

# TEOLOGIA PENTECOSTAL NA PRAÇA PÚBLICA: DESAFIOS E DIRETRIZES PARA UMA INTERFACE COM A ESFERA POLÍTICA

Valmir Nascimento Milomem Santos<sup>1</sup>

---

## RESUMO

O presente artigo analisa o crescimento e a característica heterogênea da religião evangélica no Brasil, destacando, especialmente, a hegemonia das igrejas pentecostais, desencadeada na América Latina em tempos recentes. Enfatiza as ondas do pentecostalismo e a chamada “neopentecostalização”, assim como a chegada desses novos atores sociais na praça pública, principalmente na esfera política, passando a influenciar as disputas eleitorais. Diante desse quadro, reconhecida a legitimidade da participação política das igrejas evangélicas, discute-se sobre o desenvolvimento de uma teologia pentecostal que forneça embasamento para uma interface coerente com a esfera político-eleitoral, propondo, ao final, diretrizes para uma teologia política de matriz pentecostal, de onde deve ressaír uma ética religiosa que seja capaz de interagir adequadamente com a esfera pública.

---

1 Valmir Nascimento Milomem Santos é Bacharel e Mestre em Teologia pelas Faculdades EST (São Leopoldo/RS). Graduado e pós-graduado em Direito, com estudos na Universidade de Coimbra e Oxford. Diretor de Assuntos Acadêmicos da Anajure (Associação Nacional de Juristas Evangélicos). Docente universitário das Faculdades Feics, Cuiabá/MT. Editor da revista *Enfoque Teológico*. valmir.milomem@gmail.com

## PALAVRAS-CHAVE

Teologia pentecostal – Teologia política – política.

## INTRODUÇÃO

Diante das constantes afirmações de que o pentecostalismo é “um movimento à procura de uma teologia”<sup>2</sup>, ou, no máximo, um fenômeno religioso baseado em uma teologia experiencial, com aversão à intelectualidade<sup>3</sup>, as igrejas de tradição pentecostal se colocam diante de vários desafios (e oportunidades) neste início do século XXI. Dentre os desafios destaco particularmente a necessidade de apresentar uma resposta teológica – bíblicamente fundamentada e socialmente coerente – que ofereça ao protestantismo em geral e aos seus adeptos em particular diretrizes bíblico-teológicas para uma interface adequada com a arena pública, notadamente com a esfera político-eleitoral, a partir de sua própria tradição hermenêutica.

Ainda que tal desafio possa ser aplicado ao pentecostalismo global, a responsabilidade por tal empreendimento investigativo e propositivo se mostra ainda mais premente no contexto da América Latina, região onde as igrejas pentecostais passam a assumir cada vez mais um evidente protagonismo sociopolítico, diante do seu crescimento populacional nas últimas décadas. Essa é a realidade do movimento carismático-pentecostal no Brasil; responsável em grande medida pelo aumento do evangelicalismo no país, conforme dados dos últimos censos, as igrejas de tradição pentecostal tornaram-se objeto de estudo nos mais variados campos do conhecimento e, mais recentemente, no âmbito político-eleitoral, em decorrência da inten-

---

2 Cf. MCGEE, Gary. In: HORTON, Stanley M. (Ed.). *Teologia Sistemática*. Uma perspectiva Pentecostal. Rio de Janeiro: CPAD, 1996. p. 11.

3 Cf. NAÑES, Rick. *Pentecostal de coração e mente: um chamado ao dom divino do intelecto*. São Paulo, Vida. 2007. p. 48.

sificação da presença nas disputas políticas e o chamado “peso do voto evangélico”, atraindo para o meio das campanhas temas morais sensíveis e definindo pautas de debates e discussões de repercussão pública.

Com efeito, a urgência da reflexão nessa área torna-se ainda mais evidente diante do risco que representa – tanto ao testemunho cristão quando à teoria política – uma saída abrupta da prática ascética, privatizada, experiencial e, via de regra, apolítica – que sempre predominou nos círculos pentecostais – para uma atuação de ativismo público e político, sem, antes, passar por um processo de amadurecimento e disseminação de suas bases doutrinárias, especialmente aplicada à teologia política.

Assim, o presente artigo visa a discutir o engajamento político sadio e relevante pelo movimento pentecostal, com base em princípios que regem a participação democrática, assim como para afixar limites que assegurem a consciência individual dos cristãos e a identidade eclesial das igrejas dessa tradição, sem se perderem nos jogos de poder e nas disputas partidárias e ideológicas. Desse modo, após delinear um quadro panorâmico, busco discutir o desenvolvimento de uma teologia pentecostal que forneça embasamento para uma interface coerente com a esfera político-eleitoral, propondo, ao final, diretrizes para uma teologia política de matriz pentecostal, de onde deve ressaír uma ética religiosa que seja capaz de interagir adequadamente com a esfera pública.

## **1. O CRESCIMENTO DA RELIGIÃO EVANGÉLICA NO BRASIL E O FENÔMENO DA “PENTECOSTALIZAÇÃO”**

Sem adentrar aos motivos ensejadores da mobilidade da pertença religiosa no Brasil, seja por conversão ou trânsito religioso, os dados estatísticos das últimas décadas evidenciam objetivamente o crescimento da religião de matriz evangélica no país, assim como o

contínuo declínio do catolicismo.<sup>4</sup> A análise do perfil demográfico da população realizada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE) a partir de meados do Século XX registra uma tendência declinante da proporção de católicos ao longo dos anos. Tendo como referência os Censos de 1990, 2000 e 2010, percebe-se um decréscimo de quase 10% a cada década, da população católica do país. Embora essa diminuição remonte a 1872, “foi somente no Censo de 2010 que o número absoluto de católicos diminuiu, passando de 125,5 milhões em 2000 para 123,3 em 2010, uma perda de 2,2 milhões de fiéis”.<sup>5</sup> Nesse mesmo sentido, levantamento do Pew Research Center que examinou, em 2014, as afiliações, crenças e práticas religiosas em 18 países e em um território dos Estados Unidos (Porto Rico) na América Latina e Caribe, apontou que em quase todos os países pesquisados a Igreja Católica apresentou perdas líquidas em decorrência da mudança de religião, já que muitos latino-americanos ingressaram nas igrejas evangélicas protestantes ou rejeitaram a religião organizada por completo.<sup>6</sup>

---

4 “Hoje existem enormes correntes ou fluxos de movimentos que, seguindo a literatura sociológica ou antropológica, são inicialmente designados como ‘mobilidade religiosa’ ou ‘trânsito religioso’, sendo que na reflexão teórica se colocam em primeiro plano o caráter de caminho, o peregrino, e o nômade religioso como figuras. Além de conversões em sentido mais estreito, nas quais se pode distinguir claramente um ‘antes’ e um ‘depois’, a troca de pertença religiosa e de convicção de fé pessoal parece, muitas vezes, acontecer de forma pouco espetacular”. BARTZ, Alessandro; BOBSIN, Oneide; SINNER, Rudolf von. Mobilidade religiosa no Brasil: conversão ou trânsito religioso?. In: REBLIN, Iuri Andréas; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Religião e Sociedade: desafios contemporâneos*. São Leopoldo: Sinoldal/EST, 2012. p. 236.

5 STEIL, Carlos Alberto; TONIOL, Rodrigo. O catolicismo e a Igreja Católica no Brasil à luz dos dados sobre religião no Censo de 2010. In: BINGEMER, Maria Clara Lucchetti; ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro (Orgs.). *O Censo e as religiões no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Reflexão, 2014. p. 19.

6 Religião na América Latina: Mudança Generalizada em uma Região Historicamente Católica. Pew Research Center, 13/nov/2014. Disponível em: <<http://www.pewforum.org/files/2014/11/PEW-RESEARCH-CENTER-Religion-in-Latin-America-Portuguese-Overview-for-publication-11-13.pdf>>. Acesso em: 11 maio. 2015. De acordo com o relatório: “Os dados históricos sugerem que em grande parte do século

Por outro lado, desde 1950 as proporções de evangélicos apresentam comportamento inverso, quando eram apenas 3,4%, passando para 9,1%, em 1991, e atingindo 15,4%, em 2000.<sup>7</sup> Em 2010, o contingente de evangélicos de todas as confissões, quer os de missão, quer os pentecostais, atingiu mais de 22% em 2010, registrando um aumento de 15,5 pontos percentuais. No estudo do Pew Research de 2014, o percentual de evangélicos chega a 26%, ultrapassando, assim, pouco mais de um quarto da população geral.

