

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**VENHA A NÓS O VOSSO REINO:
rupturas e permanências nas relações entre escatologia e política no
pentecostalismo brasileiro**

Daniel Rocha

BELO HORIZONTE

2009

DANIEL ROCHA

VENHA A NÓS O VOSSO REINO:

**rupturas e permanências nas relações entre escatologia e política no
pentecostalismo brasileiro**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião

Orientador: Professor Mauro Passos

BELO HORIZONTE

2009

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

R672v Rocha, Daniel
Venha a nós o Vosso Reino: rupturas e permanências nas relações entre escatologia e política no pentecostalismo brasileiro / Daniel Rocha. Belo Horizonte, 2009.
146f.

Orientador: Mauro Passos
Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião.

1. Escatologia. 2. Pentecostalismo. 3. Religião e política. 4. Cristianismo - História. I. Passos, Mauro. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

CDU: 236

Daniel Rocha

Venha a nós o Vosso Reino:

**rupturas e permanências nas relações entre escatologia e política no pentecostalismo
brasileiro**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião

Prof. Dr. Mauro Passos (Orientador) – PUC Minas

Prof. Dr. Amauri Carlos Ferreira – PUC Minas

Prof. Dr. Zwinglio Mota Dias - UFJF

Belo Horizonte, 11 de dezembro de 2009.

*A Antônio das Graças Vieira Rocha e
Waldemar Leite da Silva, que agora dormem,
na esperança de novos céus e nova Terra.*

AGRADECIMENTOS

À Paola, minha companheira de todas as horas, pois sem a sua ajuda, companheirismo, amizade, incentivo e compreensão, este trabalho não existiria. Obrigado por me fazer uma pessoa melhor a cada dia.

Ao Prof. Mauro Passos por ter sido muito mais do que um orientador. Sua amizade, sabedoria, conselhos, dedicação e paciência tornaram possível a finalização desta dissertação.

A todos os professores, alunos e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Minas na pessoa do Prof. Flávio Senra. Mais que agradecer, gostaria de parabenizá-lo por toda sua dedicação, profissionalismo e sensibilidade.

Aos professores Amauri Carlos Ferreira e Zwinglio Mota Dias pelas observações e sugestões que contribuíram enormemente para o aperfeiçoamento deste trabalho.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento parcial desta pesquisa.

A toda minha família na pessoa da minha mãe. Sem seu incentivo, amor, paciência e exemplo cristão, eu não conseguiria ter chegado até aqui.

A todos os mestres e amigos que, com sua ajuda, sabedoria, conselhos, sugestões e conversas, me ajudaram a levar este projeto à frente. Entre eles: Rev. Gustavo Quintela, Rev. Beto (CACF), Prof. Ulisses Maia, Eduardo London, Prof. José Carlos Reis, Isaías Silvestre e meu tio João (que sempre incentivou minha vida acadêmica).

Aos amigos e companheiros do PHS pela paciência e incentivo.

A meus amigos e amigas. Obrigado pela compreensão neste período em que fiquei “sumido” para conseguir finalizar esta dissertação. *Keep on rockin’*.

Ao Espírito da Vida.

RESUMO

Esta dissertação realizou um estudo sobre as rupturas e permanências nas relações entre escatologia e política no pentecostalismo brasileiro e sobre como a análise das concepções escatológicas pentecostais pode ajudar a compreender as razões de sua participação na política eleitoral brasileira a partir de meados da década de 1980. Partindo da aparente contradição entre a confissão de uma crença escatológica pré-milenarista que, segundo estudos anteriores, seria responsável pelo sectarismo e apatia política do pentecostalismo brasileiro, e a sua entrada efetiva na política eleitoral, buscou-se analisar as concepções escatológicas e as expectativas milenaristas do pentecostalismo num diálogo com a história das crenças escatológicas. A pesquisa privilegiou o estudo do desenvolvimento histórico e das transformações teológicas do pentecostalismo brasileiro e de sua escatologia. Buscou-se relacionar as crenças sobre o fim dos tempos e as expectativas sobre o advento de um reino milenar com os contextos sociais, políticos e históricos onde tais crenças se manifestaram ao longo da história. Percebeu-se que, para melhor compreender as crenças escatológicas do pentecostalismo brasileiro, deve-se evitar o uso de conceitos teológicos fechados e procurar enxergá-las como um amálgama, um ajuntamento de elementos distintos que acabam por formar um todo. O simples enquadramento do pentecostalismo na categoria escatológica pré-milenarista, com suas conseqüentes implicações sociopolíticas, tornou-se problemático para a compreensão deste fenômeno. A atual configuração das crenças escatológicas do pentecostalismo brasileiro só pode ser compreendida à luz do seu desenvolvimento histórico e do seu contexto social, político e teológico. Neste sentido, devem ser levados em conta nessa análise: as transformações na religiosidade brasileira contemporânea, as influências do pensamento neofundamentalista norte-americano no pentecostalismo brasileiro e as relações entre a escatologia e as expectativas de poder político.

Palavras-chave: Escatologia. Pentecostalismo. Religião e política. História do Cristianismo.

ABSTRACT

This dissertation made a study about the ruptures and permanences in the relations between eschatology and politics in brazilian pentecostalism and about how the analysis of the pentecostal's eschatological conceptions can help the understanding reasons of their participation on the brazilian electoral policy started in the middle of 1980 decade. Starting from an apparently contradiction between the confession of a premillennial eschatologic belief that, according to previous studies, will be the responsible for the brazilian pentecostalism's sectarianism and political apathy, and its effective entrance on the electoral policy, searched to analyse the pentecostalism's eschatological conceptions and millennialists expectations in a dialogue with the eschatological beliefs' history. The research privileged the study of the brazilian pentecostalism and its eschatology's historic development and theological transformations. Searched to relate the beliefs about the end of times and the expectations about the millennial kingdom advent with the social, political and historic contexts where these beliefs has manifested on the course of history. Perceived that, to best understanding of brazilian pentecostalism's eschatological beliefs, the use of closed theological concepts must be avoided and they need to be seen as a amalgam, a joining of distinct elements that ends on building the whole idea. The simple squarement of the pentecostalism at the premillennialist eschatological category, with its consequent socialpolitical implications, became problematic the understanding this phenomenon. Nowadays the configuration of brazilian pentecostalism eschatological beliefs only can be understood by the light of its historical development and its social, political and theological context. In this sense, the contemporary brazilian religiosity transformations, the north-american neofundamentalist thought influence at the brazilian pentecostalism and the relations between eschatology and political power expectations should be take in account on this analysis.

