de verdade”.<sup>25</sup> Nota-se um ponto essencial no debate entre Foucault e Habermas: para o primeiro, não existem pretensões de validade ou de verdade, mas discurso e verdade representam ser a mesma coisa, o que para o segundo, é um absurdo, pois todo aquele que se propõe a participar de uma comunidade de comunicação só o pode, aceitando o fato de que seu argumento não é nem verdadeiro nem falso, mas apenas possui uma pretensão de validade.

---

<sup>24</sup> ARAÚJO, 2004, p. 234.

<sup>25</sup> ARAÚJO, 2004, p. 235.

Destarte, a atividade discursiva, para Habermas, deve ser vista como um modo de manifestação subjetiva direcionada e posta dentro da perspectiva da intersubjetividade compartilhada no âmbito da comunidade de comunicação real. Sobre isso, Habermas afirma “[...] falo em *agir comunicativo* quando os atores tratam de harmonizar internamente seus planos de ação e de só perseguir suas respectivas metas sob a condição de um *acordo* existente [...]”.<sup>26</sup>

Não obstante, para que o discurso seja válido, alguns preceitos devem ser seguidos, a saber, o discurso deve respeitar duas dimensões importantes: o da proposição e o da performance. A saber, segundo Mílovic, estes elementos exercem a função de base da relação comunicativa entre os sujeitos de uma mesma comunidade de comunicação, ou seja, para que a interação de fato aconteça é preciso que se estabeleça uma justa medida entre

a) o nível da intersubjetividade no qual o locutor e o ouvinte comunicam-se mutuamente; e b) o nível dos objetos sobre os quais eles buscam chegar a um acordo (por objetos, entendo coisas, eventos, estados, indivíduos, afirmações e condições dos indivíduos).<sup>27</sup>

No caso performático, os sujeitos buscam em suas interrelações, a busca do acordo ou do consenso mediado por atos de fala. Habermas se baseia principalmente na teoria de Austin e Searle acerca dos atos de fala. Segundo eles, “a linguagem articula um nível gramatical, o da significação, e um nível pragmático, o de dizer em situação, que vale como uma ação ou ato; neste caso, ato de fala”.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> HABERMAS, 1989, p.165.

<sup>27</sup> MÍLOVIC, 2002, p. 177.

<sup>28</sup> ARAÚJO, Inês Lacerda. *Foucault e a crítica do sujeito*. Curitiba: UFPR, 2000. p. 177.

Esta base lingüística-pragmática será usada por Habermas para a redação de sua *Teoria da Ação Comunicativa*. Esta noção de linguagem tenta demonstrar que a representação lingüística possui um valor superior ou equiparável a qualquer ação pois as ações podem ser analisadas e compreendidas pela linguagem e, ao mesmo tempo, pela capacidade que o ser humano tem de nomear as coisas. As ações e os objetos só adquirem significado semântico e hermenêutico, pois o homem é capaz de nomeá-las. Só o homem consegue nomear as coisas e esta nomeação lingüística incorpora mais sentido quando o homem transforma um “ato de fala” em “ato de ação”. Austin e Searle classificam a linguagem através de “atos lingüísticos” e “atos não-lingüísticos”. Exemplos de atos não-lingüísticos: correr, sentar, andar, etc. Os atos não-lingüísticos são meramente descritivos e não precisam, necessariamente da anuência de outrem para serem realizados. Em contrapartida, os atos lingüísticos são atos nos

quais os falantes pretendem chegar a um entendimento sobre algo do mundo pelo próprio ato de fala que se explica por si: é uma ação pela fala e uma fala que vale como ação. Para que um ato de fala como ‘Passe-me um copo de água’ valha como pedido, é preciso que os interlocutores não só compreendam o significado como aceitem a frase como um pedido. É preciso que haja um entendimento mútuo acerca da intenção e do contexto da fala.<sup>29</sup>

Sobre isso, argumenta Aylton Barbieri Durão:

a racionalidade comunicativa [...] se nutre das relações de solidariedade presentes na comunicação cotidiana entre os indivíduos, por isso, permite que os falantes se entendam no mundo da vida através de atos da fala que enunciam

---

<sup>29</sup> ARAÚJO, 2000, p. 177-178.

<sup>30</sup> Ou seja, a proposição é dada pela locução do ato de fala. É aquilo que eu proponho para ser discutido, debatido e analisado na comunidade de comunicação.

locutoriamente<sup>30</sup> um conteúdo proposicional e apresentam ilocutoriamente<sup>31</sup> uma pretensão de validade. Assim, os atos da fala *constatativos*, que descrevem objetos no mundo externo, pretendem ser verdadeiros, os atos da fala *regulativos*, que expressam as normas orientadoras da ação dos agentes sociais, pretendem ser retos, enquanto os atos da fala *representativos*, que manifestam as intenções dos sujeitos, pretendem ser sinceros.<sup>32</sup>

Corroborando com este argumento, Araújo afirma que

Para Habermas, a linguagem, com seus atos de fala pressupondo validade (verdade, normatividade e veracidade), cria vínculos, estabelecendo uma ponte entre o estudo pragmático formal da comunicação com uma teoria social da interação. Entender-se com alguém a respeito de algo, significa acordo entre pessoas *competentes lingüística e interativamente*. [...] Falar e entender-se são recíprocos, o entendimento é imanente ao *telos* da linguagem, afirma Habermas. [...] O ato ilocucionário tem uma estrutura auto-referencial, identifica-se a si mesmo, a intenção comunicativa reside no ato do dizer, efetua-se pelo dizer: a ação comunicativa é ‘esta classe de interações em que todos os participantes harmonizam entre si seus planos individuais de ação e perseguem através deles, sem reserva alguma, seus fins ilocucionários.’<sup>33</sup>

Além disso, a título de esclarecimento acerca da funcionalidade de cada ato de fala<sup>34</sup> e para uma melhor compreensão da finalidade de cada

---

<sup>31</sup> No sentido de *telos* da linguagem. Aquilo que eu desejo performaticamente alcançar, mediante o debate intersubjetivamente compartilhado dentro da comunidade. A busca do consenso mediado pela linguagem tem como objetivo central, a aquiescência aos melhores argumentos. Desse modo, as idiosincrasias de cada sujeito devem ser colocadas de lado, tendo em vista, que os argumentos unilateralmente subjetivos não podem ser aceitos na comunidade de comunicação. Por isso, que todo ato de fala deve ser considerado como uma “pretensão de validade”.

<sup>32</sup> DURÃO, Aylton Barbieri. A Tensão entre Faticidade e Validade no Direito Segundo Habermas. Revista *ethic@*. Florianópolis, jun. 2006, p. 103-104.

<sup>33</sup> ARAÚJO, 2004, p. 253.

<sup>34</sup> O ato de fala de um só terá êxito se o outro aceitar a oferta nele contida, tomando posição afirmativamente, nem que seja de maneira implícita, em face de uma pretensão de validade em princípio criticável”. HABERMAS, 1989, p.165.

um deles e de como, na verdade, todos eles estão entrelaçados, condensamos a classificação habermasiana dos atos de fala da seguinte maneira, a saber:

a classe dos *atos comunicativos*<sup>35</sup>, que explica o sentido das afirmações como tais, logo, como elemento performativo do ato de fala; a classe dos *atos constataativos*<sup>36</sup>, que explica o sentido das proposições como tais, logo, como elemento proposicional do ato de fala; a classe dos *atos representativos*<sup>37</sup>, que explica o sentido da expressão das experiências do locutor; e a classe dos *atos regulativos*<sup>38</sup>, que explica o sentido da relação que os membros, em um diálogo, aceitam como regra.<sup>39</sup>

Contudo, mesmo após esta minuciosa classificação entre os atos de fala, resta uma dúvida: na comunidade de comunicação real, os interlocutores devem reivindicar cada ato de fala separadamente ou todos eles estão presentes num único ato de fala? Esta pergunta, o próprio Habermas tenta responder ao dizer que

essa universalidade das pretensões de validade que são inseridas na estrutura do discurso pode ser explicada a partir da posição sistemática da linguagem: no discurso, todos os quatro aspectos são colocados na agenda do dia – a natureza exterior, a sociedade, a natureza interior e a própria linguagem.<sup>40</sup>

Desse modo, Habermas tentará justificar a sua “Teoria da Ação Comunicativa”, tendo como base, pontos de consenso e dissenso com

---

<sup>35</sup> Estes atos buscam a compreensibilidade intersubjetiva.

<sup>36</sup> Estes atos, por sua vez, buscam a verdade.

<sup>37</sup> Estes atos buscam a sinceridade de cada sujeito como meio de validação argumentativa.

<sup>38</sup> Estes atos, por fim, buscam regulativamente, o princípio da correção contínua.

<sup>39</sup> MÍLOVIC, 2002, p. 197.