A religião evangélica”, contudo – diferentemente do catolicismo, não constitui um pensamento teológico uniforme e centralizado. Segundo Magali da Cunha Nascimento o termo “evangélicos” é comumente designado aos cristãos não católicos no Brasil, como efeito de uma conversão religiosa. Ao longo dos anos, a palavra foi mais assimilada que expressões “protestantes” e “crentes”, e tem a sua origem nos missionários norte-americanos que se auto-identificavam como “evangelicals” ou “evangélicos”, “adeptos do conservadorismo protestante, que desejavam afirmar a sua fidelidade ao evangelho e não à Ciência ou à razão humana”.<sup>8</sup> Diante das diversas linhas doutrinárias que caracterizam o movimento evangélico, os estudiosos têm elaborado tipologias diferenciadas para distinguir as várias perspectivas desse segmento religioso. Magali da Cunha Nascimento sintetiza essas tipologias da seguinte forma: *Protestantismo Histórico de Migração* (Luterana, Anglicana e Reformada), *Protestantismo Histórico de Missão (PHM)* (Congregacional, Presbiteriana, Metodista, Batista e Episcopal); *Pentecostalismo Histórico* (Assembleia de Deus, Congregação

---

XX, de 1900 à década de 1960, pelo menos 90% da população latinoamericana era formada por católicos. Hoje, o levantamento do Pew Research mostra que 69% dos adultos na região identificam-se como católicos”.

7 IBGE. *Tendências demográficas no período de 1950/2000*. Disponível em: <[http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/tendencias\\_demograficas/comentarios.pdf](http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/tendencias_demograficas/comentarios.pdf)>. Acesso em: 11 maio. 2015.

8 CUNHA, Magali do Nascimento. *A explosão gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad X: Instituto Mysterium, 2007. p. 13.

Cristã do Brasil e Evangelho Quadrangular); *Protestantismo de Renovação ou Carismático* (Metodista Wesleyana, Presbiteriana Renovada e Batista de Renovação); *Pentecostalismo Independente* - também denominado Neopentecostalismo (Deus é Amor, Brasil para Cristo, Casa da Bênção e Universal do Reino de Deus); *Pentecostalismo Independente de Renovação* (Renascer em Cristo, Comunidades (Evangélicas da Graça), Sara Nossa Terra, Bola de Neve)<sup>9</sup>.

Diante desse quadro, o crescimento da população evangélica no Brasil deve-se em grande parte ao desenvolvimento das igrejas de tradição pentecostal, incluindo-se dentro do fenômeno da “pentecostalização” desencadeado em toda América Latina em tempos recentes.<sup>10</sup> No Censo/IBGE de 2010 seis de cada dez evangélicos são de igrejas pentecostais, representando o grupo que mais cresceu em relação ao Censo de 2000: passaram de 10,4% em 2000 para 13,3% em 2010.

O pentecostalismo decorre de uma interpretação teológica do evento descrito no capítulo dois do livro de Atos dos Apóstolos<sup>11</sup>, enfatizando a descida do Espírito Santo, os dons espirituais, a experiência sobrenatural e as curas, assim como a capacitação dos cristãos para o serviço e ministério. Atribui-se ao início dos anos 1900 a raiz do pentecostalismo em sua versão moderna, especialmente ao movimento iniciado nos Estados Unidos por Charles Parham, prosseguindo para Los Angeles (na famosa Azusa Street, 312), em 1906, com Willian Joseph Seymour e, finalmente, Chicago, em 1907, com Willian Durham,

---

9 CUNHA, 2007, p. 14-15.

10 RELIGIÃO na América Latina: Mudança Generalizada em uma Região Historicamente Católica. Pew Research Center, 13/nov/2014. Disponível em: <<http://www.pewforum.org/files/2014/11/PEW-RESEARCH-CENTER-Religion-in-Latin-America-Portuguese-Overview-for-publication-11-13.pdf>>. Acesso em: 11 maio. 2015. Segundo o estudo, em todos os 18 países e em Porto Rico, uma mediana de cerca de dois terços de protestantes (65%) identificam-se como cristãos pentecostais, seja porque pertencem a uma denominação pentecostal (mediana de 47%) ou porque se identificam pessoalmente como pentecostais, independentemente de sua denominação (mediana de 52%). Alguns protestantes identificam-se como pentecostais nos dois modos.

11 ARAÚJO, Isael de. *Dicionário do movimento Pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

espalhando-se posteriormente pelo mundo. Todavia, como observa o teólogo britânico Alister McGrath “o quadro que, agora, começa a se tornar claro é que uma série de “pentecostalismos” locais surgiu na primeira década do século 20”<sup>12</sup>, não se podendo, portanto, falar de uma única causa histórica para o surgimento desse movimento.

Gregory J. Miller escreve que “acentuando a experiência de Deus na conversão e também uma dotação especial pelo Espírito Santo para o serviço e ministério cristãos (Atos 2.4; 1 Coríntios 12), os pentecostais trouxeram energia para o evangelismo e missões mundiais”<sup>13</sup>. De igual modo, Rick Nañes assevera que o movimento pentecostal-carismático é um fenômeno, e como corrente eclesial que nos dias de hoje acha-se entrelaçada no tecido de muitas nações. De acordo com Nañes, “sua influência tem ajudado a preencher o vazio espiritual frequente de centenas de milhares, trazendo esperança e provendo um escape pelo qual se torna fácil ter uma experiência direta com Deus”<sup>14</sup>. E mais: “Sem sombra de dúvida, o movimento pentecostal-carismático está cumprindo papel decisivo no resgate de multidões das águas congeladas da religião convencional, muitas vezes morta”.<sup>15</sup>

No entanto, assim como a religião evangélica o pentecostalismo também se desenvolveu de modo não homogêneo, e por isso, para compreender toda extensão do movimento e sua influência no cenário público brasileiro, é necessário compreender as chamadas “ondas do pentecostalismo” – termo cunhado pelo sociólogo Paul Freston ao se referir às três fases de implantação do pentecostalismo no Brasil<sup>16</sup>. Conforme Freston, a primeira onda (pentecostalismo clássico) é

---

12 MCGRATH, Alister. *Revolução protestante*. Brasília: Editora Palavra, 2012. p. 416.

13 PALMER, Michael D. (Org.). *Panorama do Pensamento Cristão*. Rio de Janeiro: CPAD, 2001. p. 143.

14 NAÑES, Rick, 2007, p. 101.

15 NAÑES, Rick, 2007, p. 101.

16 FRESTON, apud MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005. p. 28,29.

da década de 1910, com a chegada da Congregação Cristã no Brasil (1910) e da Assembleia de Deus (1911); a segunda onda é dos anos 1950 e início de 1960, na qual o pentecostalismo se fragmenta e surgem igrejas como Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962) e; por fim, a terceira onda (neopentecostalismo), que começa no final dos anos 1970 e ganha força nos anos 1980, com igrejas como Universal do Reino de Deus (1977), Comunidade Sara Nossa Terra (1976), Internacional da Graça de Deus (1980) e Renascer em Cristo (1986). Segundo Ricardo Mariano, “enquanto as duas primeiras ondas não apresentam diferenças teológicas significativas entre si, verifica-se o oposto quando se compara o neopentecostalismo às vertentes precedentes”<sup>17</sup>, evidenciando diferenças doutrinárias, comportamentais e sociais. Tais igrejas passaram a exercer, de uma forma ou de outra, influência sobre os modos de ser das demais igrejas cristãs, formando o que sociólogos e antropólogos chamam de “neopentecostalização” de doutrinas, teologias e rituais em igrejas evangélicas brasileiras, ou seja, influenciando as igrejas pentecostais anteriores do ponto de vista histórico-doutrinário.<sup>18</sup>

## **2. A PRESENÇA DAS RELIGIÕES EVANGÉLICAS NA ESFERA PÚBLICA E A INFLUÊNCIA ELEITORAL**

O crescimento do movimento evangélico brasileiro, aliado às novas tendências doutrinárias e comportamentais decorrentes da hegemonia pentecostal/neopentecostal, contribuíram para que tais religiões passassem a marcar presença decisiva na esfera pública, como atores relevantes na agenda sociopolítica do país. A religião evangélica até então caracterizada pelo “afastamento do mundo” ou ascetismo intra-

---

17 MARIANO, 2005, p. 36.

18 CHRISTINA, Vital da Cunha. *Religião e Política: uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2012. p. 50.

mundano, começa a se abrir para a sociedade, moldando-se ao espírito do tempo.<sup>19</sup> Quando se pensa sobre o alargamento da presença dos evangélicos na esfera pública deve-se considerar, além da hegemonia pentecostal, a conjugação de outros dois fatores: a busca de inculturação no mundo urbano e a formação da cultura gospel.<sup>20</sup> E o que torna possível a maior visibilidade do segmento no espaço público, conforme Magali Cunha, é a tríade: mídias, mercado e política. Sobre esse último item Cunha observa que a maior presença dos evangélicos no campo da política partidária é parte desse contexto. “Desde o Congresso Constituinte de 1986 e a formação da primeira bancada evangélica e seus desdobramentos, a máxima “crente não se mete em política” foi sepultada. A máxima passou a ser “irmão vota em irmão””.<sup>21</sup>

Ainda que essa afirmação seja um reducionismo genérico, sem fazer jus a todos os contornos do fenômeno, ela expressa, por outro lado, a participação cada vez mais intensa da religião evangélica no debate político-eleitoral. Maria das Dores Campos Machado, ao analisar os motivos ensejadores dessa participação, afirma que os pentecostais se destacam, pois “são grupos evangélicos mais competitivos e com maior capacidades de transferir influência da esfera religiosa para a esfera política”.<sup>22</sup> Além disso, o sucesso dessa influência se deve em grande parte pela rápida formação de lideranças e um intensa socialização dos fiéis, que encontra espaço diante da debilidade da consciência cívica da sociedade brasileira, apatia política e um enorme desinteresse pela coisa pública.<sup>23</sup>

Com efeito, o estabelecimento da comunidade evangélica como um novo ator político fez surgir algumas imagens desse cenário como

---

19 CHRISTINA, 2012, p. 37.

20 CUNHA, 2012, p. 182.

21 CUNHA, 2012, p. 187.

22 MACHADO, Maria das Dores Campos. *Política e religião: a participação dos evangélicos nas eleições*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. p. 22.