Key words: Eschatology. Pentecostalism. Religion and politics. History of Christianity.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
1.1 Tema da pesquisa	11
1.2 Problema e hipótese.....	13
1.3 Questões teóricas e metodológicas	14
1.4 Plano geral do texto	18
2 O DISCURSO POLÍTICO DA ESCATOLOGIA E O DISCURSO ESCATOLÓGICO DA POLÍTICA	20
2.1 Uma história das últimas coisas	22
2.1.1 <i>Cristianismo, tempo e história</i>	23
2.1.2 <i>Escatologia</i>	25
2.1.3 <i>O reino milenar</i>	27
2.2 O milênio aguardado e o milênio cumprido.....	31
2.3 Tensões contínuas na história da escatologia cristã	36
2.3.1 <i>Entre a ideologia e a utopia</i>	36
2.3.2 <i>Entre a ênfase individual e o alcance coletivo</i>	39
2.4 O reino milenar no Novo Mundo e os diferentes milenarismos	44
2.4.1 <i>A esperança dos Pais Peregrinos</i>	44
2.4.2 <i>O pré-milenarismo e o pós-milenarismo</i>	45
2.4.3 <i>Evolução das relações entre escatologia e política nos EUA até o século XIX</i>	48
2.5 Os últimos dias ressignificando os atuais	50
2.5.1 <i>Os apocalipses contemporâneos</i>	51
2.5.2 <i>O legado escatológico</i>	54
3 O PENTECOSTALISMO À BRASILEIRA: ORIGENS, TRANSFORMAÇÕES, ESCATOLOGIA E POLÍTICA	57
3.1 <i>The American Way: fundamentalismo e relações entre política e religião na história norte-americana</i>	58
3.1.1 <i>Religiosidade norte-americana na virada do século: abalos no sonho da nation under God e o surgimento do fundamentalismo</i>	60

3.1.2 <i>Religião e política na história recente dos EUA e o surgimento do neofundamentalismo</i>	63
3.1.3 <i>Esperanças milenaristas em meio a aflições apocalípticas</i>	65
3.1.4 <i>A herança fundamentalista norte-americana do pentecostalismo brasileiro</i>	67
3.2 Esperando pelo arrebatamento: uma revisão bibliográfica sobre a escatologia pré-milenarista pentecostal e suas conseqüências na participação social e política dos fiéis	71
3.2.1 <i>O dispensacionalismo como “filosofia da história”</i>	73
3.2.2 <i>A separação do mundo e a apatia sociopolítica</i>	75
3.3 Dando a Deus o que é de César: a entrada dos pentecostais na política eleitoral brasileira	77
3.3.1 <i>Antecedentes históricos e cultura autoritária</i>	78
3.3.2 <i>Os “constituintes de Cristo”: a entrada na disputa eleitoral e o “jeito pentecostal” de fazer política</i>	80
3.3.3 <i>Deus e o Diabo na terra da política: ocupando os espaços</i>	84
3.3.4 <i>“Fazendo escola”</i>	86
4 POLÍTICA NOS TEMPOS DO FIM: AS CONCEPÇÕES ESCATOLÓGICAS DO PENTECOSTALISMO BRASILEIRO EM DIÁLOGO COM A HISTÓRIA DA ESCATOLOGIA	88
4.1 Uma breve reflexão sobre a configuração atual do pentecostalismo brasileiro	90
4.1.1 <i>A herança do protestantismo fundamentalista e o impacto “neopentecostal”</i>	91
4.1.2 <i>A contribuição de Paulo Siepierski para a análise do pentecostalismo brasileiro</i> ..	93
4.1.3 <i>Repensando o pós-pentecostalismo na religiosidade brasileira contemporânea</i>	95
4.1.4 <i>Possibilidades de uma releitura do conceito de pós-pentecostalismo</i>	99
4.2 À espera do milênio: expectativas intra-históricas e pós-históricas	102
4.2.1 <i>O discurso da crise e o projeto político</i>	103
4.2.2 <i>A volta do discurso pós-milenarista</i>	104
4.2.3 <i>A persistência do pré-milenarismo dispensacionalista</i>	107

4.3	Ganhando o Brasil para Jesus	109
4.3.1	<i>Poder, reconhecimento e a “moralização da política”</i>	110
4.3.2	<i>“Feliz a nação cujo Deus é o Senhor”</i>	113
4.4	Tensões contínuas na história da escatologia pentecostal	115
4.4.1	<i>Os pentecostais entre o milênio aguardado e o milênio cumprido</i>	115
4.4.2	<i>Os pentecostais entre a ideologia e a utopia</i>	120
4.4.3	<i>Os pentecostais entre a ênfase individual e o aspecto coletivo</i>	121
4.5	O amálgama escatológico do pentecostalismo brasileiro contemporâneo	123
4.5.1	<i>Pré-milenarismos e pós-milenarismos em tempos de pós-pentecostalismo: a questão teológica</i>	123
4.5.2	<i>A atratividade do pré-milenarismo hollywoodiano e do fundamentalismo</i>	126
4.5.3	<i>Quão longe e quão perto do reino: a questão do poder político</i>	129
5	CONCLUSÃO	132
6	REFERÊNCIAS	138

1. INTRODUÇÃO

Quando se é historiador, que fazer senão desafiar o acaso, propor razões, quer dizer, compreender? Mas compreender não é fugir para a ideologia, nem dar um pseudônimo ao que permanece oculto. É encontrar na própria informação histórica o que a tornará pensável. (Michel De Certeau)

No sentido de esclarecer sobre a forma, o conteúdo e a abordagem teórica desta dissertação, optou-se por uma introdução constituída dos seguintes pontos: o tema da pesquisa; problema e hipótese; questões teóricas e metodológicas; e o plano geral da dissertação.