<sup>40</sup> HABERMAS apud MÍLOVIC, 2002, p. 199.

alguns autores contemporâneos. Em primeiro lugar, ele aponta a importância de um agir comunicativo pautado no cognitivismo. Sobre isso, Habermas expressa seu ponto de vista dizendo que

os juízos morais têm um conteúdo cognitivo; eles não se limitam a dar expressão às atitudes afetivas, preferências ou decisões contingentes de cada falante ou ator. [...] Com efeito, toda teoria do desenvolvimento da capacidade de juízo moral tem que pressupor como dada a possibilidade de distinguir entre juízos morais corretos e errados.<sup>41</sup>

Sob este viés, vale a pena discorrer acerca do fato de que Habermas não aceita a idéia de uma ética *personalista* ou baseada apenas em um “cuidado de si” foucaultiano. Ou ainda, Habermas não consegue acreditar em uma ética fundada em técnicas pessoais de autodomínio ou em *técnicas de si*. A ética do discurso refuta qualquer tipo de ceticismo ético ou qualquer descrédito em uma filosofia prática universal. A compreensão axiológica de uma ética válida para todos e universalmente aceita forma um dos pilares-mestres da filosofia ética habermasiana, bem como, kantiana.

Outrossim, abrindo um parênteses, citamos um exemplo que Habermas usa, para enfatizar a idéia da importância da universalização ética, na qual ele afirma que não é possível aceitar os princípios de uma filosofia ética não-cognitiva ou meramente utilitarista, assegurando que

o *não-cognitivismo severo* quer desmascarar o conteúdo cognitivo da linguagem moral como sendo, em tudo, ilusão. Ele tenta mostrar que, por trás das manifestações que para os participantes parecem juízos e posicionamentos morais passíveis de justificação, se escondem apenas sentimentos,

---

<sup>41</sup> HABERMAS, 1989. p. 147.

posicionamentos ou decisões de ordem subjetiva. Descrições revisionistas semelhantes às do emotivismo (Stevenson) e do decisionismo (Popper e primeiro Hare<sup>42</sup>) foram encontradas pelo utilitarismo, que vê nas preferências a origem do sentido “obrigatório” das orientações de valor e dos deveres. Contudo, diferentemente do *não-cognitivismo severo*, [...] o utilitarismo tange algumas formas do *não-cognitivismo atenuado*, que leva em conta a autoconsciência dos sujeitos que *agem* moralmente, seja tendo em vista sentimentos morais (como é o caso da tradição da filosofia moral escocesa), seja a orientação segundo normas vigentes (como no caso do contratualismo de cunho hobbesiano). Contudo, a autoconsciência do sujeito que *julga* moralmente recai em revisão. Em seus posicionamentos e julgamentos, presumidamente justificados de modo objetivo, deveriam exprimir-se de fato apenas motivos racionais, sejam sentimentos ou situações de interesses (fundamentáveis pela razão dos seus fins).<sup>43</sup>

Sendo assim, para Habermas, é impossível conceber um sistema ético-filosófico pautado no não-cognitivismo, pois o mesmo recai em contradição ao afirmar a impossibilidade do estabelecimento de normas de ação moral universais. Ou seja, aquele que afiança a idéia da impossibilidade de uma ética cognitiva, assegura concomitantemente a inexistência de uma ética racional, o que para Habermas é um absurdo, por incorrer em uma auto-contradição performativa.

---

<sup>42</sup> O critério da moralidade das ações e regras na teoria ética de Hare é o Princípio da Universalizabilidade, que afirma: “Segue-se da universalizabilidade que se agora digo que devo fazer uma certa coisa a uma certa pessoa, estou comprometido com a visão que a mesma coisa deve ser feita a mim, estivesse eu exatamente em sua situação, inclusive tendo as mesmas características pessoais e em particular os mesmos estados motivacionais”. FELDHAUS, Charles. *Hare e o problema da ladeira escorregadia*. Revista *ethic@*. Florianópolis, dez. 2003, p.173-174.

<sup>43</sup> HABERMAS, 2004, p. 16.

Em segundo lugar, outro ponto importante e já mencionado da filosofia habermasiana se ampara na possibilidade de uma filosofia universalista. Habermas assevera que,

a ética do Discurso contesta a suposição básica do *relativismo ético*, segundo a qual a validade dos juízos morais só se mede pelos padrões de racionalidade ou de valor da cultura ou forma de vida à qual pertença em cada caso o sujeito que julga. Se os juízos morais não pudessem erguer uma pretensão de validade universal, uma teoria do desenvolvimento moral que pretendesse comprovar a existência de vias de desenvolvimento universais estaria condenada de antemão ao fracasso.<sup>44</sup>

Em terceiro lugar: outro ponto importante da filosofia habermasiana refere-se ao formalismo. Neste ponto, é interessante notar que Habermas não dá importância a um caráter eudaimonista da ética, mas à um caráter deontológico.<sup>45</sup> Assim afirma José Manuel Santos, “as éticas deontológicas contemporâneas prosseguem por novos meios e a partir de novas bases o esforço kantiano de *fundamentar* por métodos analítico-argumentativos [...] as normas do dever moral”.<sup>46</sup> Porém, como já vimos, a filosofia da *TAC* não tem um caráter apriorístico, tal como Kant pensava.

Sobre o caráter eudaimonista, Habermas afirma, categoricamente que

a ética do Discurso volta-se contra suposições básicas das *éticas materiais*, que se orientam pelas questões de felicidade e privilegiam ontologicamente um tipo determinado

---

<sup>44</sup> HABERMAS, 1989, p. 147-148.

<sup>45</sup> Esse é um dos pontos mais fortes de proximidade do pensamento de Habermas e Kant, pois o imperativo categórico por não ser hipotético, deixa claro que é preciso agir de um modo universal em qualquer situação ou circunstância.

<sup>46</sup> SANTOS, José Manuel. *Ética da comunicação*. Universidade da Beira Interior. Covilhã-Portugal, 2001. p. 34. Disponível em: <<http://www.bocc.ubi.pt/pag/santos-jose-manuel-etica-comunicacao.pdf>> ISSN: 1646-3137.

[...] da vida ética. Ao destacar a esfera da validade deontológica das normas de ação, a ética do Discurso demarca o domínio do moralmente válido em face do domínio dos conteúdos de valores culturais. É só a partir desse ponto de vista estritamente deontológico da correção normativa ou da justiça que se podem filtrar, na massa de questões práticas, as que são acessíveis a uma decisão racional.<sup>47</sup>

Ou seja, se determinamos um modo específico de vida ética como universal, estaremos determinando modelos éticos que devem ser seguidos *a priori*. Exemplificando, se adotarmos um padrão ético-moral de vida, como o modelo greco-helênico, estaremos incorporando um modo cultural singular de ‘*ethos*’, ou seja, o modo grego de viver eticamente. Esse modo cultural de viver a ética é peculiar e específico e não pode ser interpretado como plural e universal. Desse modo, seria um erro, segundo Habermas, aceitarmos o padrão ético grego como universal, pois a filosofia ética grega se orienta “pelas questões de felicidade”<sup>48</sup> e não tem como *telos* último, a intersubjetividade.<sup>49</sup>

Outrossim, a filosofia ética de Habermas, tem por intento, apresentar uma teoria ética condizente com os desafios de nossa

---

<sup>47</sup> HABERMAS, 1989, p. 148.

<sup>48</sup> Sobre este ponto, Mílovic nos apresenta uma questão intrigante sobre a *TAC* de Habermas: “A ética do discurso é, [...] de pequena valia caso se precise dela para nos ensinar a ter uma ‘boa’ vida. O princípio da universalização funciona como uma espécie de divisor, que claramente separa os problemas do *bom e justo*, de conteúdo e procedimento. Já a ética do discurso concentra-se somente naquelas questões que podem ser resolvidas racionalmente. Percebe-se que o tema da emancipação se desliga da felicidade. Mas para que serve uma emancipação infeliz?” MÍLOVIC, 2002, p. 272-273.

<sup>49</sup> Porém, ainda pairam algumas perguntas no ar: as éticas de cunho universal não levam em conta, certos esquemas de padronização? Qual seria o padrão de ética, segundo Habermas? A União Européia? O de um povo determinado que deveria ser seguido? A cultura cristã? Enfim, a ética do discurso também leva em consideração a sua época e sua história e não se apresenta como uma teoria atemporal.

contemporaneidade, dentre eles, o de *tentar validar* a esfera pública como um *espaço comunitário de iguais*. Para tanto, Habermas ao equiparar sua *TAC* ao *nível pós-convencional do juízo moral* de Kohlberg (1981), entende o agir comunicativo como o “estágio mais elevado dos princípios ético-universais”.

As Leis ou acordos sociais particulares são, em geral, válidos porque se apóiam em tais princípios. Quando as leis violam esses princípios, a gente age de acordo com o princípio. Os princípios são princípios universais de justiça: a igualdade de direitos humanos e o respeito pela dignidade dos seres humanos enquanto indivíduos.<sup>50</sup>

A esfera pública como espaço de iguais, deve ser entendida como comunidade de comunicação, pois Habermas afirma esta possibilidade ao descrever que, através da reversibilidade, da universalidade e da reciprocidade, os participantes se colocam em pé de igualdade comunicacional, pois entendem “a completa *reversibilidade* dos pontos de vista a partir dos quais os participantes apresentam seus argumentos: a *universalidade*, no sentido de uma inclusão de todos os concernidos; e finalmente, a *reciprocidade* do reconhecimento igual das pretensões de cada participante por todos os demais”<sup>51</sup>, como meios assaz eficazes para a efetivação do consenso intersubjetivamente compartilhado. O espaço público moderno será visto agora de modo totalmente diferente do espaço público antigo, ou seja,

[...] na esfera pública moderna, um público constituído de pessoas privadas conscientizadas [...] se volta [...] para debater as questões propriamente civis de uma sociedade. [...] Agora não mais identificando justiça com direitos adquiridos, mas

<sup>50</sup> HABERMAS, 1989, p. 154.