23 MACHADO, 2006, p. 22.

“o poder evangélico”, “a força evangélica”, “a influência do voto cristão”, “a pressão religiosa”, “a força pentecostal”, “os fundamentalistas neopentecostais” e “o voto evangélico”; imagens estas que, “desde meados da década de 1990, vêm se intensificando na cobertura jornalística a respeito das eleições no sistema político-partidário”.<sup>24</sup> Jargões, em geral, idealizados pelo jornalismo e utilizados por comentaristas políticos “para tornar compreensível a eleição das chamadas bancadas religiosas, o surgimento de algumas personalidades desconhecidas do espectro político e as grandes viradas eleitorais”.<sup>25</sup>

Nesse processo, é possível perceber que a inserção do evangelicalismo na política assume um movimento de mão dupla. Se por um lado os evangélicos tentam exercer uma inculturação no espectro político do país, com pressão, mobilização interna e defesa de uma agenda moral, com vistas a resguardar valores éticos de temas morais sensíveis ligados à família e à sexualidade, a par de uma teologia cristã conservadora, por outro, há um movimento inverso da classe política que, ao se dar conta de que “as comunidades evangélicas são donas de muitos votos e de que seus líderes perderam a antiga ojeriza à participação política”<sup>26</sup>, começam a buscar incluir em suas chapas e agremiações partidárias alguns evangélicos, de preferência pastores. Assim, a cada nova eleição torna-se comum a candidatura de ministros e sacerdotes religiosos com o objetivo de ocuparem cargos públicos. Noutros casos, organizações religiosas prestam apoio a partidos ou candidatos que estejam alinhados com suas diretrizes morais e espirituais.

Considerando essa nova dinâmica social e a relevância do assunto, o relacionamento entre religião evangélica e política/eleições passou a ser objeto de diversas pesquisas no campo acadêmico. Em tempos recentes, percebe-se a produção de um número considerável de estudos

---

24 CHRISTINA, 2012, p. 69.

25 CHRISTINA, 2012, p. 69.

26 FRESTON, Paul. *Religião e política, sim; Igreja e Estado, não: os evangélicos e a participação política*. Viçosa/MG, 2006. p. 85.

que enfocam a participação política do evangelicalismo, podendo-se citar a contribuição de autores como Ari Pedro Oro, Paul Freston, Maria das Dores Campos Machado, Joanildo Burity<sup>27</sup>, Ricardo Mariano e Antônio Flávio Pierucci. Em geral, estas pesquisas abordam a influência das igrejas evangélicas como um fator sociológico, trazendo ao foco da discussão o princípio da laicidade estatal e a legitimidade do discurso na esfera pública, sem, contudo, adentrar, na grande maioria dos casos, à reflexão sobre os limites ético-jurídicos dessa influência.

Ainda que em nível nacional o chamado “peso do voto evangélico” remonte à eleição de 2000<sup>28</sup>, em virtude da candidatura do evangélico Anthony Garotinho à Presidência da República, foi nos pleitos de 2010 e 2014 que o peso da religião<sup>29</sup> e de questões de natureza moral sobre a esfera pública brasileira revelaram-se de forma mais contundente e ostensiva, caracterizados, segundo autores, pelo “ativismo religioso” e “messianismo evangélico”. Nestas duas eleições gerais, em síntese, a participação da religião evangélica se fez presente no decorrer da campanha, verificando-se “uma instrumentalização mútua entre política e religião no Brasil e que os maiores grupos religiosos do país conseguiram pautar a agenda, o discurso e compromisso dos presidencialistas”. A discussão de temas morais sensíveis, como o aborto e a homossexualidade demonstram o *poder de influência do eleitor* evangélico pelo menos para a condução dos debates e das repercussões públicas no eleitorado.

---

27 BURITY, Joanildo A. Religião, voto e instituições políticas: notas sobre os evangélicos nas eleições de 2002. In: BURITY, J. A.; MACHADO, M. D. C. (Orgs.). *Os Votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Massangana, 2006.

28 Segundo Freston: “A eleição destruiu dois mitos a respeito dos evangélicos: de que votam em bloco e de que são um reduto conservador. Pela primeira vez havia um forte candidato evangélico à presidente da República, mas apenas 37% dos evangélicos votaram nele”. FRESTON, 2006, p. 124.

29 Pierucci afirmou: “Não lembro, e certamente ninguém há de lembrar, de uma campanha eleitoral em que a intromissão da religião tenha sido tão grande e ido tão longe como na eleição presidencial de 2010 para a sucessão de Lula”. PIERUCCI, 2011, p. 6-15.

O chamado “peso” do voto evangélico ficou patente nessas disputas eleitorais ante a sua capacidade de (1) atrair para a campanha eleitoral temas morais sensíveis e valores religiosos, (2) definir pautas de debates e discussões de repercussão pública, (3) fazer rever as estratégias de campanha, programas de governo e agendas dos candidatos, (4) forçar partidos e candidatos a realizar alianças e buscar apoio de organizações religiosas e líderes evangélicos, (5) influenciar a discussão midiática no período eleitoral, assim como (6) influir parcialmente no resultado dos pleitos. Sendo assim, embora o voto evangélico não possa ser quantificado, a sua ingerência sobre a dinâmica e rearranjos da disputa é claramente reconhecível.

Não obstante, a literatura observa que tal influência não caracteriza um tipo de “voto evangélico” homogêneo, unificado, a indicar que haja uma votação massiva pelos crentes dessas vertentes religiosas em um mesmo grupo de candidatos, seja por conta de uma linha de valores e princípios morais extraídos da Bíblia, seja por indução de líderes religiosos. Em geral, a literatura sugere que a multiplicidade de tradições cristãs evangélicas no Brasil e, conseqüentemente, a forma que cada uma delas concebe o relacionamento entre igreja e estado inviabilizam um suposto “voto evangélico” em bloco – isso em se tratando de eleição majoritária para Presidência da República. Joanildo Burity ressalva a ausência de elementos claros que possam evidenciar a constituição de uma clivagem religiosa no Brasil, e por isso “não há um alinhamento evangélico com uma única tendência partidária ou ideológica”.<sup>30</sup>

### **3. O PENTECOSTALISMO NA ESFERA POLÍTICA: LEGITIMIDADE E DESAFIOS**

Na perspectiva da ciência política – e em um Estado Democrático Direito, não há dúvidas quanto à legitimidade dos atores re-

---

30 BURITY, 2005, p. 198.

ligioso poderem influenciar o debate político-eleitoral. Para além da historicidade e da realidade sociocultural, em virtude da expansão desse segmento no Brasil, a presença das religiões é também um ingrediente indispensável para o debate e amadurecimento das ideias que emergem durante a campanha política, período esse idealizado com o objetivo dos candidatos exporem à sociedade – via propaganda eleitoral – tanto seus projetos de governo quanto os princípios de natureza ética que embasam suas visões de mundo. Projetos de governo e propostas de políticas públicas não advêm de um vácuo axiológico, mas partem de premissas éticas subjacentes que fornecem as diretrizes de agir do candidato e do seu partido político, o que torna natural o questionamento, a busca de informações e até mesmo o enfretamento por parte dos eleitores em relação às ideias dos candidatos.

Dentro do ambiente complexo e democrático os evangélicos também dialogam, cobram posturas e insurgem contra projetos que, segundo seus valores espirituais, contrariam tópicos morais essenciais da vida humana, como é o caso do casamento homossexual e do aborto. Cabe lembrar que o processo político-eleitoral é possivelmente o período mais decisivo de um Estado, seja nos níveis municipal, estadual ou federal, pois é exatamente esse período que vai definir os governantes dessas esferas. Esperar ou exigir, pois, que os religiosos se afastem dos embates inerentes a essa época equivale a restringir o princípio democrático, obstando a participação de um determinando seguimento da sociedade. Desse modo, as “narrativas pastorais fundamentalistas” e “discursos religiosos carregados de conotação bíblica”, alinhamento da igreja com determinados candidatos, nada mais são que expressões legítimas de uma visão de mundo religiosa, com total equivalência de oportunidade argumentativa no processo de escolha de candidatos.