1.1 Tema da pesquisa

Sobre o crescimento do pentecostalismo na sociedade brasileira e a reconfiguração do campo religioso nacional devido a tal avanço, muito se escreveu nos últimos quinze ou vinte anos. Sobre a participação dos evangélicos, majoritariamente pentecostais, na história política recente do país, inclusive com uma possibilidade real da eleição de um presidente da República identificado com tal segmento religioso em 2002¹, também há muitos textos, artigos e reportagens a respeito. De igual maneira, os movimentos milenaristas ao longo da história e as expectativas apocalípticas que vêm assombrando o mundo desde a possibilidade da destruição total, viabilizada e comprovada após os ataques a Hiroshima e Nagasaki, foram alvos de várias e importantes pesquisas. Todos estes temas², entrelaçados, compõem o conteúdo da pesquisa desta dissertação, porém, nenhum deles pode ser considerado o “fio condutor” do texto.

A idéia de um “sentido para a história” (com suas conseqüentes implicações na vida social e política) parece ter caducado como temática no pensamento historiográfico contemporâneo. Porém, é exatamente sobre tal idéia que está alicerçada esta pesquisa. É

¹ No caso, o ex-governador do estado do Rio de Janeiro, Anthony Garotinho, candidato a presidente pelo Partido Socialista Brasileiro em 2002.

² Ao longo do trabalho citar-se-ão as obras de referência utilizada para a análise de tais temas.

importante esclarecer que o leitor não encontrará aqui nenhuma profecia sobre o fim da história nem um projeto filosófico sobre o espírito condutor das ações e acontecimentos terrenos, seja qual for o nome que tal espírito possa receber. As razões sobre o sentido da história humana e a expectativa do seu fim, aqui pesquisadas, são razões de ordem religiosa. Nesse sentido, o destino final da história do ser humano não está nas mãos de uma classe revolucionária nem de um sistema político-econômico, mas sim nas de um Deus onipotente que levará o barco da história ao seu destino último.

Uma das questões que motivaram a elaboração do projeto que culminou nesta dissertação foi o fato de que uma das características que se atribuía aos pentecostais brasileiros até o último quartel do século XX, bem como aos evangélicos em geral, era a passividade e a postura sectária em relação à política e à sociedade como um todo. Os estudos a respeito do protestantismo e do pentecostalismo brasileiro vinculam, em sua esmagadora maioria, a perspectiva escatológica pré-milenarista à visão que os fiéis têm do mundo e seus conseqüentes posicionamentos frente às conjunturas sociais e políticas que os cercam. O pré-milenarismo advoga uma intervenção sobrenatural divina na história e a instalação de um período de paz e prosperidade sob o governo do próprio Cristo.

No pentecostalismo, desde sua origem, a expectativa de tal advento é iminente: “A escatologia pentecostal é acentuadamente pré-milenarista, centralizada na expectativa do iminente retorno de Cristo para a inauguração de seu reino milenar.” (SIEPIERSKI, 2004, p. 73). A esperança quanto a um “futuro melhor” estaria relegada ao pós-história. “O milênio é para os seus adeptos, o tempo de refrigério que há de vir na restauração de todas as coisas, após a progressiva deterioração do mundo por causa da maldade humana causada pelo pecado.” (MENDONÇA, 2004, p. 70). Portanto, não haveria motivos para nenhum otimismo quanto ao futuro da humanidade e quanto à possibilidade da construção de um mundo melhor através da ação humana. Ao crente só cabe aguardar, em pureza moral e espiritual, o retorno do seu Senhor e comunicar a mensagem do evangelho na tentativa de “ganhar mais almas para Jesus”.

O pré-milenarismo é responsável pela separação do mundo característica do pentecostalismo. Essa separação revela-se, por exemplo, no desprezo ao prazer, no isolamento cultural, na passividade sociopolítica e no pessimismo em relação a qualquer esforço para transformação da sociedade. (SIEPIERSKI, 2004, p.81).

A crença e confissão teológica em uma escatologia de cunho pré-milenarista ainda são majoritárias entre os pentecostais. Como, então, compreender as convicções escatológicas dos pentecostais diante do fim de sua apatia política e a partir de sua entrada efetiva na política eleitoral brasileira? Feitas essas observações, pode-se definir, de maneira geral, o tema desta

dissertação como: *As rupturas e permanências nas relações entre escatologia e política no pentecostalismo brasileiro e como a análise das concepções escatológicas pentecostais pode ajudar a compreender as aparentes contradições de sua participação na política eleitoral no Brasil a partir de meados da década de 1980.*

Embora as raízes das discussões sobre as concepções escatológicas e as relações que tais crenças estabeleceram, ao longo da história, com as questões sociopolíticas, sejam buscadas em períodos históricos, realidades políticas, sociais, geográficas e econômicas diversas, este trabalho tem um corte histórico temporal definido: estudar-se-ão as relações entre escatologia e política no pentecostalismo a partir da metade da década de 1980, momento em que os pentecostais se mobilizaram no sentido de eleger candidatos que os representassem no poder legislativo. Como limite final do período estudado colocou-se a eleição presidencial de 2002, quando os votos dos pentecostais tiveram grande peso na expressiva votação de Anthony Garotinho, candidato derrotado a presidente da República pelo Partido Socialista Brasileiro. Devido às características próprias do trabalho historiográfico e à intenção declarada de se buscar analisar rupturas e continuidades nas crenças escatológicas pentecostais, o trabalho não ficará restrito ao recorte histórico proposto. “Todo problema em equacionamento (...) não cessa de se complicar, de se ampliar em superfície e em espessura (...). Nenhum problema, jamais, se deixa encerrar num só quadro.” (BRAUDEL, 1992, p. 29-30). Razões e conseqüências das transformações e permanências serão buscadas tanto no passado quanto no futuro de tal recorte.