<sup>51</sup> HABERMAS, 1989, p. 149.

com legitimidade oriunda da emanção de normas gerais e abstratas, válidas para qualquer um. A lei é pensada como lei universal, essência de normas genéricas e permanentes, enfim, identificada com a racionalidade. Assim, o domínio público passa a ser associado ao domínio da lei e da própria razão. A publicidade deve agora servir [...] para uma legislação baseada na razão, isto é, onde a lei manifesta a razão expressa na opinião pública.<sup>52</sup>

Em outras palavras, a possibilidade de se repensar os argumentos racionalmente articulados (*reversibilidade*) e postos em debate pelo *medium* da *reciprocidade*, se transforma em uma regra pressuposta e entendida, por Habermas como fundamental para a busca da *universalidade*<sup>53</sup> preconizada por sua *TAC*. É por isso que qualquer participante da comunidade de comunicação não pode reivindicar para si um direito unilateralmente privado, se não tiver como fim último, a defesa intersubjetiva de direitos. Ou seja,

todos os conteúdos, mesmo os concernentes a normas de ação, não importa quão fundamentais estas sejam, têm que ser colocados na dependência dos Discursos reais [...]. O princípio da ética do Discurso proíbe que, [...] se privilegiem e se fixem de *uma vez por todas* numa teoria moral, determinados conteúdos normativos.<sup>54</sup>

Desse modo, os argumentos da autoridade e da superioridade intelectual não podem ser aceitos<sup>55</sup>. Sobre isso, Wellmer acrescenta

---

<sup>52</sup> ARAGÃO, Lúcia. *Habermas: filósofo e sociólogo do nosso tempo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002. p. 184.

<sup>53</sup> É justamente neste contexto que podemos entender a esfera pública como espaço comunitário de iguais.

<sup>54</sup> HABERMAS, 1989, p. 149.

<sup>55</sup> Neste ponto, é preciso considerar que o discurso, mesmo que não aconteça com fins de dominação e subjugação alheia, considera que o outro seja competente “racionalmente” para argumentar.

A exigência da racionalidade é admitir os argumentos do inimigo, se esses forem sensatos; ao passo que a exigência da moralidade é que seja dado o direito de falar até mesmo àqueles que ainda não podem argumentar adequadamente. De uma maneira mais enfática, podemos dizer que as obrigações da racionalidade se referem aos argumentos independentemente da pessoa que os pronuncia, enquanto que as obrigações morais dizem respeito às pessoas independente de seus argumentos.<sup>56</sup>

Se considerássemos apenas os argumentos advindos de sujeitos autoritários, o diálogo intersubjetivo não seria possível. Corroborando com o argumento de Wellmer, Habermas fala o seguinte sobre o argumento da autoridade:

Autoridade e conhecimento não convergem. Não há dúvida que o conhecimento se enraíza em tradição (*Überlieferung*) fática; ele permanece ligado a condições contingentes. Mas a reflexão não trabalha na faticidade das normas transmitidas (*überlieferten*) sem deixar vestígios. [...] Nós só podemos nos voltar para as normas interiorizadas depois de termos aprendido *primeiro cegamente a segui-las sob um poder que se impôs de fora*. À medida, porém, que a reflexão recorda aquele caminho da autoridade, no qual as gramáticas dos jogos de linguagem foram exercitadas dogmaticamente como regras da concepção do mundo e do agir, pode ser tirado da autoridade aquilo que nela era pura dominação, e ser dissolvido na coerção sem violência da inteligência e da decisão racional.<sup>57</sup>

Desse modo, na perspectiva de Habermas, vivemos em nossa atualidade o paradoxo de produzir democracia e legitimação por um lado, e por outro estabelecer tentativas bem-sucedidas de diálogo. Tudo isso dentro

---

<sup>56</sup> WELLMER apud MÍLOVIC, 2002, p. 243.

<sup>57</sup> HABERMAS, 1987. p. 18.

<sup>58</sup> RAUBER, Jaime José. *O problema da universalização em ética*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. p. 57.

de um contexto marcadamente delineado pelas forças cada vez mais impositivas da eficiência da globalização e pela violência do mundo sistêmico. Todas elas podem travar o consenso pois tocam num problema muito sério: a capacidade de incluir todas as pessoas nos diálogos coletivos. Daí o papel efetivo e importante da linguagem como ação comunicativa. Segundo Jaime Jose Rauber:

A ética do discurso tem na linguagem argumentativa o critério procedimentalista para a fundamentação racional de normas morais. Embora a ética do discurso encontre as suas raízes na teoria moral kantiana, há uma diferença fundamental entre as duas propostas: em Kant, cada sujeito em seu teto interno determina o que é e o que não é (objetivamente) moral; já à ética do discurso, as questões morais são resolvidas dentro de uma comunidade de comunicação. A razão monológica não é mais suficiente para decidir sobre questões morais, mas é a razão dialógica que vai determinar o que pode e deve ser feito em situações de conflito moral. A validade ou não de uma norma é mediada pelo consenso alcançado entre os sujeitos capazes de linguagem e ação.<sup>58</sup>

Sendo assim, essa capacidade de argumentação e de participação em uma comunidade comunicativa só pode ser possível na medida em que considerarmos que o imperativo categórico kantiano pode ser transmutado em um imperativo de ação comunicativa: age de tal modo que a sua máxima leve em consideração uma comunidade de ação comunicativa ideal. A ideia de Habermas nos faz pensar que a possibilidade de um agir ético de caráter universal ainda é possível apesar de sua constante facticidade ser colocada em xeque por pensadores como Michel Foucault que apresenta uma visão absolutamente oposta a ideia de uma ação ética universal, pautada em argumentos e ideias. O pensamento foucaultiano, aliás, ao contrário de tudo isso, propõe uma ética pessoal e voltada para o

cuidado de si que já foi apresentado anteriormente. Sendo assim, é preciso ainda considerar que a proposta de Habermas é uma entre tantas outras, mas que apesar disso, possui sentido e significado para o nosso tempo tão marcado pelo dissenso e pela violência.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O texto aqui apresentado tentou sinalizar a comparação entre dois grandes pensadores alemães, Kant e Habermas. Ambos em suas carreiras acadêmicas tentaram demonstrar o papel fundamental da razão para o resgate da valorização do próprio ser humano, pois os mesmos creem que o agir humano perpassa duas dimensões essenciais: a ação e a autonomia. A defesa de argumentos e de pontos de vista que evidenciam o papel da razão no agir humano é clara nos dois. Contudo, nos restou mostrar brevemente que Habermas quis ir além, tendo em vista, a contemporaneidade do papel da comunicação. O pensamento kantiano tão repetido e tão solidificado pelo imperativo categórico, segundo Habermas, precisa ser atualizado por uma nova roupagem ou reformulação. Não basta afirmar que o sujeito deve agir de acordo com os ditames da razão. Essa razão como fora dito, precisa seguir uma visão mais ampla que não esteja redundada em si mesmo. A razão não pode ser o império do ensimesmamento ou de um solipsismo epistemológico. A razão deve ser resultado de um diálogo, de um exercício de “proposição de validade”, nos moldes que Habermas quer propor.

A filosofia prática (ética) sempre se colocou como uma área do saber filosófico que se questionou sobre o agir humano. Kant e Habermas expuseram seus modos de compreensão desse agir. Vemos que Habermas se propôs a analisar o pensamento e o agir humano pelo prisma da comu-

nicação que, sendo racional, pode dirigir a ação humana para o consenso e a democracia. Contudo, cremos que nos falta ainda a capacidade pós-convencional apontada por Kohlberg para alcançarmos esse patamar de ação intersubjetiva.

## REFERÊNCIAS

ARAGÃO, Lúcia. *Habermas: filósofo e sociólogo do nosso tempo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

ARAÚJO, Inês Lacerda. *Foucault e a crítica do sujeito*. Curitiba: UFPR, 2000.

\_\_\_\_\_. *Do signo ao discurso: Introdução à filosofia da linguagem*. São Paulo-SP: Parábola, 2004.

DURÃO, Aylton Barbieri. A Tensão entre Faticidade e Validade no Direito Segundo Habermas. *Revista ethic@*. Florianópolis, jun. 2006, p. 103-120.

FELDHAUS, Charles. *Hare e o problema da ladeira escorregadia*. *Revista ethic@*. Florianópolis, Dez. 2003, p.173-191

HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

\_\_\_\_\_. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Paulo Astor Soethe (UFPR) e Milton Camargo Mota. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. *Dialética e hermenêutica*. Porto Alegre: L&PM, 1987.