O processo político-eleitoral é também o momento decisivo de efetivação de cidadania, mais especificamente a cidadania política, pelo qual o cidadão tem o direito de influir nos rumos políticos do seu estado, podendo votar e também ser votado. Rudolf von Sinner des-

taca que o “conceito de cidadania deve ser mais amplo do que somente indicar os direitos – e deveres – previstos pela lei (nacional)”<sup>31</sup>, mas deve envolver a real possibilidade de acesso a esses direitos e “a consciência dos deveres da pessoa, bem como a atitude frente ao estado constitucional como tal, e também a constante formação e extensão da participação dos cidadãos na cidade social e política de seu país”.<sup>32</sup> Segundo Sinner, essa é uma forma de superar a distinção entre “eles” e “nós”, fazendo as pessoas sentirem que são parte da história.<sup>33</sup>

A cidadania política não se conforma somente com a instrumentalização do voto na urna; mais que isso, ela envolve o direito de mobilização, participação associativa, direito à informação, entre outros elementos. Manuel Villaverde Cabral enfatiza que “numa teoria democrática que valorize a dinâmica interativa e ressocializadora da participação, a propensão dos indivíduos para se associarem voluntariamente com vistas à promoção de valores e interesses comuns constitui não só o indicador mais aproximado para quantificar esse processo de participação explicitamente socializada e publicitada, como também uma medida do exercício efetivo dos direitos de cidadania política.”<sup>34</sup>

No entanto, apesar dessa legitimidade, é preciso discutir até que ponto, a religião – nesse caso, a religião evangélica de matriz pentecostal – poderia atuar, dentro de uma postura socialmente adequada e teologicamente consistente. Essa reflexão é necessária para garantir o engajamento político sadio e relevante na arena comum, com base em princípios que regem a participação democrática, assim como para afixar limites que assegurem a consciência individual dos cristãos e a

---

31 SINNER, Rudolf von. *Confiança e convivência: reflexões éticas e ecumênicas*. São Leopoldo: Sinodal, 2007. p. 53.

32 SINNER, 2007, p. 53.

33 SINNER, 2007, p. 53.

34 CABRAL, Manuel Villaverde. *O exercício da cidadania política em perspectiva histórica (Portugal e Brasil)*. Revista Brasileira de Ciências Sociais [online], vol. 18, n. 51, 2003.

identidade eclesial das igrejas pentecostais, sem se perderem nos jogos de poder e nas disputas partidárias e ideológicas.

Tal análise se faz necessária porque, talvez, no processo de inserção do pentecostalismo na praça pública estejam os maiores desafios da Teologia Pentecostal contemporânea nesse início do Século XXI. Diante do seu crescimento numérico e a capacidade que passam a adquirir de influenciar a esfera pública (econômica, social e politicamente), as igrejas de tradição pentecostal correm o risco de, dentre outros aspectos, serem seduzidas (1) pelo desejo de dominação política, com base em perspectivas teocráticas, teonômicas e dominadoras, pondo em risco o princípio democrático; (2) pela ambição de benefícios próprios, aplicáveis aos círculos denominais, em detrimento do bem comum; (3) pelas propostas e ofertas de partidos políticos e candidatos, aliando-se a determinadas ideologias que destoam do Cristianismo ortodoxo; (4) pela ilusão de messianismo político, de modo a colocar as esperanças neste ou naquele candidato; (5) pela visão espiritualista da disputa eleitoral, compreendendo o processo eleitoral eminentemente com uma batalha espiritual e o adversário como inimigo demoníaco.

O risco dessa inserção na arena política, como sublinhei na introdução, é ainda mais agravado ao se perceber o perigo que representa – tanto ao testemunho cristão quanto à teoria política – uma saída abrupta da prática ascética, privatizada, experiencial e, via de regra, apolítica – que sempre predominou nos círculos pentecostais – para uma atuação de ativismo público e político, sem, antes, passar por um processo de amadurecimento e disseminação de suas bases doutrinárias, especialmente aplicada à teologia política. Afinal, embora se reconheça o recente crescimento do labor teológico pentecostal, com ênfase na doutrina do Espírito Santo (pneumatologia), o pentecostalismo ainda não goza de tradição na aplicação de seus pressupostos pneumatológicos às demais esferas da sociedade, notadamente no ambiente político.

Há, com efeito, pouca produção da teologia pentecostal aplicada à teologia política. Amos Yong, que talvez seja um dos poucos te-

ólogos pentecostais a investigar essa área com profundidade, em seu livro *In the Days of the Caesar: Pentecostalism and Political Theology* conquanto distinga pelos menos três posicionamentos no relacionamento entre pentecostalismo (em sua dimensão global) e política<sup>35</sup>, reconhece que poucos teólogos pentecostais têm buscado desenvolver uma teologia política a partir da metodologia e hermenêutica pentecostal, especialmente em razão da tradição oral do pentecostalismo e a sua recente chegada ao meio acadêmico<sup>36</sup>. Tais fatores, aliados ao pluralismo do pentecostalismo global, segundo Yong, dificultam articular uma auto-compreensão eclesial da identidade e da metodologia da teologia pentecostal<sup>37</sup>. Não obstante, segundo Amos Yong, embora se suponha que o pentecostalismo seja uma teologia baseada na experiência, espiritualidade ou piedade, é possível se extrair dela implicações normativas para a fé cristã em praça pública<sup>38</sup>. Ele afirma que uma reflexão teológica distintamente pentecostal não é apenas uma atividade paroquial, “mas tem potencial construtivo para iluminar a crença e a prática cristã no século XXI”<sup>39</sup>. Em outras palavras, conforme Yong, é possível desenvolver uma *teologia política pentecostal*, a partir da metodologia do *Evangelho pentecostal quintuplo*, conforme será detalhado no tópico 5.

Diante desse cenário traçado, pretendo discorrer sobre a imprescindibilidade do desenvolvimento de uma teologia pentecostal

---

35 Os três modelos propostos por Amos Yong são: 1) *Pentecostalismo apolítico*: postura de afastamento; 2) *Pentecostalismo político*: postura de engajamento; Amos cita o Brasil como exemplo desse tipo de postura, diante do seu crescente crescimento e influência no processo eleitoral; 3) *Pentecostalismo como uma alternativa Civitas e Polis*: postura de retórica apolítica, mas com repercussões políticas; Amos também chama esse modelo de “política profética” e “política da juventude”.

36 YONG, Amos. *In the Days of the Caesar: Pentecostalism and Political Theology* (Sacra Doctrina: Christian Theology for a Postmodern Age). E-book. Grand Rapids, Michigan: The Cadbury lectures, 2009, posição 1041.

37 YONG, 2009, posição 1041

38 YONG, 2009, posição 142.

39 YONG, 2009, posição 142.

que forneça embasamento para uma interface coerente com a esfera político-eleitoral, especialmente em se tratando da realidade brasileira. Em outras palavras, pretendo propor diretrizes para uma teologia política de matriz pentecostal, de onde deve ressaír uma ética religiosa que seja capaz de interagir com a esfera pública por meio da afixação de limites adequados.

#### **4. DIRETRIZES PARA UMA ATUAÇÃO POLÍTICA COERENTE: EM DIREÇÃO AOS PRESSUPOSTOS DA REFORMA PROTESTANTE E DE VOLTA AO PENTECOSTALISMO CLÁSSICO**

A *primeira diretriz* para o desenvolvimento de um relacionamento saudável entre pentecostalismo e a arena política-eleitoral principia com a rejeição e o enfrentamento dos efeitos eclesiais do fenômeno da neopentecostalização sobre as igrejas pentecostais históricas, de modo a *resgatar a sua teologia pentecostal clássica*. Isso porque, sob o prisma político, a teologia neopentecostal traz uma grande repercussão nas práxis dos seus adeptos no que tange à compressão do governo secular, notadamente em decorrência da assunção da *teologia do domínio* da sociedade e a visão espiritualista e dicotômica do mundo.

A *teologia do domínio*<sup>40</sup> assume, mediante uma interpretação de Deuteronômio 28.13, que Deus colocou o seu povo por cabeça e não por calda, razão pela os crentes devem dominar a sociedade, inclusive o mundo político. Conseqüentemente, essa perspectiva teológica “dá as mãos a sistemas opressores que tentam espoliar mercadologicamente os fieis, tentando exercer domínio sobre os mesmos, como também se apropria dos instrumentos político-econômicos para ob-

---

40 MACEDO, Edir; OLIVEIRA, Carlos. *Plano de poder: Deus, os cristãos e a política*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2008.

ter influencia e exercer poder nos vários segmentos da sociedade”<sup>41</sup>. No âmbito eleitoral, tal pressuposto pode resultar em abuso político, pressão psicológica e estratégias de dominação, distorcendo, com isso, os preceitos que devem reger a teoria política em uma sociedade laica e até mesmo as normas eleitorais, ao tempo em que desconsidera os corolários advindos da tradição cristã de manter separadas as esferas política e o religiosa.