1.2 Problema e hipótese

O problema que norteou o direcionamento do trabalho foi, basicamente, o seguinte: Partindo da já consagrada idéia de que a escatologia de cunho pré-milenarista é uma das razões do sectarismo e da apatia política que marcaram o comportamento dos pentecostais até meados da década de 1980, a entrada de pastores e leigos ligados a esse segmento na política eleitoral seria o indício de uma nova perspectiva escatológica que legitimaria essa nova postura? Estaria ocorrendo a passagem de uma perspectiva pré-milenarista para uma pós-milenarista? Afinal, é possível definir qual é a crença dos pentecostais relativa às “coisas do fim”?

A hipótese inicial para o problema levantado foi a seguinte: A partir da entrada dos pentecostais na política eleitoral, a utilização dos conceitos de pré-milenarismo e pós-milenarismo se tornam problemáticos e tendem a obscurecer mais do que desvelar o fenômeno pentecostal. As concepções escatológicas no pentecostalismo brasileiro são marcadas por continuidades e rupturas: ao mesmo tempo em que confessam o pré-milenarismo, alguns posicionamentos remetem a uma esperança pós-milenarista e, ainda, outras expectativas, influenciadas pelas crenças propagadas pelo pós-pentecostalismo, indicariam para uma escatologia presente da Batalha Espiritual. Na perspectiva da longa duração, pode-se perceber a presença de elementos heterogêneos na formação de um amálgama de concepções escatológicas.

1.3 Questões teóricas e metodológicas

As questões religiosas merecem, sem sombra de dúvida, um espaço maior na historiografia contemporânea. Não apenas pela sua relevância no passado pré-Revolução Francesa, mas, também, na contemporaneidade, onde “se pode chegar à conclusão de que a religião retornou à história. Não conseguimos mais entender a situação do mundo atual se não estivermos dispostos a reconhecer que a religião também é um fator do processo histórico.” (DREHER, 2006, p. 88). Em um pequeno texto de 1957, intitulado “Será possível a exegese livre de premissas?”, o teólogo alemão Rudolf Bultmann tece algumas interessantes observações a respeito do trabalho do historiador que se “aventura” pelo caminho da pesquisa sobre as crenças religiosas:

A ciência histórica não pode constatar uma atuação de Deus, mas apenas constata a fé em Deus e na sua ação. Entretanto, na qualidade de ciência histórica, ela não pode afirmar que tal fé seria uma ilusão e que não haveria atuação de Deus na história. Mas ela própria, na qualidade de ciência, não pode constatá-lo nem contar com essa possibilidade; ela somente pode deixar por conta de cada um se ele quer enxergar a atuação de Deus num evento histórico que ela própria entende a partir de suas causas intra-históricas. (BULTMANN, 2001, p. 366).

Contudo, é importante buscar compreender que a fé na ação divina tem suas razões e conseqüências na perspectiva intra-histórica. Uma história que só trabalha com a possibilidade de, por exemplo, motivações de ordem econômica para compreender a atuação dos atores históricos, é extremamente questionável, pois “o quadro histórico fica falsificado (...) quando determinado enfoque é declarado como único possível, quando por exemplo toda

história é reduzida à história econômica. Ora, os fenômenos históricos são multifacetados.” (BULTMANN, 2001, p. 367). Por conseguinte, são questionáveis quaisquer abordagens que não levem em conta as inúmeras facetas dos fenômenos históricos:

A compreensão da história como contextura de efeitos pressupõe a compreensão das forças atuantes que concatenam os fenômenos individuais. Essas forças são as necessidades econômicas, os problemas sociais, a ambição de poder na política, paixões, idéias e ideais humanos. Os historiadores diferem no peso que dão a esses fatores, e apesar de todo o empenho em chegar a uma visão uniforme, no caso de cada historiador individual sempre preponderará determinado enfoque, determinada perspectiva. (BULTMANN, 2001, p. 366).

Inspirando-se nas observações de Bultmann, dois direcionamentos foram dados à pesquisa: a) Devido ao fato de ser um trabalho de historiador, e não de teólogo ou sacerdote, não se especulará aqui sobre a ação divina na história, mas sim sobre a fé nessa ação de Deus e as conseqüências de tal fé para a vida “intra-terrena” dos crentes; e b) Embora se vá privilegiar a análise da fé como motivadora da ação humana, os fatores econômicos, sociais e, especialmente, políticos serão levados em conta nas análises a serem feitas. Neste sentido, a interdisciplinaridade característica das Ciências da Religião facilita o trânsito entre as diversas possibilidades de análise das ciências sociais aplicadas ao fenômeno religioso. Tal interdisciplinaridade também vem marcando a historiografia contemporânea, pois, desde o surgimento da chamada escola dos *Annales*, “o historiador invadiu campos antes desconhecidos como a sociologia, economia e antropologia, buscando em outras ciências os instrumentos para melhor abordar e construir seus objetos.” (WATANABE, 2006, p. 13).

É interessante observar que o estudo do pentecostalismo brasileiro tem sido marcado, em sua história recente, por interpretações majoritariamente sociológicas³. Este trabalho, apesar da abertura para o diálogo interdisciplinar, privilegiará uma outra forma de abordagem, seguindo uma linha “sugerida” por Paulo Siepierski. Em “Pós-pentecostalismo e política no Brasil” (1997), Siepierski, sem desmerecer os trabalhos de sociólogos e cientistas políticos na esfera da religião, fala da necessidade de análises que privilegiem os aspectos do desenvolvimento histórico⁴ e das transformações teológicas para que se tenha uma melhor compreensão do pentecostalismo brasileiro:

³ “É fato por demais conhecido que a academia brasileira, no que tange aos estudos de religião, tem utilizado preferencialmente a sociologia.” (CALDAS FILHO, 2006, p. 18). Segundo Watanabe (2006, p.16): “Na academia, as análises históricas do protestantismo foram feitas em sua maioria por sociólogos (geralmente ex-pastores)”.