HONNETH, Axel. Jürgen Habermas: percurso acadêmico e obra. Tradução e notas de Bárbara Freitag. In: *Revista Tempo Brasileiro*, jul-set. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

KANT, Immanuel. Fundamentação da metafísica dos costumes. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

MARX, Karl. *O capital: crítica a economia política*. Livro I: O processo de produção do capital. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

MÍLOVIC, Miroslav. *Filosofia da comunicação: para uma crítica da modernidade*. Brasília: Plano Editora, 2002.

RAUBER, Jaime José. *O problema da universalização em ética*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

SANTOS, José Manuel. *Ética da comunicação*. Universidade da Beira Interior. Covilhã-Portugal, 2001. Disponível em: <<http://www.bocc.ubi.pt/pag/santos-jose-manuel-etica-comunicacao.pdf>> ISSN: 1646-3137.

SILVA, Luiz Martins da. A teoria da ação comunicativa no ensino de comunicação. in: *Revista Tempo Brasileiro*, jul-set. Rio de Janeiro – RJ, 1999.

# IGREJA ASSEMBLEIA DE DEUS NO CEARÁ: SOMBRAS NA TERRA DA LUZ

*Assemblies of God church in Ceará: shadows in the land of light*

**Marina Aparecida Oliveira dos Santos Correia<sup>1</sup>**

**Mário Sergio Santana<sup>2</sup>**

## RESUMO

Na terra da luz como o Ceará é conhecido, existem algumas sombras a serem aclaradas nos processos sucessórios ministeriais. O presente artigo pretende refletir sobre a questão da sucessão familiar na década de 1960 no Ceará, na Igreja da Assembleia de Deus no Brasil (AD). A primeira geração de pastores assembleianos não conseguiu formar sucessores consanguíneos em seus ministérios sendo que a sucessão ministerial não envolvia vínculos familiares. Porém, conforme apontado em pesquisas empíricas, podemos afirmar que na década de 1960, no Ceará ocorreu a primeira tentativa de sucessão familiar – levantamento feito na pesquisa de pós-doutoramento, não significa, porém, que tem sido

---

<sup>1</sup> Ms. e Dra. em Ciências da Religião pela PUC/SP. Atualmente realiza pós-doutorado em Ciências da Religião pela Universidade Federal de Sergipe – SE – PNPd/CA-PES. Área de pesquisa: Pentecostais brasileiros (Assembleias de Deus). Membro do Grupo de Estudos Protestantismo e Pentecostalismo – GEPP - PUC-SP Membro do RELEP – Rede Latino-Americano de Estudos Pentecostais.

<sup>2</sup> Professor de História, coautor dos livros “O Reino entre príncipes e princesas: 75 anos de história da Assembleia de Deus em Joinville” e “Entre Flores e Espinhos: O Espírito em movimento na Assembleia de Deus”, ambas as obras lançadas pela Editora Refidim. Pesquisador da história da AD. Pós-graduado em História Cultural e possui um blog: Memórias das Assembleias de Deus.

a única, mas até o momento não foram encontradas outras nessa época. Em meio a um turbilhão de transformações ocorridas nesse período, os cearenses testemunham uma frustrada tentativa de sucessão familiar, com elementos que ilustram bem as tensões nas (ADs) da sucessão familiar. Aonde há fumaça há fogo. Na verdade, o caso é bastante significativo, pois, entrou na história das Assembleias de Deus no Brasil (ADs), pela violência entre os coadjuvantes, com direito a narrativas policiais no jornal secular da época *O povo*. Para esse estudo, como mito fundante de futuras sucessões familiares. Primeiro por ter sido um processo conturbado e segundo, serviu de exemplo – pelo bem ou para o mal, no futuro. As sucessões familiares se tornaram mais expressiva, a partir da década de 1980 e de lá para cá, virou regra. Atualmente são dezenas de ministérios que trabalham com a linha de sucessão familiar: genros, sobrinhos, netos, filhos etc.

**Palavras-chave:** Pentecostalismo; Assembleias de Deus; sucessão familiar; ministérios; pastores-presidente.

## **ABSTRACT**

In the land of light, as Ceará is known, there are some shadows to be lighted in the ministerial succession processes. The present article intends to reflect on the matter of family succession in the decade of 1960 in Ceará, in the Assembly of God Church (AG). The first generation of assembly pastors was not able of making consanguineous successors in their ministries, so that the ministerial succession did not involve family bonds. However, as pointed by empirical researches, we can affirm that in the decade of 1960, in Ceará, occurred the first attempt of family succession – survey made in the post-doctoral research, it does not mean, however, that it has been the only one, but so far others were not found in this period. Amidst a whirl of transformations occurred in this period, the *cearenses* testified a frustrated attempt of familiar succession, with elements that illustrate well the tensions of familiar succession in the AG. Where there is smoke, there is fire. In fact, the case is very significant, for it entered the history of the Assemblies of God in Brazil (AG), because of the violence between the involved, entitled to narratives involving the police in the secular newspaper of then, *The people*. For this study, as founder myth of future family successions. First for being a troubled process, and second, it served as example – for good or bad, in the future. The family successions became more expressive in the decade of 1980, and from then to now, it became the rule. Nowadays, there are dozens of ministries that work with family succession lines: son-in-laws, nephews, grandsons etc.

**Keywords:** Pentecostalism; Assemblies of God; family succession; ministries; president-pastors.

## INTRODUÇÃO

Depois de cem anos de fundação das Igrejas Assembleias de Deus (ADs) no Brasil, nos últimos anos várias pesquisas foram concentradas nesse objeto, a sensação que este pede um ponto final. Mas, são tantas transformações ocorridas em torno dessa denominação, que essa afirmativa está longe do seu final. Atualmente, pode-se falar sem medo de errar: **Assembleias de Deus** (no plural), vários Ministérios, *mega* templos, independentes, pastores famosos; convenções nacionais, CGADB (Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil), CONAMAD (Convenção Nacional de Madureira) (as maiores convenções nacionais) e centenas de convenções estaduais; Estatutos Internos, Assembleias Ordinárias Extraordinárias, eleições, ou seja, organização, hierarquia, poder, cisões, sucessões. Muitos “acordos” e política, (tanto interna quanto externa), votos e “laços fraternos”. Centenas e milhares de personagens fazem parte de uma única história oficial com o mesmo mito fundante e os fundadores suecos, Gunnar Vingren e Daniel Berg.

Neste processo de sucessão os herdeiros foram se achegando e ocupando cargos administrativos burocráticos. Quando se viu, chegaram ao topo dos ministérios. As sucessões familiares começaram então a ocorrer, e algumas tão desastrosas que acabaram na justiça secular. Outras, suscitaram divisões no ministério para contemplar os rebentos, mas sob a mesma sigla AD. O que fazer quando um pastor de determinado ministério, administrador longo chega a sucessão? Como será o seu futuro, e, não somente o dele, mas de toda família?

Um levantamento prévio sobre as sucessões mais antigas nas ADs, precisamente entre as décadas de 1940-1980, observou que os pastores-presidentes mais antigos, além de passarem por um processo de escolha, também eram substituídos por obreiros com os quais não tinham vínculos familiares. Possivelmente uma das causas era o fator econômico; nessas décadas, as dificuldades financeiras das igrejas eram enormes, e estas

em sua grande maioria eram concentradas nas periferias, com arrecadações ínfimas. Certamente as chances de ascensão econômicas dentro de um ministério era algo distante, e os filhos conhecedores das dificuldades tenham procurado outros recursos de sobrevivência.

Outra característica deste período é a longa permanência dos pastores em frente aos ministérios. Alencar<sup>3</sup> aponta a longevidade de alguns pastores-presidente em seus ministérios, os quais com suas idiossincrasias “formatavam” as igrejas conforme seus desígnios.

Nessa época, a forma de escolha do líder de uma igreja por consenso ou indicação do ministério local, o qual geralmente optava por um obreiro mais experiente e com legitimidade para assumir o cargo. E conforme alguns Estatutos internos das ADs, um pastor-presidente somente poderia (ou pode) ser substituído definitivamente em seu cargo por alguns poucos motivos: doença incurável que o incapacite para o exercício das funções; a seu pedido pessoal; em caso de jubilação; por transgressão dos princípios bíblicos, confessada e/ou comprovada documental e testemunhalmente por no mínimo duas pessoas; por morte.<sup>4</sup>

Este procedimento pode ser realizado em outra instituição? Claro, perfeitamente normal. Mas, tratando-se de instituições religiosas que levaram várias décadas para se institucionalizar e tendo como fato, o desinteresse dos filhos dos pastores-presidente nas primeiras décadas, isso é, até a década de 80, sem dúvida é um fato relevante de investigações. Líderes deste período, como Paulo Macalão ou Cícero Canuto de Lima e tantos outros, não fizeram dos filhos os seus sucessores. Por que então, a partir dessa década começam as sucessões? O que justificaria uma mudança tão radical dentro das ADs? Cisões e conflitos internos? Pressões sociais externas capazes de produzir transformações internas nas ADs?

---

<sup>3</sup> ALENCAR, G. F. *Matriz pentecostal brasileira: assembleias de Deus 1911-2011*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011. p. 182-183.