Por seu turno, a visão espiritualista e dualista do mundo encara a disputa eleitoral em termos de batalha mística, instaurando uma verdadeira “guerra santa” com contornos politizados. Há uma tendência em divinizar um lado da disputa e satanizar/demonizar o outro, assim como eleger certo messias político, em quem se deposita as esperanças para os problemas sociais. Aqui, a passagem bíblica de Efésios 2.12 é levada às últimas consequências: “Porque não temos que lutar contra a carne e o sangue, mas, sim, contra os principados, contra as potestades, contra os príncipes das trevas deste século, contra as hostes espirituais da maldade, nos lugares celestiais”. Logo, enquanto os candidatos – inclusive líderes religiosos – apoiados pela igreja representam as forças celestiais do bem, os ungidos de Deus, os adversários ou opositores são retratados como “hostes espirituais da maldade”. Amos Yong identificou nessa postura espiritualista a prática de demonizações politicamente inadequadas para o tempo presente, que se insurge contra tudo aquilo que contrasta os valores pentecostais<sup>42</sup>, provocando, assim, um clima de beligerância política. Tal demonização, segundo Yong, atinge um nível mais explosivo em ambientes religiosamente pluralistas, em que o lado demonizado é outra tradição religiosa<sup>43</sup>. A partir desse panorama Yong afirma que

---

41 POMMERENING, Claiton Ivan. *Pentecostalismo líquido: fluidez teológica entre o pentecostalismo*. Azusa: Revista de Estudos Pentecostais, p. 147. Disponível em: [http://www.ceeduc.edu.br/pdf/azusa/volume4/1\\_claiton\\_ivan\\_pommerening.pdf](http://www.ceeduc.edu.br/pdf/azusa/volume4/1_claiton_ivan_pommerening.pdf). Acesso em: 13 janeiro. 2016.

42 Vale destacar que não faz aqui diferença entre pentecostais e neopentecostais.

43 YONG, 2009, posição 1514.

“os pentecostais devem repensar algumas de suas noções tradicionais, especialmente a tendência de demonizar os adversários políticos, se eles vão se envolver na esfera pública e política de uma forma mais responsável em seu segundo século de existência”<sup>44</sup>.

E isso nos leva à segunda *diretriz* para o desenvolvimento de um relacionamento saudável entre pentecostalismo e a arena política-eleitoral: a *retomada da tradição que advém do protestantismo*. Isso porque, além de descender historicamente da Reforma Protestante, a experiência recente demonstra que as igrejas históricas mantêm um relacionamento mais adequado com a esfera pública. Quanto à descendência histórica, é preciso assinalar, com Alister McGrath, que o movimento reformista era complexo e heterogêneo, tratando de várias questões do seu tempo. A origem protestante do pentecostalismo é assim descrita por McGrath:

“Muitos consideram o advento e avanço do pentecostalismo no século 20 não menos importante que a Reforma do século 16. E alguns até mesmo descrevem a emergência do pentecostalismo como a ‘segunda Reforma’ ou a ‘nova Reforma’. As duas designações, apesar de compreensíveis, são inapropriadas.

O termo ‘segunda Reforma’ foi amplamente usado em estudos acadêmicos de uma geração anterior para se referir ao que, hoje, é mais acurado e proveitosamente conhecido por ‘confessionalização’. Este não era entendido como uma ‘segunda’ nem ‘nova Reforma’, mas como uma segunda fase do processo contínuo de reajustamento e reformulação que repousa no cerne do empreendimento protestante.

---

44 YONG, 2009, posição 1527.

O pentecostalismo deve ser entendido como parte do processo protestante de reflexão, reconsideração e regeneração. Ele não é consequência de uma “nova Reforma”, mas o resultado legítimo do programa contínuo que caracteriza e define o protestantismo desde seu início. O pentecostalismo, como a maioria dos outros movimentos do protestantismo, fundamenta-se no que aconteceu antes. Seu igualitarismo espiritual é claramente a redescoberta e reafirmação da doutrina protestante clássica do “sacerdócio de todos os crentes”. Sua ênfase na importância da experiência e na necessidade de transformação remonta ao pietismo anterior, em especial, como desenvolvimento na tradição da santidade. Contudo, o pentecostalismo uniu e casou essas percepções em sua própria percepção distinta da vida cristã e de como Deus é encontrado e anunciado. Ele oferece um novo paradigma de autoexpressão como protestantismo, antes, considerado marginal e levemente excêntrico pelos crentes da corrente principal; cem anos depois, o pentecostalismo, cada vez mais, passa, ele mesmo, a definir e a determinar essa mesma corrente principal<sup>45</sup>.

A retomada do pentecostalismo ao leito do protestantismo, portanto, no que tange à sua visão de relacionamento com a esfera pública, contribuiria para a aplicação da *ética protestante* ao âmbito político. Utiliza-se aqui a ideia de ética protestante conforme sintetizado por Paul Freston em três aspectos.<sup>46</sup> Primeiro, que a revelação bíblica tem a ver com todas as áreas da vida e não somente com uma

---

45 MCGRATH, Alister. *Revolução protestante*. Brasília: Editora Palavra, 2012. p. 428.  
FRESTON, 2006, p. 40.

46 FRESTON, 2006, p. 40.

área “espiritual”, formatando uma visão de mundo<sup>47</sup> abrangente de dimensão pública, pois Cristo é o transformador da cultura.<sup>48</sup> Nessa perspectiva, inspirado pelos protestantes dos séculos 16 e 17, os cristãos são responsáveis pelo mundo e por sua reforma contínua, enfatizando, porém, que “as estruturas, e não só as pessoas, são corruptas e precisam de reforma”.<sup>49</sup> Eles diziam que “era a palavra de Deus, e não a igreja como instituição, que tinha a autoridade sobre a esfera pública”.<sup>50</sup> Em segundo lugar, Freston afirma que a ética protestante se refere “à atitude clássica de trabalho diligente e vida frugal, de ver o trabalho secular como esfera de cumprimento da vontade de Deus. E de viver uma vida modesta sem esbanjamento”.<sup>51</sup> Em terceiro lugar, a ética protestante se refere à cosmovisão bíblica que impulsionou a ciência moderna, em “contrariedade à visão pagã que dificultava a ciência porque os espíritos que poderiam se zangar com a nossa interferência na natureza”.<sup>52</sup>

A assunção dessa ética protestante ajudaria a estabelecer limites éticos no que tange à atuação da igreja na seara eleitoral. Nesse sentido, em primeiro lugar, seria possível identificar um *limite institucional* na influência da religião evangélica sobre o processo eleitoral, separando as esferas do Estado e da igreja como entes autônomos e distintos. Freston resume essa ideia no título de seu livro: *Religião e política, sim; Igreja e Estado, não*. Segundo Freston, “a política não deve ser meio de fortalecer uma religião em detrimento de outras, mas dizer que a religião em si nada tem a ver com a conduta da po-

---

47 Para uma abordagem mais ampla de Cristianismo como cosmovisão ver. COLSON, Charles; PEARCEY, Nancy. *E agora, como viveremos?*. Rio de Janeiro: CPAD, 2000.

48 Freston se vale da terminologia de H. Richard Nibuhr em: NIEBUHR, Richard H. *Cristo e cultura*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1967.

49 FRESTON, 2006, p. 40.

50 FRESTON, 2006, p. 40.

51 FRESTON, 2006, p. 40.

52 FRESTON, 2006, p. 40.

lítica é lógica e historicamente falso”.<sup>53</sup> Isso porque o protestantismo clássico não advoga uma teocracia política com a assunção do poder estatal pela igreja, do tipo impositiva, mantendo, ao contrário, a ordenança de “dar a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus”. A influência da religião evangélica no processo eleitoral, não deve ser, dentro dessa tradição teológica, uma estratégia de tomada de poder propugnada pela teologia do domínio, e sim com uma participação construtiva, propositiva e até mesmo questionadora, em defesa da justiça e de seus valores e princípios bíblicos, sem que a organização religiosa tenha que assumir algum tipo de comando político. Afinal, para os reformadores protestantes, lembra Freston, “não era necessário que um governante fosse convertido”. Nessa perspectiva, os governantes não precisam necessariamente pertencer a uma dada igreja evangélica para que possam exercer com zelo e justiça o cargo público para o qual foi eleito, pois segundo a leitura de Romanos 9.17 “não há autoridade que não venha de Deus”.