⁴ Freston (1994b, p. 68) observa, com muita propriedade, que para os sociólogos: “quase toda a evolução histórica lhes escapa. Essa negligência acadêmica da dimensão histórica talvez esconda um desprezo inconsciente. O protestantismo é geralmente dividido em históricos e pentecostais; já que os pentecostais não são históricos, não possuem história! Em conseqüência, a sociologia desse vasto fenômeno é prejudicada. O

A ausência de análises que percebam o pentecostalismo como uma estrutura de longa duração, análises históricas, em outras palavras, tem prejudicado substancialmente o conhecimento do pentecostalismo. Da mesma forma, as alterações teológicas substanciais ocorridas no pentecostalismo, provocando o surgimento do pós-pentecostalismo, especialmente em sua escatologia, com as conseqüentes implicações éticas, exigem a contribuição de análises teológicas. (SIEPIERSKI, 1997, p. 56).

Durante todo o trabalho buscar-se-á compreender as crenças escatológicas do pentecostalismo brasileiro dentro de uma perspectiva histórica de longa duração⁵ e não como uma crença periférica de um fenômeno isolado do campo religioso brasileiro. Tal análise iniciar-se-á com as crenças escatológicas do cristianismo primitivo, chegando até às novas formas assumidas pelo pentecostalismo a partir do final do século XX, passando pelos desenvolvimentos de tais crenças ocorridos nos Estados Unidos, pois, segundo Campos (2005, p. 101), “não podemos fazer uma análise mais aprofundada das origens, características e transformações do nosso pentecostalismo sem realizar um estudo preliminar do campo religioso norte-americano”.

O estudo das crenças escatológicas⁶ parece mostrar um interessante e ainda pouco explorado terreno para a historiografia, principalmente no que se refere à possibilidade de analisar a forma como o fiel enxerga o sentido da história através da crença em uma determinada concepção escatológica. Tais possibilidades já foram proclamadas por Jaques Le Goff: “O conceito de escatologia e os fenômenos escatológicos convidam o historiador a alargar as investigações a novas problemáticas e a estudar esta porção ainda virgem em grande parte (...) do domínio das mentalidades.” (LE GOFF, 1984, p. 452). No mesmo texto o historiador francês reforça tal posição: “A escatologia pode tornar-se um dos temas mais interessantes de história geral, para os historiadores contemporâneos e futuros, graças a um novo olhar sobre a escatologia na história, a espera e a sua variante religiosa, a esperança.” (LE GOFF, 1984, p. 453). O estudo das esperanças escatológicas pode revelar muito mais do que problemáticas de cunho religioso. De acordo com Santos (2006, p. 217):

Situamo-nos no campo das representações e das crenças enquanto instrumentos reveladores de visões e de interpretações do mundo. Elas incidiram sobre as práticas e os posicionamentos na esfera das relações sociais e políticas. Estudar a crença é um caminho para desvendar as maneiras como indivíduos e instituições elaboraram

pentecostalismo é aprisionado numa jaula atemporal, e não se percebe quando a jaula está ficando pequena demais para o tigre”.

⁵ Para uma análise do trabalho historiográfico na perspectiva da longa duração: BRAUDEL, Fernand. A longa duração. In: **História e ciências sociais**. 2ª ed. Lisboa: Presença, 1976. p. 7-70.

⁶ Sobre o conceito de escatologia tratar-se-á no próximo capítulo com maior profundidade. Inicialmente, fica como nota a explicação de Bultmann (1999, p. 55): “No linguajar da teologia tradicional, a escatologia é a doutrina das últimas coisas, e ‘último’ significa aqui o último no decurso do tempo, quer dizer, o fim do mundo, que é tão iminente como o é o futuro em relação ao nosso presente”.

suas ações numa dada conjuntura e como esta crença conseguiu reproduzir-se no tempo e no espaço.

Reforça-se aqui a perspectiva de que o estudo das crenças religiosas se apresenta como um riquíssimo campo para a pesquisa historiográfica e das ciências em geral. Até mesmo historiadores de origem marxista, como Christopher Hill, por exemplo, admitem a riqueza de tais crenças para o conhecimento da história: “Se desconsiderarmos tais idéias, simplesmente porque a nós elas parecem irracionais, poderemos estar-nos privando de algumas chaves valiosas para a compreensão da sociedade.” (HILL, 1987, p. 34-35). Ao mesmo tempo em que influenciam as visões de mundo e o imaginário político, as crenças escatológicas são influenciadas pelos contextos nos quais são professadas. Nesta dissertação, os conceitos de ideologia e utopia de Karl Mannheim (1976), mais especificamente suas observações sobre os potenciais utópicos e ideológicos do milenarismo, fornecerão importantes subsídios para a análise das relações entre crenças escatológicas e as conjunturas sociopolíticas nas quais se inserem.

Algumas ressalvas precisam ser feitas ao trabalho sobre assuntos que poderiam ser abordados com maior profundidade, mas que, devido às limitações desta dissertação, ficaram em um segundo plano ou foram relegados a breves notas de rodapé. Uma é a falta de um estudo comparativo entre a mentalidade milenarista pentecostal e os movimentos messiânicos e milenaristas brasileiros. Tal comparação poderia vir a revelar algumas relações mais umbilicais entre o pentecostalismo e a tradição milenarista luso-brasileira. A outra ressalva é a falta de um trabalho de campo, utilizando-se as técnicas da história oral, para buscar em depoimentos de lideranças religiosas, políticos e fiéis maiores subsídios para a análise das crenças escatológicas dos pentecostais. Também devido aos limites desta dissertação e ao lugar periférico que a análise de tais depoimentos receberiam no todo do texto, este trabalho ficou para outro momento. Uma pesquisa futura que venha a trabalhar com uma amostra considerável de pentecostais e que busque abranger várias faixas etárias, de renda e de posições dentro da estrutura eclesial⁷ (pastores, diáconos, fiéis, etc.) pode vir a enriquecer os estudos sobre o tema.