<sup>4</sup> CORREA M. A. O. S. *Assembleia de Deus: ministérios, carisma e exercício de poder*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012. p. 143-144.

A identidade de uma igreja ou ministério está pautada em pilares adotados pelo fundador no início de sua fundação. Garantir a perpetuação das bases que sustentaram a igreja desde o princípio, além de transmiti-las aos sucessores, é o principal meio para dar continuidade ao modelo de gestão consolidado.

Os pilares de uma igreja geralmente são:

- Palavra / Credibilidade;
- Perseverança;
- Carisma / Liderança;
- Cultura.

No início, a palavra é tudo o que o fundador possui como forma de garantia, ou seja, toda sua credibilidade fica pautada na concretização de suas ações. Se o sucessor estiver consciente da força que tem a palavra dada, a confiança que os seus membros depositaram no seu antecessor também será transmitida a ele. Além disso, é importante que a futura geração conheça a trajetória de vida do fundador, a fim de compreender a importância da sua perseverança e do seu esforço no desenvolvimento da igreja. Os fundadores sabendo das dificuldades enfrentadas tendem a valorizar mais os negócios da família. Pode-se pensar que a única solução encontrada pelos pastores foi a de sucessão familiar, assim, o negócio de família perpetuará por longos anos, de geração em geração. Afinal, diante de tantas instabilidades econômicas global, sem dúvidas, os seus herdeiros ficariam a salvo das possíveis dificuldades futuras.

## **1 CASO CEARÁ: A LUTA DOS COSTAS (TENTATIVA FRUSTRADA DE SUCESSÃO FAMILIAR)**

AAD chegou no Ceará por meio de uma pioneira, Maria de Nazaré, a segunda mulher a ser batizada com os dons do Espírito Santo em 1911,

na cidade de Belém, PA. Logo após receber os dons do Espírito Santo, a pioneira desejou que seus familiares no Ceará também recebessem os dons espirituais, e assim no ano de 1914, e, segundo a história, bravamente levou a mensagem pentecostal ao solo cearense.<sup>5</sup>

Depois de alguns anos, mais precisamente em 1929, a AD seria oficializada em Fortaleza. As narrativas falam de um começo difícil, mas superados os obstáculos o trabalho se tornou promissor. Paralelamente, a partir dessa época, a capital alencarina começou a viver transformações políticas, econômicas e culturais de extrema relevância.

Entre os anos de 50 e 60, sua periferia passa por um processo de ocupações desordenadas com a consequente falta de infraestrutura adequada a população. Obras e investimentos públicos mudam o cenário urbano e apontam para a crescente industrialização da cidade. Há um clima de novidades, em meio às agitações políticas em que o país vivia.

A princípio, a AD não consegue se fazer visível em sua chegada, pois não existia dentro da denominação um movimento *racional* no sentido de consolidar as atividades missionárias nas áreas mais afastadas dos grandes centros, São Paulo, Rio de Janeiro etc. As igrejas em outros estados eram formadas por pequenos grupos em lugares sem infraestrutura adequada, nos arredores dos centros. Outra questão que dificultava o crescimento rápido era a falta de pastores. Na fala de Franklin, a AD no Ceará na década de 1920 foram formados por “pequenos grupos espalhados pelos subúrbios (...) e arredores (...) os quais vivenciaram reuniões em curtos espaços de tempo, quando da presença de missionários oriundos do Pará”.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> ARAUJO, Israel de. *Dicionário do movimento pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2007. p. 501.

<sup>6</sup> FRANKLIN, R. M. *A chama pentecostal chega à terra da luz: breve história das Assembleias de Deus no estado do Ceará*. Pindamonhagaba, São Paulo: IBAD, 2014. p. 135.

Em meio a esse turbilhão de transformações, os cearenses testemunham uma frustrada tentativa de sucessão familiar. Um caso que representa por um lado o êxito da institucionalização da igreja, mas por outro, as consequências de um processo de transmissão familiar fracassado por falta de legitimidade. Aonde há fumaça há fogo! Na questão cearense é preciso investigar as diversas e possíveis narrativas, pois os segredos em torno dos assuntos *oficiosos* são muito bem guardados, o que conta mesmo para a denominação é a *santidade ministerial*.

**Protagonistas:** Emiliano Ferreira Costa, natural de Natal (RN), de origem presbiteriana fixou residência no Ceará em 1944, converteu-se na AD local sendo batizado nas águas em 1945. Do outro lado, Luiz Bezerra da Costa, cearense, assembleiano desde a juventude, casou-se com a filha do pastor líder da AD em Fortaleza, José Teixeira Rego.

No centro da disputa a Assembleia de Deus Templo Central Fortaleza – CE, cuja presidência era exercida pelo pastor Rego desde o dia 1º de maio de 1932, e nela se firmou como pastor regional por 30 anos. No ano de 1960, o pioneiro faleceu subitamente, deixando em aberto a sucessão ministerial. Na lista de sucessões, encontrava-se principalmente seu genro, Luiz Bezerra da Costa (Irmão do atual presidente da CGADB, José Wellington Bezerra da Costa).

### 1.1 A versão CPAD (Casa Publicadora Assembleia de Deus)

Luiz Bezerra da Costa, em setembro de 1956 foi consagrado a presbítero, mas em pouco tempo chegou ao pastorado. Nesse período assume a congregação de Bela Vista. Em 1960 é alçado ao cargo de vice-presidente do próprio sogro na AD Fortaleza. Diante da morte súbita do pastor, Luiz Costa assumiu a presidência da igreja por pou-

co tempo, mas posteriormente (e sem mais explicações) funda o ministério de Bela Vista.

Segundo a escrita de Araujo:

Luiz Costa desempenhou papel de destaque na vida pública, primeiro como secretário-geral do Colégio Municipal de Fortaleza, e ainda como advogado, reconhecido dentro e fora do Estado, a ponto de, mais tarde, tornar-se um conceituado assessor jurídico. Atuou também como deputado estadual em três legislaturas (1954, 1958 e 1962).<sup>7</sup>

Contudo, existem lacunas na história oficial. Vejam: pastor Luiz Bezerra da Costa foi líder na congregação no bairro de Bela Vista, e ao que parece torna-se vice-presidente junto a José Teixeira Rêgo. Nota-se pela versão oficial a existência apenas destes dois personagens, e aí surgem algumas questões. Não haveria outros pretendentes ao cargo? Por que pastor Costa assumiu provisoriamente a AD central em Fortaleza e três anos mais tarde transformou a congregação de Bela Vista em Ministério autônomo? São essas e outras questões sem respostas nas narrativas da história da AD alencarina editadas pela CPAD. Conforme a história oficial o pastor Luiz Bezerra da Costa ficou 30 anos neste ministério, faleceu no ano de 1993.<sup>8</sup>

## 2 HISTÓRIA OFICIOSA

Em outra fonte extraoficial encontra-se a seguinte narrativa:

Após a morte do pastor Teixeira Rego em 5 de dezembro de 1960, Luiz Costa assumiu a direção da igreja. Porém sua gestão **durou um pouco mais de um mês**. (*Grifo nosso*). Em 20 de janeiro, Armando Chaves Cohen assumiu a igreja. Cohen

---

<sup>7</sup> ARAUJO, 2007, p. 227.

<sup>8</sup> ARAUJO, 2007, p. 228.

ficou um ano na direção do trabalho até a posse definitiva do pastor Emiliano Ferreira da Costa no dia 12 de fevereiro de 1962. Segundo consta ainda, Luiz teria emancipado a AD em Bela Vista em 1963.<sup>9</sup>

Pastor Luiz Costa, além de tornar-se genro do pastor presidente da AD em Fortaleza, teve uma ascensão ministerial rápida. Assim, requisitos não faltavam ao jovem, letrado e influente genro do pastor José Teixeira Rego para se apresentar à sucessão. Porém, talvez, tantas qualificações tenham se tornado um empecilho para o nobre deputado ocupar tal cargo. Na visão de Santana<sup>10</sup>, Luiz era uma figura proeminente na sociedade, e diferenciava-se dos demais em *status* social e político, tinha negócios variados, contatos diversos, talvez um homem independente demais para a sua época em um contexto ministerial conservador.<sup>11</sup>

Mas, segundo Franklin, o pastor Luiz Costa “conheceu, dessa forma, a transição de um organismo que ainda guardava o antiformalismo e o sectarismo de suas origens marginais, [...] se viu obrigado a lidar com a burocracia e a organização interna na medida em que adquiriu uma extensão indiscriminada”.<sup>12</sup> Ou seja, apesar deste pastor transitar entre os poderosos das igrejas-sede, não contou com os preconceitos existentes em seu meio, mesmo sendo genro do pastor-presidente, José Teixeira Rêgo, e ainda, diante do evento morte de seu sogro. Pelo que se sabe dentro das ADs ainda existem laços de amizade, compadrio, apadrinhamento, “laços fraternos”, como eles mesmo o dizem, bem construídos pelo Brasil afora.

<sup>9</sup> Disponível em: <<http://mariosergiohistoria.blogspot.com.br/2013/10/assembleia-de-deus-no-ceara-um-.html#comment-form>> Acesso em: 01 jul. 2015.