O modelo adequado de relacionamento entre a comunidade eclesial e a política é, segundo Wayne Grudem, o modelo político de “influência cristã expressiva sobre o governo”<sup>54</sup>, conforme os padrões morais de Deus e conforme os propósitos de Deus para o governo revelados na Bíblia. Esse ponto de vista coloca em xeque as alianças realizadas entre igrejas e candidatos a cargos eletivos. Embora, como vimos, a religião evangélica tenha – dentro de uma ética pública – legitimidade para participar do debate político, a sua assunção de compromisso com partidos e programas de governo, pode ultrapassar a linha moral cristã evangélica, na medida em que promove a vinculação institucional da igreja com determinado partido político/candi-

---

53 FRESTON, 2006, p. 9.

54 Grudem rejeita as seguintes visões: 1) o governo deve impor a religião; 2) o governo deve excluir a religião; 3) todos os governos são perversos e demoníacos; 4) a igreja deve se dedicar ao evangelismo, e não à política; e 5) a igreja deve se dedicar à política, e não ao evangelismo. GRUDEM, Wayne. *Política segundo a Bíblia*: princípios que todo cristão deve conhecer. São Paulo: Vida Nova, 2014. p. 22-23.

dato. Mas, na Ética de Cristo, disse César Moisés, valoriza-se a vida e as pessoas em lugar das instituições.<sup>55</sup> Essa fronteira moral é claramente usurpada quando tais acordos são efetuados a base de jogos de interesse, troca de favores e sede de poder, onde não há qualquer preocupação com o bem comum, que deveria nortear a presença da religião na esfera pública, especialmente a religião cristã, a qual tem no amor ao próximo um dos seus princípios basilares. Freston chama esse modelo de envolvimento da igreja com a política de “modelo institucional”, na qual “a política é reduzida a um corporativismo, a um meio de conseguir coisas para a igreja como instituição.”<sup>56</sup> Esse tipo de modelo é, conseqüentemente, muito relacionado com “a corrupção, o fisiologismo e o oportunismo, porque você precisa conseguir recursos estando próximo do governo ou de interesse de poderosos”.<sup>57</sup>

Em segundo lugar, a par da ética protestante, o pentecostalismo deve compreender que apoio das igrejas evangélicas a candidaturas específicas também pode ultrapassar aquilo que pode ser chamado de *limite ideológico*. Ao assumir compromisso com certos grupos políticos a igreja acaba implicitamente chancelando seus projetos de governo e valores ideológicos. Na ética protestante isso é arriscado pois pode significar também uma espécie de idolatria ideológica. Segundo David Koyzis, assim como as idolatrias bíblicas, cada ideologia se fundamenta no ato de isolar um elemento da totalidade criada, elevando-o acima do resto da criação e fazendo com que esta orbite em torno desse elemento e o sirva. Ele afirma que “a ideologia também se fundamenta no pressuposto de que esse ídolo tem a capacidade de nos salvar de um mal real ou imaginário que há no mundo.”<sup>58</sup> Ele

---

55 CARVALHO, César Moisés de. *Uma pedagogia para a educação cristã*. Rio de Janeiro: CPAD, 2015. p. 83.

56 FRESTON, 2006, p. 134.

57 FRESTON, 2006, p. 134.

58 KOYSIS, David T. *Visões e ilusões políticas: uma análise e cristã das ideologias contemporâneas*. São Paulo: Vida Nova, 2014. p. 18.

defende que as ideologias deificam algo dentro da criação de Deus, baseando-se, cada qual, em uma soteriologia específica que distorce a realidade. Ocorre que na perspectiva da ética cristã não somente objetos criados são considerados ídolos, mas tudo aquilo que assume a primazia na vida de alguém e direciona a sua forma de viver. Para Koyzis, uma abordagem cristã da política e da justiça deve ser direcionada pelos princípios bíblicos da realidade de Deus, com base na criação, queda e redenção, evitando o pensamento ideológico, que reduz todas as coisas a um único elemento de devoção, seja o liberalismo (a soberania do indivíduo), o conservadorismo (a história como fonte de normas), o nacionalismo (a nação deificada), a democracia (*Vox Populi vox Dei*) e o socialismo (a salvação pela propriedade comum).

Essa idolatria também pode ser percebida quando a igreja apoia uma espécie de *messias político* como o salvador do país; o que parece ser um contrassenso. Ao manter uma postura de isenção político-partidária, mas ao mesmo tempo atuando de maneira profética, por meio da conscientização política, a igreja cristã tem muito mais chances de contribuir com o processo político, como voz de denúncia e transformação, combatendo o mal e em defesa de seus valores morais.

Ao exercer esse papel a igreja pode legítima e eticamente formar cristãos que saibam exercer adequadamente seus direitos políticos, por meio do ensino doutrinário adequado e consciente. A rigor, todos os corpos sociais possuem doutrina, seja de forma implícita ou explícita, pois, “sem tais doutrinas, eles se tornariam uma massa amorfa, sem identidade nem propósitos”<sup>59</sup>, assinalou o teólogo e historiador Justo Gonzales. Por isso, as igrejas de tradição cristã dão tanto valor ao ensino sistematizado das Escrituras, que são a sua base doutrinária. Porém, a ética impõe um limite da doutrinação do fiel no campo da política. Uma educação cristã norteadada pela ética protestante precisa ensinar doutrinas e dogmas a seus fieis, porém, deve se abster de cair na doutrinação legalista que tenta transformar o fiel em um

---

59 GONZALES, Justo. *Uma breve história das doutrinas cristãs*. São Paulo, Hagnos, 2015. p. 8.

autômato acrítico, um mero cumpridor de regras. No campo político, isso ocorre quando as igrejas forçam os fiéis a votarem em determinado partido político ou candidato. Ela não somente pode como precisa oferecer ensinamentos sobre conscientização política e cidadania aos seus membros. Por outro lado, ao extrapolar essa atuação, indicando coercitivamente em quem se deve votar, obstrui a liberdade de consciência do indivíduo, configurando o chamado “voto do cajado”.

Considerando que a educação cristã – própria da ética protestante – deve se fundamentar nos moldes do ensino de Jesus, é importante avaliar a forma como ele ensinava seus discípulos, aplicando os seus princípios na atualidade. César Moisés recorda que “Jesus nunca dava respostas prontas e acabadas, em vez de impor sua cosmovisão, Ele auxiliava as pessoas a descobrir a verdade por si mesmas para que, assim, pudessem construir sua cosmovisão.<sup>60</sup> Conforme César Moisés, “Jesus educou cristãmente seus discípulos e instituiu os fundamentos da Educação Cristã e, além disso, deixou-nos um legado para que prossigamos com o trabalho evangelístico-educacional”.<sup>61</sup>

Portanto, a pregação e o ensino evangélico devem se dirigir para a formação de cristãos à imagem de Cristo, para que tenham discernimento bíblico-espiritual sobre os desafios do mundo. Isso exige uma educação cristã abrangente que contemple, além do ensinamento das doutrinas espirituais básicas, a formação de uma cosmovisão eminentemente bíblica, que supere a velha repetição de dogmas denominacionais e tradicionalistas, que não raro retiram o senso de reflexão dos crentes e a capacidade de discernimento crítico. A verdadeira educação cristã deve ser capaz de formar discípulos conscientes de si mesmos e de suas responsabilidades perante o Reino de Deus, de modo que a obediência e a fidelidade às leis morais extraídas das Sagradas Escrituras e à vontade de Deus sejam o resultado de uma mente transformada e cativa ao senhorio de Cristo (2 Co 10.5), e não

---

60 CARVALHO, 2015, p. 57.

61 CARVALHO, 2015, p. 58.

de uma vontade individual subserviente, suprimida pelas forças institucionais da religião. Parafraseando o apóstolo Paulo, somente pela transformação e pela renovação da nossa mente, em Cristo, é que podemos experimentar qual seja a boa, agradável, e perfeita vontade de Deus (Rm 12.12). A educação cristocêntrica parte desse princípio, promovendo libertação e transformação de dentro para fora.

Desse modo, o “voto evangélico” é ético quando se materializa como o resultado de uma atitude crítica e refletida sobre o cenário eleitoral, fundamentado pelos princípios e valores bíblicos, e não como o resultado da imposição da organização religiosa. A igreja pode instruir, conscientizar, criticar e mobilizar para propósitos cívicos legítimos, mas quando se transforma em curral eleitoral, extrapola não apenas os limites da ética protestante, mas a ética de Cristo.

## **5. EM DIREÇÃO A UMA TEOLOGIA POLÍTICA PENTECOSTAL: A METODOLOGIA DE AMOS YONG**

Sem prejuízo das diretrizes anteriormente traçadas, retorno, por derradeiro, à articulação de uma teologia política pentecostal. Ou seja, além da rejeição da neopentecostalização e o retorno ao curso do protestantismo, é necessário dar continuidade à contribuição da teologia pentecostal à discussão política – inclusive para renovar a compreensão protestante – valendo-se de metodologia e hermenêutica próprias.