⁷ A importância de se buscar os subsídios para a pesquisa sobre a religião na vivência dos fiéis já foi ressaltada por vários autores como Santos (2006, p. 221) que diz que: “É possível tratar das expressões de fé protestante no Brasil a partir da noção de representação e como elas lidaram com a cultura nas suas estratégias mais sutis e profundas. (...) Nesse nível, o discurso oficial do proselitismo e dos manuais teológicos perde sua hegemonia em dizer qual e como foi a experiência religiosa protestante no Brasil. Abordar unilateralmente o discurso das instituições e de seus sacerdotes oficiais seria ignorar os processos mais complexos que se dão no nível do cotidiano e das práticas”; e Mendonça (1984, p.233) ao afirmar que: “parece ser verdade que o que identifica uma religião não é o sistema ideológico de uma instituição vinculada a contextos histórico-sociais já fora do alcance dos adeptos, mas a vivência da crença no cotidiano”

1.4 Plano geral do texto

Buscando apontar para uma forma alternativa de se analisar as relações entre crenças escatológicas e participação política, o texto se inicia com o capítulo denominado “*O discurso político da escatologia e o discurso escatológico da política*”. Neste capítulo, trabalhar-se-á com o desenvolvimento da escatologia na história do cristianismo e suas relações com o poder político através de contínuas tensões entre as ênfases do discurso escatológico no decorrer da história (entre o milênio aguardado e o milênio cumprido, entre a utopia e a ideologia e entre as ênfases nos aspectos individuais e coletivos). Além disso, serão analisados os conceitos de escatologia e milenarismo e investigadas as discussões contemporâneas sobre as concepções escatológicas e os “temores apocalípticos”. No capítulo “*O pentecostalismo à brasileira: origens, transformações, escatologia e política*” se tentará delimitar e analisar o campo pentecostal brasileiro baseando-se em seu desenvolvimento histórico, seus aspectos teológicos e sua relação com a sociedade e a política brasileira. Buscar-se-á analisar os elementos históricos e teológicos que “legitimaram” a entrada dos pentecostais na política eleitoral brasileira. Por fim, em “*Política nos tempos do fim: as concepções escatológicas do pentecostalismo brasileiro em diálogo com a história da escatologia*”, se procurará compreender as crenças escatológicas pentecostais à luz da história da escatologia cristã (trabalhada no primeiro capítulo), da sua inserção na política eleitoral e de seus pressupostos teológicos no sentido de captar as rupturas e as continuidades que formam tais concepções. Também buscar-se-á demonstrar que o pré-milenarismo, com suas presumidas conseqüências na vida sociopolítica, já não é capaz de sintetizar e explicar as relações entre escatologia e política no pentecostalismo brasileiro.

Portanto, optou-se por uma estrutura simples para esta dissertação, dividida em três partes, onde, inicialmente, esclarecem-se os principais conceitos e caminhos teóricos escolhidos para a pesquisa. A segunda parte é dedicada ao objeto da pesquisa com todas as suas nuances, desenvolvimentos históricos e discussões acadêmicas a ele relacionadas. Por fim, na terceira parte, há o encontro da primeira com a segunda: da abordagem escolhida com o objeto pesquisado. O objetivo final é dar uma pequena contribuição para o conhecimento sobre as relações entre religião e política e entre fé e história. Tal objetivo tem na seguinte afirmação de Bultmann, simultaneamente, sua motivação e a razão de sua limitação e finitude:

Conhecimentos de natureza histórica podem ser passados adiante, mas não como definitivos, e sim como conhecimentos que ajudam a esclarecer e ampliar a compreensão prévia da geração seguinte. Mas eles igualmente estão sujeitos à crítica da geração seguinte. (BULTMANN, 2001, p. 369).

Portanto, plenamente consciente de que “o conhecimento histórico nunca é definitivo e concluído” (BULTMANN, 2001, p. 368), espera-se, seguindo o caminho apontado por Le Goff, ter-se dado mais um passo na análise do riquíssimo objeto de pesquisa que são as concepções escatológicas e suas relações com a política e a sociedade.

2. O DISCURSO POLÍTICO DA ESCATOLOGIA E O DISCURSO ESCATOLÓGICO DA POLÍTICA

Como qualquer outro saber, a escatologia é guiada por interesses e guia de interesses. (Jürgen Moltmann)

Antes de se analisar as concepções escatológicas do pentecostalismo brasileiro contemporâneo e as possíveis conexões entre tais crenças e a participação mais efetiva na política eleitoral de tal segmento do campo religioso brasileiro, faz-se necessário um breve esclarecimento sobre o conteúdo da escatologia cristã e sua evolução histórica. Um estudo detalhado da escatologia e de suas transformações ao longo da história é uma tarefa por demais extensa e, por que não dizer, desnecessária para os modestos limites desta dissertação⁸. Optou-se por uma forma de análise mais limitada, mas que, crê-se, dará os subsídios necessários para se compreender as relações entre as crenças escatológicas, o imaginário político e as práticas políticas no ocidente cristão. Ao término deste capítulo, espera-se ter esclarecido os conceitos com os quais se trabalhará ao longo da dissertação e preparado o caminho para se compreender as crenças escatológicas do pentecostalismo brasileiro dentro de uma perspectiva histórica de longa duração.

Alguns limites e esclarecimentos devem ser feitos. Primeiro, trabalhar-se-á, ao longo de todo o texto com a escatologia cristã. Embora possa parecer desnecessária tal observação, ela é importante, pois, apesar do surgimento e consolidação do termo na tradição judaico-cristã, ele acabou sendo “alargado, pelos historiadores das religiões, às crenças sobre o fim do mundo existentes noutras religiões e pelos etnólogos, às crenças das sociedades ditas primitivas relativas a esse domínio.” (LE GOFF, 1984, p. 425). Em segundo lugar, é importante esclarecer que se buscará compreender as diferentes interpretações da escatologia como construções históricas que não podem ser entendidas isoladas de seu contexto político,

⁸ Para uma análise mais aprofundada da escatologia e de sua evolução na história do ocidente cristão recomendam-se as seguintes leituras: MOLTSMANN, Jürgen. **A vinda de Deus: escatologia cristã**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003; MOLTSMANN, Jürgen. **Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as conseqüências de uma escatologia cristã**. 3ª ed. São Paulo: Teológica: Loyola, 2005; DALEY, Brian E. **Origens da escatologia cristã: a esperança da igreja primitiva**. São Paulo: Paulus, 1994; DELUMEAU, Jean. **Mil anos de felicidade: uma história do paraíso**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997; SCHWARZ, Hans. **Escatologia Cristã**. In: BRAATEN, Carl E., JENSON, Robert W. **Dogmática cristã**. São Leopoldo: Sinodal, 1995.

social e econômico. É necessário que as diferentes concepções das “últimas coisas” sejam entendidas como elaborações humanas, frutos do encontro dos mitos escatológicos com as esperanças e aspirações das pessoas e grupos sociais ao longo da história.