<sup>10</sup> Disponível em: <<http://mariosergiohistoria.blogspot.com.br/2013/10/assembleia-de-deus-no-ceara-cisaoe.html#comment-form>>. Acesso em: 01 jul. 2015.

<sup>11</sup> Disponível em: <<http://mariosergiohistoria.blogspot.com.br/2013/10/assembleia-de-deus-no-ceara-cisaoe.html#comment-form>>. Acesso em: 01 jul. 2015.

<sup>12</sup> FRANKLIN, 2014, p. 180.

Observa-se contradições sensíveis na versão CPAD, em oposição a chamada “história oficiosa” assembleiana. Segundo consta, anos de discórdias fizeram a CGADB intervisse diretamente formando uma comissão para amenizar os conflitos propondo um “acordo” assinado pelos obreiros em litígio. Daniel inclusive narra na *História da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil*, os acontecimentos envolvendo a sucessão familiar na AD do Ceará. Uma subcomissão foi criada para ir ao Ceará e acompanhar a crise. Finalmente, em 1966 ficou resolvido que a AD em Bela Vista, liderada por Luiz Costa seria desligada da AD matriz em Fortaleza e vinculada a Convenção da AD no Pará.

Franklin nos conta a mesma versão após o falecimento do pastor José Teixeira Rego no ano de 1960:

(...) abriu-se uma disputa sem precedentes sobre quem assumiria a presidência da Assembleia de Deus no estado; disputa essa que ecoou nas Convenções nacionais e culminou com a separação do campo, em 1963, em dois ministérios: **Templo Central**, liderado por Emiliano Ferreira da Costa, o qual se identificava com a Igreja de Belém, contrária a divisão da AD; e **Bela Vista**, tendo à frente o recém-evangelista Luiz Bezerra da Costa, líder da congregação de Bela Vista e genro do pastor-presidente recém-falecido.<sup>13</sup>

Segundo Silas Daniel (história oficial) sobre a comissão sobre o caso do Ceará:

(...) foram chamados à frente para assinarem o documento os obreiros envolvidos na questão: os pastores Emiliano Ferreira da Costa, José Freire de Alencar, Simão Nascimento, M. F. Almeida e Pedro Brito, e o evangelista Luiz Bezerra da Costa. Foi criada ainda uma subcomissão para ir ao Ceará posteriormente, acompanhar o desenrolar do caso.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> FRANKLIN, 2014, 71.

<sup>14</sup> DANIEL, S. (Org) *História da convenção geral das Assembleias de Deus no Brasil*. Rio de Janeiro: CPAD, 2004. p. 355.

## Publicação no Jornal O Mensageiro da Paz:

O Ministério da Assembléia de Deus no Estado do Ceará, reunido em Convenção Estadual em Fortaleza, no período de nove (9) à doze (12) de setembro de um mil novecentos e sessenta e três (1963), resolveu por unanimidade, conforme consta na ata de sua 3ª reunião, ratificar a exclusão do Ministério da Assembléia de Deus no Estado do Ceará o evangelista Dr. Luiz Bezerra da Costa, conforme a resolução tomada na Convenção extraordinária, realizada em Fortaleza no dia dezoito (18) de fevereiro de um mil novecentos e sessenta e três (1963). Recife, 04 de novembro de 1963. EMILIANO FERREIRA DA COSTA; SEBASTIÃO MENDES PEREIRA; JOSÉ FREIRE DE ALENCAR; FRANCISCO FREIRE DE ALENCAR; PASTOR JOSÉ AMARO DA SILVA.

Presidente da junta Executiva deliberações da Convenção Geral das Assembléias de Deus ao Brasil.<sup>15</sup>

O que se percebe claramente, ainda que os registros oficiais tentem esconder é a oposição do ministério local as pretensões de Luiz Costa ocupar o cargo do qual ele se julgava o único “herdeiro”. As ações empreendidas pelo genro do pastor Rêgo não deixam dúvidas sobre seu inconformismo com os rumos da sucessão.

Nota da matéria publicada no Jornal *O POVO* em 28/02/1963, com o seguinte título: “Ex-deputado acompanhado da Polícia invadiu e ocupou residência do Pastor”, como segue:

Esteve, ontem à tarde na redação de O POVO, uma comissão de diversos membros da Igreja Evangélica Assembléia de Deus. Veio protestar contra arbitrariedades policiais de que foi vítima o pastor Emiliano Ferreira da Costa, presidente do Templo daquela congregação religiosa, e, ao mesmo tempo, solicitar providências de quem de direito. (...) O ex-deputado Luiz Bezerra da Costa, que até bem pouco tempo fôra o dirigente daquele Templo religioso, inconformado com a sua expulsão da Assembléia de Deus, por motivos que não nos foram revela-

---

<sup>15</sup> Jornal O Mensageiro da Paz – 1ª quinzena de março de 1964.

dos, achou por bem invadir e ocupar o prédio do Templo, expulsando dali a família do pastor Emiliano (...).

Nessa disputa, na visão de Gedeon Alencar<sup>16</sup> cujo pai era pastor na época:

(...) verdadeiras “batalhas campais” foram travadas, onde foi necessária a intervenção policial. Crentes bateram e apanharam; um escândalo de enormes proporções na terra do padre Cícero. Algo que deixou ressentimentos profundos na comunidade assembleiana. Mas há uma ironia em tudo isso. Luiz Costa não conseguiu suceder o sogro, o pioneiro José Teixeira Rego, mas ao falecer 30 anos depois de fundar oficialmente o Ministério de Bela Vista, foi sucedido por seu filho primogênito José Teixeira Rego Neto. Agora sim, sem “batalhas campais” tudo ficou em família.

A matéria do Jornal *O POVO* narrou que os policiais armados e agressivos jogaram todos os móveis para a rua e expulsaram a família do pastor:

Disseram-nos que a esposa do pastor Emiliano foi espancada, encontrando-se ela ainda enferma (...) houve tiros, borrachadas e outras manifestações de violência. Até metralhadoras estiveram em cena. Ocuparam a casa, que ainda hoje permanece em poder do grupo chefiado pelo Sr. Luiz Bezerra, que continua a contar com a proteção da polícia (...).

O caso da AD no Ceará é apenas um exemplo que, ilustra em especial a tentativa de sucessão familiar sem um adequado contexto de legitimidade. Mas, ao que parece, o rumo dessa “prosa” agora são outros. Se vão ser bem-sucedidas, isto é outra história. O certo é que todos são escolhidos “pela graça de Deus”.

Porém, ressalta Weber:

Se por muito tempo não há provas do carisma, se o agraciado carismático parece abandonado por seu deus ou sua força mágica ou heroica, se lhe falha o sucesso de modo permanente e,

---

<sup>16</sup> Disponível em: <<http://mariosergiohistoria.blogspot.com.br/2013/10/assembleia-de-deus-no-ceara-um-caso.html#comment-form>> Acesso em: 01 jul. 2015.

sobretudo, se sua liderança não traz nenhum bem-estar aos dominados, então há a possibilidade de descanecer sua autoridade carismática. Este é o sentido carismático genuíno da dominação “pela graça de Deus”.<sup>17</sup>

Essa questão do carisma nos chama a atenção sobre o domínio da sucessão e, aqui chama-se atenção as palavras de Weber: *pela graça de Deus*. Como dar continuidade ao sistema após a morte de uma pessoa carismática? Como os herdeiros irão permanecer na graça de Deus? Seriam todos destinados ao carisma? É comum observar no campo assembleiano, pais carismáticos e filhos sem essas motivações carismáticas. Se na dominação tradicional tem-se uma vinculação a regras discursivamente analisáveis, a dominação carismática é exatamente ao contrário, não conhece regras, *ela derruba o passado é especialmente revolucionária e não conhece a apropriação do poder senhorial ao modo de uma propriedade de bens (...)* O autor nos diz também que não existe transmissão de carisma *sem luta*.<sup>18</sup> Então, como pensar nas sucessões ADs neste contexto weberiano?

Interessante observar na história das ADs pertencentes à CGADB no subtítulo *como escolher o sucessor à frente de um trabalho?* A primeira ação dos assembleianos era “orar” pela profecia para saber quem seria o *novo escolhido de Deus*. *O pastor que vai transferir a igreja ao seu colega precisa orar muito a Deus nesse sentido, até que receba do Céu, por qualquer meio, a direção divina, como os nossos irmãos da antiguidade*. Essas palavras não deixam dúvidas segundo seus seguidores, Deus é quem escolhe o sucessor e ele apresentará ao ministério da igreja, *e se este também sentir a vontade de Deus, vendo que tal escolha vem do Senhor, o escolhido será apresentado à igreja, que também, estando na*

<sup>17</sup> WEBER, M. *Economia e sociedade*. Brasília: UnB, 2003. p. 159-160.

<sup>18</sup> WEBER, M. 2003, p. 166.