Nesse sentido, a metodologia pentecostal de Amos Yong, a seguir sumarizada, é uma proposta pertinente, que pode contribuir com a fé e práticas pentecostais. Antes de analisar cada um dos seus elementos, porém, Yong ressalta que o pentecostalismo reconhece as Escrituras como fonte primária de sua interpretação, dentro da tradição protestante. Todavia, os pentecostais têm discernido a sua própria abordagem hermenêutica das Escrituras, realçada por meio do Espí-

rito do Deus vivo<sup>62</sup>. Em outras palavras, as experiências contemporâneas com o Espírito Santo levam o cristão a entrar em ressonância com as narrativas bíblicas, sem desprezar os princípios da autoridade e normatividade das Escrituras para a auto-compreensão pentecostal e reflexão teológica<sup>63</sup>.

Assentada essa premissa, prossigo para informar que Yóng desenvolve o que ele chama de *teologia política pentecostal* a partir da metodologia do *Evangelho pentecostal quántuplo*, numa síntese que historicamente tem caracterizado as doutrinas centrais do pentecostalismo clássico: Jesus salva, santifica, batiza com o Espírito Santo, cura e em breve voltará para reinar. O evangelho quántuplo engloba, portanto: 1) Jesus como Salvador e Libertador; 2) Jesus como Santificador; 3) Jesus como batizador no Espírito Santo; 4) Jesus como o curador e; 5) Jesus como o Rei que está vindo. Conforme alerta Yóng, embora não haja um consenso universal sobre a ordem exata desses elementos dentro do movimento carismático global, a não ser a salvação em Cristo, o quadro do Evangelho quántuplo serve como uma estrutura analítica para a autocompreensão distintiva e coerente do pentecostalismo, honrando a sua natureza plural, ao mesmo tempo em que é útil para pensar teologicamente a política no pentecostalismo global, ao menos a sua maioria<sup>64</sup>.

A estrutura quántupla remonta historicamente ao Evangelho quádruplo que foi legado inicialmente aos primeiros pentecostais, a partir do movimento de santidade do século XIX. O pregador A. B. Simpson (1843-1919) publicou o Evangelho quádruplo, originalmente, em 1890, proclamando Jesus como Salvador, santificador, curador e em breve voltaria para reinar. Depois, os primeiros pentecostais, que deram forma ao movimento da santidade, adicionaram o batismo no Espírito Santo com uma terceira obra da graça, seguindo a salvação e a santifi-

---

62 YONG, 2009, posição 1058.

63 YONG, 2009, posição 1064.

64 YONG, 2009, posição 1134.

cação. Esse novo quadro, além de distinguir o pentecostalismo, oferece elementos doutrinários de cristologia, pneumatologia e, por extensão, soteriologia. Seja como for, essa estrutura é cristologicamente centrada, refletindo a espiritualidade e a piedade conduzidas e orientadas por Jesus. Dessa estrutura ressai, ainda, o caráter plural do pentecostalismo, resultado de uma chave hermenêutica que Amos Yong denomina de “muitas línguas e muitas práticas políticas”, extraída da compreensão dos livros de Lucas e Atos dos Apóstolos – o que evidencia um intenso labor em teologia bíblica empreendido pelo autor em sua pesquisa. Yong expressa que em Atos a igreja não é “uma comunidade meramente sectária isolada da praça pública”; pelo contrário, como um povo chamado a participar na restauração de Israel precisa ser luz para as nações, tornando-se, com isso, um agente político, pelo modo de vida como comunidade de reconciliação e unidade, promovida e guardada pelo Espírito, que enche e capacita os indivíduos para articular e testemunhar com poder para aqueles que estão fora da comunidade<sup>65</sup>.

Considerando que “a salvação, santificação e a capacitação do Espírito produzem um novo corpo político”<sup>66</sup>, Amos Yong desafia os pentecostais a olharem para o livro de Atos e ir além do enfoque individualista da experiência carismática, para entender as curas, o miraculoso e as manifestações do Espírito como fenômenos que podem funcionar como sinais do trabalho de Deus na praça pública, social, econômica e politicamente<sup>67</sup>, encorajando a observar a narrativa da igreja primitiva e sua experiência com o Espírito Santo como exemplo para o engajamento público contemporâneo. Na sequência, Amos Yong, por meio de uma hermenêutica consistente, cristologicamente focada e pentecostalmente delineada, assim definida, propõe o esboço de uma teologia política pentecostal, conforme esquema da Tabela 1 a seguir:

---

65 YONG, 2009, posição 1245.

66 YONG, 2009, posição 1248.

67 YONG, 2009, posição 1259.

Evangelho Quíntuplo	Jesus como Salvador e Libertador	Jesus como Santifica- dor	Jesus como Ba- tizador no Espírito	Jesus como Curador	Jesus como Rei que está voltado
Tópico	Principados, poderes, políticas	Teologia da cultura	Teologia da socie- dade civil	Teologia econômica	Teologia da história
<b>Parceiros de diálogo<sup>1</sup></b>	Teologia po- líticas demo- níacas	Teólogos pós-cris- tãos	Ortodoxia radical	Doutrina social cató- lica	Judeus, liber- tação e teolo- gias verdes
<b>Tese</b>	Muitas lín- guas, muitos espíritos	Muitas línguas, muitas culturas	Muitas línguas, muitos testemu- nhos	Muitas línguas, muitas economias	Muitas lín- guas, muitas histórias
<b>Narrativa de Atos</b>	Espírito de oração, lou- vor e poder	Espírito de re- denção cultural	Espírito de ousadia cívica	Espírito de saúde e comuni- dade	Espírito dos “últimos dias”
<b>Práxis polí- tica</b>	Política de culto	Política perfeccio- nista	Política profética	Política Shalomica	Política da esperança
<b>Imaginação teológica</b>	Imaginação litúrgica	Imagina- ção santi- ficada	Imagina- ção pneu- matológica	Imagina- ção caris- mática	Imaginação escatológica

**Tabela 1**

Em síntese, ao propor uma abordagem pentecostal da política Amos Yong focaliza o Evangelho quártuplo como ponto cen-

tral. Assim, no primeiro elemento, *Jesus como Salvador e libertador*, enfatiza o Senhorio de Cristo e a Majestade de Deus sobre toda a criação, de modo que nenhum outro poder pode ser absolutizado, não se podendo falar em dualismo. Uma contribuição pentecostal à teologia política começa com a compreensão da vitória de Jesus sobre os poderes, inclusive demoníacos, razão pela qual o engajamento político dos cristãos deve ser não violento e não “demonizador”.

Em segundo lugar, *Jesus como santificador* aponta para restauração e santificação do povo de Deus e incluem não somente sua purificação, mas também sua consagração para testemunhar e contribuir com a redenção do mundo<sup>68</sup>, implicando assim consequências políticas. Contudo, tendo como exemplo a igreja primitiva, ao mesmo tempo em que preserva certa marginalidade e separação cristã em relação ao mundo, uma política de santidade inspira compromisso cultural de engajamento e transformação, discernido pelo Espírito e conduzido para a glória de Deus. Uma igreja santificada compreende, assim, segundo Yong, muitas línguas (glossolalia), não apenas como manifestação das línguas espirituais (1Co 13.1), “mas como um desafio contra-ideológico e contra-hegemônico do *status quo*”<sup>69</sup>. Além da erradicação dos efeitos do pecado no nível pessoal, a santidade conduz à busca da perfeição que acarreta efeitos sócio-políticos, impactando organizações e instituições locais.

O terceiro elemento – *Jesus como aquele que batiza no Espírito Santo* – permite articular, conforme Yong, uma política profética na sociedade civil. Classicamente, a teologia pentecostal compreende o batismo no Espírito Santo como um revestimento de poder divino, que capacita o cristão para o testemunho e evangelização do mundo. Para Yong, uma política profética reconhece, a exemplo dos primeiros cristãos, que a lealdade ao estado é secundária à lealdade a Deus

---

68 YONG, 2009, posição 2237.

69 YONG, 2009, posição 2337.

(Atos 4.18,19)<sup>70</sup>, e que por mais que o estado possa ameaçar e perseguir a comunidade de crentes, o mundo está debaixo da providência de Deus. Segundo, a política profética desafia o estado a fazer o que é suposto fazer: cumprir a lei e assegurar a justiça (Romanos 13.3-5); devendo, por isso, responsabilizar as autoridades quando não fazem o seu dever<sup>71</sup>. Terceiro, o empoderamento do Espírito capacita o crente para testemunhar explicitamente na praça pública, instigando também para uma vida de comunidade, mutualidade e generosidade. Tais fatores, iluminam a igreja para uma teologia da sociedade civil, visando participar ativamente das redes de instituições particulares que contribuem com o estado. A efusão do Espírito Santo capacita o crente à participação política de forma amorosa e ao mesmo tempo corajosa na praça pública, confrontando, quando for o caso, o próprio estado.