A primeira seção deste capítulo, “Uma história das últimas coisas”, tem o objetivo de esclarecer dois conceitos-chave para toda a análise posterior: escatologia e milenarismo. Buscar-se-á analisar a influência das expectativas escatológicas para a experiência histórica e como as questões relativas à fé podem assumir grande importância nos estudos sobre as esperanças humanas quanto ao futuro, pois “a fé é um ato originário que abre a razão para além de si, apontando-lhe possibilidades, outros horizontes como também limites e dando-lhe um sentido último.” (PASSOS, 2008). Além disso, será salientada a importância da questão do “sentido da história” para a fé cristã e de como as crenças em relação aos tempos finais acabaram por estabelecer relações estreitas com as questões políticas.

A segunda seção, “O milênio aguardado e o milênio cumprido”, tratará de como a expectativa sobre o reino milenar de Cristo foi interpretada de maneiras diferenciadas desde o surgimento do cristianismo e como as condições sociopolíticas foram determinantes para a definição de sobre “onde” está o reino: aqui ou adiante. É interessante observar que:

Nossa conceptualização do fim último exercerá uma influência imensa sobre nossa atitude para com a vida presente. A confiança na graça final de Deus levará a uma atitude mais desligada em relação à vida aqui, enquanto que uma ênfase na autoconfiança humana para alcançar o alvo final engendrará uma atitude de ânsia pelo presente. A escatologia influencia a conduta de nossa vida presente, contempla o resultado além desta vida e investiga o caminho que conduz a esse resultado. (SCHWARZ, 1995, p. 483-484).

A terceira seção, denominada “Tensões contínuas na história da escatologia”, em expressão “tomada por empréstimo” de Hans Schwarz (1995), continuará com duas diferentes abordagens sobre a escatologia ao longo da história. A primeira, ancorada no trabalho de Karl Mannheim, será sobre a tensão entre o papel ideológico ou utópico da escatologia. A segunda será sobre as diferenças entre as escatologias que enfatizam a salvação individual e aquelas focadas na dimensão coletiva da esperança escatológica.

A quarta seção, “O reino milenar no Novo Mundo”, abordará a importância das crenças escatológicas na formação dos Estados Unidos e buscará demonstrar como tais crenças não foram periféricas na história daquele país. Esta análise será importante para uma melhor compreensão, nos capítulos posteriores, das concepções teológicas do fundamentalismo religioso protestante, sua atuação na esfera pública política e sua influência no pentecostalismo brasileiro. Nessa seção também se buscará estabelecer a diferenciação entre os conceitos de pré-milenarismo e pós-milenarismo.

Por fim, “Os últimos dias ressignificando os atuais” abordará, de maneira breve, a relevância das discussões sobre os últimos dias na história contemporânea e quais “roupagens” as expectativas do fim assumiram na história recente. Se o objetivo é analisar as continuidades e permanências da fé escatológica no pentecostalismo brasileiro e suas relações com a política, torna-se imprescindível compreender o contexto das discussões escatológicas do século XX, especialmente em sua segunda metade.

“Diz-se que ‘grandes acontecimentos projetam as suas sombras para trás’. Que sombras projeta o fim da história?” (MOLTMANN, 2003, p. 154). A indagação de Moltmann continua importante para se analisar a relevância das crenças escatológicas tanto no passado quanto na contemporaneidade.

2.1. Uma história das últimas coisas

A historiografia brasileira aparenta ainda não ter atentado, como deveria, para as enormes possibilidades de pesquisa que o fenômeno religioso oferece. E o mais curioso de se observar é que a chamada Nova História Cultural francesa, colocada como grande referencial teórico nos principais centros de formação de historiadores do país, teve, desde seu início, a religião como um dos seus principais focos de pesquisa. A expectativa é de que nos próximos anos os historiadores brasileiros, após o esgotamento das abordagens de certos temas e períodos históricos, voltem-se para o estudo do imaginário religioso brasileiro, dos diferentes grupos religiosos que aqui chegaram, das interações entre religião e política no Brasil republicano, além de outros temas ainda pouco explorados. As discussões acerca das concepções escatológicas, das crenças milenaristas e, por que não dizer, das convicções relativas ao sentido da história para os diferentes grupos religiosos, podem vir a se tornar um interessante caminho para futuras pesquisas históricas.

Guimarães (2004) trabalhou com a questão da mentalidade milenarista dentro do pentecostalismo brasileiro contemporâneo e percebeu a força da permanência, da continuidade de várias concepções ao longo do tempo. As mudanças nas mentalidades religiosas só ocorreriam dentro da perspectiva da longa duração. “Ao contrário do tempo breve, dos acontecimentos jornalísticos, as mentalidades são caracterizadas pela permanência, muitas vezes secular. O cristianismo é um exemplo disso, assim como outras expressões da religiosidade humana.” (GUIMARÃES, 2004, p. 27). Uma análise das crenças escatológicas

de um grupo religioso na atualidade não pode ser feita sem que se vinculem tais crenças a um lastro histórico que, na tradição judaico-cristã, tem origens veterotestamentárias. Muitas das possíveis “novidades” nas perspectivas apocalípticas contemporâneas podem não ser tão novas assim. A experiência histórica pode lançar luzes sobre tais crenças, iluminando tanto as rupturas quanto as continuidades.