*vontade de Deus, reconhecerá essa decisão.*<sup>19</sup> Ou seja, “tudo pela vontade de Deus”. Exatamente como bem explicado por Max Weber a questão do *carisma*. Mas, há muito tempo que essas escolhas não ocorrem assim dentro das ADs. Elas podem até seguir todo o ritual de escolha, teoricamente, como dito acima, porém, estão bem longe da escolha “Divina”. Talvez, esses pastores ajam *por qualquer meio*, como bem citado nas palavras acima.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

As igrejas assembleianas nas décadas de 1930-40 estavam em expansão geográfica, mas, todavia, existia uma falta de recursos financeiros para sustentar os pastores com bons salários. Mesmo porque, eles estavam a serviço da obra de Deus e não do homem, portanto, eles ainda eram considerados nômades, andavam de lugares em lugares, ou permaneciam anos cuidando da mesma igreja passando por privações materiais, tendo que trabalhar durante o dia em outro serviço e à noite zelar pela obra missionária da igreja.

Porém, se antes uma carreira pastoral exigia, sacrifícios e inseguranças, atualmente com a autonomia local dos seus líderes, a profissionalização passou a ser percebida pelos filhos, netos e genros, como uma carreira de sucesso. Talvez, isto esteja gerando a necessidade de profissionalização imediata de parentes em ocuparem cargos de chefia para desempenhar um resultado ainda melhor dentro da administração em seus Ministérios regionais e Convenções Estaduais/Nacionais.

A partir do exposto acima, pode-se levantar algumas indagações: estamos diante de um novo modelo assembleiano? Não seria uma

---

<sup>19</sup> DANIEL, S. 2004, p. 133-134.

“refundação” seguindo o exemplo das primeiras igrejas do mesmo ramo, porém, sem perder os recursos da tecnologia atual? Outros pastores-presidente dentro de outras ADs também estão apresentando seus filhos diante de seu público. Será que teremos novas renúncias de pastores-presidente em prol de seus rebentos diminuindo assim o longo tempo dedicado aos seus ministérios? Ou será que estamos diante de novas estratégias das ADs para o futuro? Pode-se pensar ainda que lidar com “o moderno” gera algumas dificuldades até mesmo para as gerações mais novas de pastores que trazem consigo traços “conservadores” herdados de seus pais que no passado disputavam “a pureza doutrinária” dentro daquelas ADs. Uma coisa é certa, as ADs ainda insistem em celebrar a sua “tradição” para se diferenciar das outras denominações em seu meio, afinal são cem anos de história, a tradição sempre foi apontada como um grande pilar dessa denominação.

Na fala de Campos “esse ator religioso faz da comunidade e da instituição a qual presta o seu serviço não somente o contexto de sua ação, mas a fonte para o sustento próprio e familiar”<sup>20</sup> Além desse estudo, Campos aponta “as dificuldades existentes na formação de pastores e pastoras protestantes; há uma forte crise na definição dos papéis que a sociedade e a cultura atual lhes reservam”.

Nas palavras de Campos:

O ponto de partida das Ciências Sociais para estas reflexões situa-se nos limites de saberes como as sociologias das profissões, da religião e das organizações, além da psicologia das ocupações ou da própria teologia (...). Pressupomos ser a sociedade de hoje uma “sociedade do espetáculo” que privilegia muito mais o líder religioso cuja dominação está lastreada em

---

<sup>20</sup> CAMPOS, Leonildo As mudanças no campo religioso brasileiro e seus reflexos na profissionalização do pastor protestante – Universidade Metodista de São Paulo – UMESP, 1986. (ANO), p.1.

sua própria atuação e não no capital acumulado pela organização a qual ele serve e dela se serve (...).<sup>21</sup>

Certamente, os Ministérios ADs administrados pelos pastores jovens trabalham com foco na realidade local de suas diversas regiões; de acordo com o seu público alvo, desenha-se sua própria ideologia teológica, social e política, pois é através das práticas do compromisso social que se reconhece, em primeiro lugar, o progresso promissor de cada Ministério. Nessa linha de raciocínio, cada Ministério é dono de sua própria organização social departamentalizada.

---

<sup>21</sup> CAMPOS, 1986, p. 2.

## REFERÊNCIAS

ALENCAR, G. F. *Assembleia de Deus: origem, Implantação e Militância* (1911-1946). São Paulo: Arte Editorial, 2010.

\_\_\_\_\_. *Matriz pentecostal brasileira: assembleias de Deus 1911-2011*. Rio de Janeiro, Ed. Novos Diálogos, 2011.

ARAÚJO, I. de. *Dicionário do movimento pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil Ltda, 2010.

\_\_\_\_\_. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

CAMPOS, Leonildo. *Destino pessoal e organização religiosa: um estudo de carreiras pastorais no interior de uma organização religiosa*, Dissertação de Mestrado, UEMESP, 1986.

\_\_\_\_\_. *As mudanças no campo religioso brasileiro e seus reflexos na profissionalização do pastor protestante – Universidade Metodista de São Paulo – UEMESP*.

\_\_\_\_\_. *Cultura, liderança e recrutamento em organizações religiosas – o caso da Igreja Universal do Reino de Deus*.

\_\_\_\_\_. *Clérigos em contexto de mudanças – uma visão sociológica do papel do pastor protestante brasileiro e dos desafios de sua formação em seminários teológicos no início do século XXI*.

CHANLAT, Jean-Françoise. *Quais carreiras para qual sociedade? Revista de Administração de Empresa*, FGV, v.35, n.6, dezembro de 1995.

CORREA M. A. O. S. *Alteração das características tradicionais da igreja Assembleia de Deus: um estudo a partir do bairro Bom Retiro em São Paulo*. 2006. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - PUC/SP, São Paulo. 2006.

\_\_\_\_\_. *A operação do carisma e o exercício do poder: A lógica dos Ministérios das Igrejas das Assembleias de Deus no Brasil*. São Paulo. Tese de doutorado em Ciências da Religião – PUC/SP. 2012.

\_\_\_\_\_. *Assembleia de Deus: ministérios, carisma e exercício de poder*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

DANIEL, S. *História da convenção geral das Assembleias de Deus no Brasil*. Rio de Janeiro: CPAD, 2004.

DUTRA, J. S.; VELOSO, E.F.R. (Orgs) *Desafios da gestão de carreira*. São Paulo: Editora Atlas. (ano).

FRANKLIN R.M. *A chama pentecostal chega à terra da luz: Breve história das Assembleias de Deus no Estado do Ceará 1914-2014*, Pindamonhagaba, Est. De São Paulo: Editora IBAD, 2014.

GOMES, J.O. *Educação teológica no pentecostalismo brasileiro: a política eclesiástica da Assembleia de Deus com respeito ao ensino formal (1943-1983)*. São Paulo, Ed. Fonte Editorial, 2013.

WEBER, M. *Economia e sociedade*. Brasília: UnB, 2003.

**GRENZ, Stanley J.; MILLER, Ed. L. *Teologias contemporâneas*. São Paulo: Vida Nova, 2011.**

Ailto Martins<sup>1</sup>

Stanley James Grenz nasceu em 1950 e faleceu em 2005. A teologia fez parte da sua vida, tanto que foi teólogo e professor de profissão. A base da sua formação era batista. Autor de vários livros, sobre vários assuntos. As ideias principais das obras de Stanley consistiram em apresentar o cristianismo contextualizado para o mundo moderno. Edward L. Miller também é professor americano de filosofia e de religião, autor de vários livros.

O livro foi traduzido do inglês para o português por Antivan G. Mendes. A estrutura da obra está dividida em treze (13) capítulos contendo 271 páginas. O esboço do livro esta dividido por assuntos que constituem os fundamentos da Teologia Contemporânea. Os temas são: De volta ao essencial, Realismo Cristão, Jesus Cristo e a Mitologia, Deus além de Deus, Cristianismo arreligioso, A morte de Deus, Teologia do Processo, Esperança em meio ao sofrimento, Razão e Esperança, Práxis Libertadora, Teologia da Experiência Feminina, Teologia Global e Teologia em uma era pós-liberal.

Os autores analisam os assuntos dentro da perspectiva de cada autor. A regra de hermenêutica básica do contexto se aplica aqui, visto de antes de tecer qualquer crítica ao pensamento dos teólogos contemporâneos se faz necessário conhecer o contexto específico que eles escreveram. Os autores da obra tomaram os devidos cuidados a fim de não fazerem nenhum julgamento precipitado, sem primeiro considerar o ambiente dos teólogos contemporâneos onde estavam inseridos. Muitos dos pensamentos dos pensadores contemporâneos emergiram como resposta a determinadas situações.

---

<sup>1</sup> Graduado em Administração de Empresas (UNIVILLE/SC). Mestre em Teologia (FTBP/PR) e professor na Faculdade Refidim, Joinville/SC.

O livro traz uma visão panorâmica das principais teologias desenvolvidas no século XX. Os autores analisam cada uma das ideias dos pensadores contemporâneos de forma crítica, destacando as questões teológicas e filosóficas de seus pensamentos. O grande legado dos teólogos contemporâneos foi aproximar a fé da ortodoxia cristã da razão dos iluministas através da imanência divina.