Em *Jesus como curador* Amos sugere que as curas corporais não são eventos tão somente milagrosos, mas soteriológicos, como sinal do Reino de Deus. Inspirada pelo Espírito, a igreja é, então, a manifestação da cura, reconciliação, paz e justiça<sup>72</sup>. No plano econômico, ao invés de ser dominada pela lógica do mercado de troca e suas transações de oferta e demanda, a igreja é guiada pneumatologicamente pela graça, perdão e solidariedade, servindo a Deus e não a Mamom. Em um exemplo contrastante quanto ao seu relacionamento com o mundo, a igreja desenvolve uma economia informal em meio ao mundo globalizado, focando em projetos e iniciativas locais, sem desprezar a economia formal. Isso conduz a uma política *shalomica* (hb. *Shalom* – paz), que se refere a integridade, segurança, amizade e bem-estar<sup>73</sup>. Conforme Yong:

---

70 YONG, 2009, posição 2680.

71 YONG, 2009, posição 2690.

72 YONG, 2009, posição 3363.

73 YONG, 2009, posição 3449.

“Tais pessoas são inspiradas por Deus a servir como uma alternativa de saúde, sem desconsiderar a medicina moderna, vai promulgar uma economia alternativa, mesmo sem sair do mercado, formarão uma forma alternativa de vida, sem uma mentalidade radical e separatista, e mobilizará ativismo cívico, sem necessariamente adotar uma postura política partidária em particular ou apoiar uma ideologia econômica formal”<sup>74</sup>.

Quanto ao último elemento, *Jesus como o rei que está voltando*, aponta para uma dimensão escatológica da teologia pentecostal. Enquanto Deus derrama o seu espírito no tempo presente, ainda trabalha ativamente na esperança do reino vindouro. Com efeito, a dimensão escatológica da teologia política de matriz pentecostal refere-se não meramente a crenças do porvir, mas orienta a prática cristã no presente. A esperança cristã engloba o dom do Espírito que nos atrai para a história de Jesus e evita uma mentalidade escapista, permitindo um desempenho em praça pública,<sup>75</sup> como um povo de oração, adoração, e louvor, testemunhando os poderes da Cruz, como antecipação da restauração futura.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

À luz de todo o exposto, além do quadro desafiador mencionado na introdução deste artigo, é preciso compreender que o movimento pentecostal tem diante de si também um importante contexto de oportunidade. Se por um lado o cenário traçado neste início de século XXI apresenta alguns riscos ao movimento pentecostal no seu envolvimento com a esfera pública, representa, por outro, uma porta

---

74 YONG, 2009, posição 3455.

75 YONG, 2009, posição 3947.

oportuna (2 Co 2.12) em que o pentecostalismo pode ingressar, firmando-se com uma teologia consistente e relevante, crescendo e se fortalecendo epistemologicamente em sintonia com a sua expansão demográfica.

Ao invés de encarar o cenário com temor, é preciso desenvolver uma perspectiva assertiva, para aproveitar o momento conturbado e carente de uma espiritualidade autêntica, característico da pós-modernidade, afinal, a teologia pentecostal, a par de suas convicções básicas, especialmente o batismo, a efusão do Espírito Santo e a atualidade dos dons espirituais para capacitar os cristãos, tem muito a contribuir com a teologia política e o engajamento dos cristãos com a esfera política.

Contudo, para que isso se materialize, é preciso uma tomada de consciência por parte dos pentecostais em geral e as lideranças em particular, para investir na incursão teológica de qualidade, tradução de obras, produção de literatura e investimento em uma educação abrangente. Para além das diretrizes propostas neste artigo e o esboço ofertado por Amos Yong, é necessário dar continuidade à articulação do pentecostalismo em termos de visão de mundo, além da clássica perspectiva pneumatológica.

## **BIBLIOGRAFIA**

- ARAÚJO, Isael de. *Dicionário do movimento Pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.
- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti; ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro (Orgs.). *O Censo e as religiões no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Reflexão, 2014.

- BORGES, Tiago Daher Padovezi. Representação partidária e a presença dos evangélicos na política brasileira. 2007. 151 f. Dissertação (Mestrado Ciência Política) da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Disponível em: <[http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8131/tde-06122007-112255/publico/TESE\\_TIAGO\\_D\\_P\\_BORGES.pdf](http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8131/tde-06122007-112255/publico/TESE_TIAGO_D_P_BORGES.pdf)>. Acesso em: 13 maio. 2015.
- BURITY, Joanildo A. *Religião, voto e instituições políticas*: notas sobre os evangélicos nas eleições de 2002. In: BURITY, J. A.; MACHADO, M. D. C. (Orgs.). *Os Votos de Deus*: evangélicos, política e eleições no Brasil. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Massangana, 2006.
- CABRAL, Manuel Villaverde. *O exercício da cidadania política em perspectiva histórica (Portugal e Brasil)*. Revista Brasileira de Ciências Sociais [online], vol. 18, n. 51, 2003.
- CARVALHO, César Moisés de. *Uma pedagogia para a educação cristã*. Rio de Janeiro: CPAD, 2015.
- CHRISTINA, Vital da Cunha. *Religião e Política*: uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e de LGBTs no Brasil. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2012.
- COLSON, Charles; PEARCEY, Nancy. *E agora, como viveremos?*. Rio de Janeiro: CPAD, 2000.
- CUNHA, Magali do Nascimento. *A explosão gospel*: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil. Rio de Janeiro: Mauad X: Instituto Mysterium, 2007.
- FRESTON, Paul. *Religião e política, sim; Igreja e Estado, não*: os evangélicos e a participação política. Viçosa, MG, 2006.
- GONZALES, Justo. *Uma breve história das doutrinas cristãs*. São Paulo, Hagnos, 2015.

- GRUDEM, Wayne. *Política segundo a Bíblia: princípios que todo cristão deve conhecer*. São Paulo: Vida Nova, 2014.
- HORTON, Stanley M. (Ed.). *Teologia Sistemática. Uma perspectiva Pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 1996.
- IBGE. *Tendências demográficas no período de 1950/2000*. Disponível em: <[http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/tendencias\\_demograficas/comentarios.pdf](http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/tendencias_demograficas/comentarios.pdf)>. Acesso em: 11 maio. 2015.
- KOYSIS, David T. *Visões e ilusões políticas: uma análise e cristã das ideologias contemporâneas*. São Paulo: Vida Nova, 2014.
- MACEDO, Edir; OLIVEIRA, Carlos. *Plano de poder: Deus, os cristãos e a política*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2008.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. *Política e religião: a participação dos evangélicos nas eleições*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.
- MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- MARIANO, Ricardo; PIERUCCI, Antônio Flávio. O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor. *Novos Estudos*. n. 34. Disponível em: <[http://www.novosestudios.org.br/v1/files/uploads/contents/68/20080625\\_o\\_envolvimento\\_dos\\_pentecostais.pdf](http://www.novosestudios.org.br/v1/files/uploads/contents/68/20080625_o_envolvimento_dos_pentecostais.pdf)>. Acesso em: 13 maio. 2015.
- MCGRATH, Alister. *Revolução protestante*. Brasília: Editora Palavra, 2012.
- NAÑES, Rick. *Pentecostal de coração e mente: um chamado ao dom divino do intelecto*. São Paulo, Vida. 2007.
- NIEBUHR, Richard H. *Cristo e cultura*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1967.

- POMMERENING, Claiton Ivan. Pentecostalismo líquido: fluidez teológica entre o pentecostalismo. Azusa: Revista de Estudos Pentecostais. P. 147. Disponível em: [http://www.ceeduc.edu.br/pdf/azusa/volume4/1\\_claiton\\_ivan\\_pommerening.pdf](http://www.ceeduc.edu.br/pdf/azusa/volume4/1_claiton_ivan_pommerening.pdf). Acesso em: 13 janeiro. 2016.
- OLSON, Roger. *História das controvérsias da teologia cristã*. São Paulo: Editora Vida, 2004.
- ORO, Ari Pedro. *A política da igreja universal e seus reflexos nos campos religioso e políticos brasileiro*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 18 n. 53, outubro/2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v18n53/18078.pdf>>. Acesso em: 13 maio. 2015.
- ORTIZ, Renato. *Anotações sobre religião e globalização*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 16, n. 47, p. 59-74, 2001.
- PALMER, Michael D. (Org.). *Panorama do Pensamento Cristão*. 1ª.ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2001.
- REBLIN, Iuri Andréas; SINNER, Rudolf von (Orgs.). *Religião e Sociedade: desafios contemporâneos*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012.
- ROMEIRO, Paulo. *Decepcionados com a graça: esperanças e frustrações no Brasil neopentecostal*. São Paulo: Mundo Cristão, 2005.
- SINNER, Rudolf von. *Confiança e convivência: reflexões éticas e ecumênicas*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.
- YONG, Amos. *In the Days of the Caesar: Pentecostalism and Political Theology (Sacra Doctrina: Christian Theology for a Postmodern Age)*. E-book. Grand Rapids, Michigan: The Cadbury lectures, 2009.