No primeiro capítulo o livro apresenta o contexto de como surgiu a teologia liberal. Explora as contribuições dos filósofos alemães após o encerramento da idade da razão, destacando o pai da teologia liberal Schleiermacher. A reação de Karl Barth contra o liberalismo teológico criando o movimento neo-ortodoxo, que buscava o retorno à essência da teologia cristã. A base do raciocínio estava na ideia da diferença existente entre Deus e o homem. Barth teve muitos amigos e inimigos. O teólogo Brunner foi de um polo ao outro, de amigo, há maior crítico do pensamento de Barth.

Os irmãos Reinhold e Richard Niebuhr influenciados pelo pensamento de Barth foram seus seguidores nos Estados Unidos. Eles rejeitaram o liberalismo acusando-o de distorção insípida do cristianismo autêntico. O realismo cristão dos irmãos Niebuhr buscava tratar as questões doutrinárias do pecado, amor e justiça. No capítulo três o foco é a teologia de Rudolf Bultmann, principalmente sobre Jesus Cristo e a mitologia. Através do Novo Testamento Bultmann criou o “critério da dessemelhança”, que tem como autenticidade aquilo que Jesus ensinou. E que estiverem em contraste com o ensino e a prática dos judeus, por uma via e por outra com o ensino e a prática cristã. Assim ele contribuiu para fazer a distinção entre o Jesus histórico com o Cristo da fé. Porém, o aspecto mais intrigante da teologia de Bultmann é a desmitologização. Com este ensino Bultmann ensinava a eliminação dos elementos mitológicos na proclamação do Novo Testamento.

O teólogo Paul Tillich discursando aos intelectuais da sociedade alemã, mostra um Deus além de Deus. Através do método de correlação Tillich procurou relacionar as questões implícitas na situação da cultura

com as respostas específicas da mensagem cristã. Para cada pergunta deve ter uma resposta, isso pode ser identificado na revelação divina e a recepção humana. Através do conceito do “fundamento do ser”, Tillich explicou que Deus está além da existência.

Outra contribuição importante para as teologias contemporâneas foi feita por Bonhoeffer que ensinou um tema inovador sobre maturidade e secularização. Acreditava no cristianismo genuíno. Toda a religiosidade superficial evidenciada no Deus das lacunas deve ser extirpada. O cristianismo arreligioso de Bonhoeffer a morte do Deus das lacunas é algo bom, visto que este não é o verdadeiro Deus do Cristianismo. A maioria do mundo inaugura uma forma de ver Deus da Bíblia. A má interpretação da igreja entre o sagrado e o secular, a transcendência e alteridade de Deus, fez com que o mundo moderno não aceitasse o Deus da Igreja.

O sexto capítulo do livro analisa mais um tema perturbador. A morte de Deus dos autores Hamilton e Thomas. Foi o movimento mais radical do século XX. Este pensamento é uma extensão da teologia secular que tinha objetivo de expulsar Deus da religião para fora do mundo. A morte significava entre outras coisas o fim da cultura cristã. Esta teologia tinha como influencia do pensamento da filosofia de Nietzsche. A teologia do processo de Jonh Cobb buscou reconstruir a fé. Refutou a teologia secular da morte de Deus e reafirmou princípios da neo-ortodoxia.

A esperança em meio ao mundo de sofrimento foi a contribuição de Jürgen Moltmann para o pensamento teológico contemporâneo. De soldado a teólogo, em virtude da essência dos seus estudos tornou-se um dos autores mais lidos no mundo todo. A esperança conduz a teologia. Para Moltmann a base teológica era a esperança. A cristologia através da cruz e a ressurreição seriam a mola mestra de todo o projeto teológico. Lutou por uma disciplina racional, razão pela quais muitos críticos definem sua teologia como racional.

No capítulo dez do livro, aborda-se a respeito do teólogo Gustavo Gutiérrez, um dos principais mentores da Teologia da Libertação. Gutiérrez

devido aos embates que teve que passar é considerado um teólogo ativista. Sua teologia humanitária de influência marxista era voltada ao pobre. Os pobres da teologia da libertação são os marginalizados pelo sistema econômico e também automaticamente em relação a Deus. Em seguida, explorando o tema dos excluídos da teologia da libertação, segue a teologia da experiência feminina de Rosamary Radford Ruether, que conta a trajetória da teologia feminista num mundo patriarcal machista. A proposta de Ruether é reconquistar a visão feminina de Deus, criando uma teologia de estilo feminino de mulheres para as mulheres. A pensadora denuncia as razões pela qual a memória das mulheres foi perdida dentro da teologia cristã. Em tempos de globalização Jonh Hick apresenta a teologia global. O problema do exclusivismo religioso vs. pluralismo religioso, que em via de regra julga o que o ensino verdadeiro no contexto do falso ensino. O pensador comenta sobre o exclusivismo rigoroso e o exclusivismo suave que pode ser chamado de inclusivismo. Hick desenvolve a hipótese pluralista com objetivo de evitar o dogma arbitrário que expõe o exclusivismo rigoroso que facilita a intolerância e arrogância religiosa. No capítulo treze do livro teologia contemporânea George Lindbeck desenvolve o tema teologia em uma era pós-liberal. O livro do autor Lindbeck “A natureza da doutrina: religião e teologia em uma era pós-liberal” foi o ponto de partida para a teologia pós-liberal. O grande questionamento “como o liberalismo chegou ao pós-liberalismo?”. Lindbeck a partir da natureza da doutrina analisa o que seria de fato o pós-liberalismo. As possibilidades, as responsabilidades e os resultados do pensamento pós-liberal.

O livro resenhado ainda possui um apêndice com o tema “Evangelicalismo engajado” de Carl F.H Henry escrito por Jonas Madureira que discutiu as bases do fundamentalismo e do liberalismo com propostas viáveis para a teologia. Por fim, essa obra enfatiza as contribuições dos teólogos contemporâneos para o labor teológico. Os autores analisaram diferentes teólogos e suas teologias de forma crítica. Recomendo esta obra para todos os estudantes de teologia.

## NORMAS PARA PUBLICAÇÃO DE ARTIGOS NA AZUSA: REVISTA DE ESTUDOS PENTECOSTAIS

A *Azusa*: Revista de Estudos Pentecostais da Faculdade Refidim, Joinville/SC (ISSN – 2178-7441) é um periódico semestral publicado nos formatos impresso e eletrônico. A revista situa-se dentro da experiência de fé evangélica/pentecostal e reúne textos de pesquisadores, professores e estudantes que se ocupam com a área de Teologia e questões interdisciplinares em diálogo com a Teologia. Assim, objetiva-se divulgar a produção teológica e apresentar resultados de pesquisas que abordem temas pertinentes ao contexto pentecostal e teológico brasileiro. Isto em constante diálogo com outras tradições teológicas, de modo a divulgar o conhecimento teológico comprometido, sobretudo, com a dignidade humana e a prática da justiça.

No que diz respeito aos artigos, devem seguir as seguintes normas:

1. O texto em arquivo eletrônico é enviado ao coordenador: <http://azusa.ceeduc.edu.br/>
2. Os artigos serão avaliados pelo Conselho Editorial da *Azusa: revista de estudos pentecostais*, sendo publicados os selecionados pelos critérios de relevância acadêmica.
3. O texto deve ser digitado com espaçamento 1,5, fonte *Times New Roman* 12, justificado e com todas as margens 2,5. O artigo deve ter no máximo 15 páginas, incluindo notas e bibliografia, e no mínimo 10 páginas.
4. A primeira página deve conter o título do artigo e o nome do autor, identificado, em nota de rodapé por suas credenciais: titulação, cargo e instituição.

5. A seguir, consta um resumo de, no máximo 120 palavras em português e inglês (abstract) e com cinco palavras-chave, também em português e inglês.
6. Na primeira menção, a referência será completa, isto é, mencionará, na ordem, sobrenome do autor em maiúscula, pré nome do autor, obra em itálico, local, editora, data e página. Exemplo: TILLICH, Paul. *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009. p. 49. Nas indicações seguintes do mesmo autor e obra, mencionam-se o sobrenome do autor e maiúsculas, a data da obra e a página. Exemplo: TILLICH, 2009, p. 49.
7. As citações diretas com mais de três linhas situam-se a 4 cm da margem da esquerda, em letra fonte 10, sem aspas, em espaços simples. As citações de até três linhas são inseridas no texto e exigem o uso de aspas duplas. Quando ocorrer citação dentro de citação, aquela leva aspas simples.
8. Toda e qualquer citação deve corresponder a um item na lista de Referências. A citação deve reproduzir fielmente o original.
9. O envio de artigo implica imediatamente na cessão dos direitos autorais a *Azusa: Revista de Estudos Pentecostais*. Pela cessão do direito autoral, os autores recebem cinco exemplares; autores de resenhas recebem três exemplares do respectivo número.
10. Artigos não conformados nas normas de apresentação especificadas serão devolvidos para a devida adequação pelos seus autores.
11. A resenha deve observar as normas de formatação do artigo. Deve conter no máximo 05 páginas e no mínimo 03 páginas.

Os artigos publicados na *Azusa: Revista de Estudos Pentecostais*, no que se refere ao conteúdo, informações e opiniões são de total responsabilidade dos respectivos autores.