Para Le Goff, na análise da escatologia como objeto de estudo, devem ser levados em conta “as atitudes face ao tempo e à história, os mecanismos profundos da evolução das sociedades, o papel das mentalidades e dos sentimentos colectivos na história.” (LE GOFF, 1984, p. 451). Uma hipótese que será trabalhada neste trabalho é a de que para se entender a autocompreensão de um grupo, sua relação com a história, sua idéia de sentido, seu papel na sociedade e, também, a função e legitimidade (ou não) dos sistemas políticos humanos é necessária uma profunda reflexão sobre sua noção de futuro e de “fim da história”.

A estrutura interna da mentalidade de um grupo nunca pode ser mais claramente captada do que quando tentamos compreender sua concepção do tempo à luz de suas esperanças, aspirações e propósitos. Com base nestes propósitos e expectativas, uma dada mentalidade ordena não só os acontecimentos futuros, mas também os passados. Acontecimentos que à primeira vista se apresentam como uma mera acumulação cronológica, assumem, segundo este ponto-de-vista, o caráter de destino. (MANNHEIM, 1976, p. 233).

Quais luzes o futuro lança sobre o passado e o presente?

2.1.1 Cristianismo, tempo e história

Inicialmente é importante que se faça uma breve reflexão sobre a relação do cristianismo com o tempo e com a idéia de sentido da história. Tal discussão não é, de maneira alguma, irrelevante para se compreender o cristianismo em todas as suas vertentes. “Sob determinados aspectos, o problema do tempo constitui o elemento central da autoconsciência do cristianismo.” (PATTARO, 1975, p. 197). Vários são os estudos que buscam analisar a questão do tempo e do sentido da história nas diferentes tradições e períodos históricos⁹. Também se tornou quase unânime entre os pesquisadores da filosofia da história e das teorias sobre a história a idéia de que a tradição judaico-cristã significou uma ruptura com a forma como se compreendia o tempo e a história nas civilizações arcaicas.

⁹ Neste texto a principal obra de referência para o problema da compreensão do tempo e do sentido da história nos diferentes períodos históricos foi: REIS, José Carlos. **Tempo, história e evasão**. Campinas: Papyrus, 1994.

Segundo Reis (1994, p. 145), “os sistemas arcaicos são profundamente anti-históricos: desvalorizam a experiência temporal, recusam a sua irreversibilidade e procuram viver em um eterno e sagrado presente”. Os gregos também possuíam uma visão da história que privilegiava o permanente, o eterno. Uma história que realizava um movimento circular.

O helenismo concebe o tempo sob uma forma circular: incapaz de escapar a seu próprio movimento, o tempo é prisioneiro dum circuito sem saída. O homem e as coisas se movem nesse tempo sem fim nem significado possível. Segundo semelhante concepção, o futuro não constitui uma libertação e, por conseguinte, essa libertação não se realiza como uma passagem do passado ao futuro, mas sim do “aqui” ao “alhores”. Em consequência, é mister voltar-se para uma ascese mística, de tipo espacial, onde o “alhores”, o local da libertação, se situa “além” e fora do “tempo”. (PATTARO, 1975, p. 201).

Embora, através da relação do cristianismo com a filosofia grega, alguns aspectos deste tipo de concepção da história tenham se imiscuído na teologia cristã posterior¹⁰, o cristianismo guarda da tradição judaica, de onde surgiu, uma idéia diferente de história. “A história não aparece mais como repetição infinita, mas, diretamente controlada por Deus, é uma seqüência de teofanias positivas e negativas, cada uma com seu valor de evento: singular e irreversível.” (REIS, 1994, p. 150). Deus intervém na história, dando-lhe sentido; o futuro ressignifica o presente, a história ruma voltada para um alvo: o Reino de Deus. O próprio tempo, inclusive, passa a ser contado antes e depois de Cristo, que se torna o centro e o alvo da história, a qual segue rumo à sua consumação final na parúsia. “A história torna-se o lugar do diálogo entre Deus e os homens.” (REIS, 1994, p. 150). A perspectiva linear da história¹¹ se impôs a partir da cristianização do ocidente. Segundo Dobroruka (2004, p. 201):

Se os aspectos técnicos do ofício de historiador têm origem na Grécia com Heródoto e Tucídides, nossa concepção de história como processo é tributária das concepções escatológicas veterotestamentárias. Nessa ótica, o próprio cristianismo é muito mais

¹⁰ Segundo Rubem Alves (2005, p. 193): “A influência do pensamento grego sobre a teologia cristã eliminou os elementos utópicos do seu conceito de tempo. O tempo grego é circular: o fim desemboca no princípio. Sendo vazio de propósito, o tempo é irredimível. O problema, portanto, é transcender o tempo, salvar-se dele na eternidade. Quando tal concepção se amalgamou com a vertente hebraica do pensamento cristão, obteve-se o seguinte resultado. Contra o espírito grego: o tempo tem um início e um fim. Em harmonia com o espírito grego: o propósito do tempo é a abolição do tempo, a entrada na eternidade”.

¹¹ A posição quanto à linearidade da história como marca da mentalidade cristã não é tão unânime assim. Vários autores colocam tal concepção do tempo como uma característica do pensamento judaico. Le Goff diz que “o judaísmo é a religião da espera e da esperança, isto é, da própria essência da escatologia.” (LE GOFF, 1984, p. 437). Segundo Manoel (2006, p. 58), “não foi Santo Agostinho quem ‘inventou’ a retilinearidade do movimento histórico. Essa idéia já estava na lógica dos textos sagrados do judaísmo, que o cristianismo veio a consolidar. Em Daniel, Isaías e outros profetas do Antigo Testamento já estava, em germe ou explicitada, a concepção escatológica e teleológica da história, isto é, a idéia de início, transcurso linear e final da história em um futuro longínquo”. Moltmann faz um outro tipo de crítica: “Permaneceu a concepção de que a revelação escatológica teria imposta a compreensão linear de tempo contra a compreensão cíclica do tempo das culturas orientadas na natureza. Contudo, a compreensão linear do tempo, que não reconhece mais qualquer diferença qualitativa entre passado e futuro, mas situa as diferentes épocas numa mesma linha de tempo e apenas as diferencia quantitativamente, é uma categoria das ciências naturais, e não uma categoria escatológica.” (MOLTMANN, 2003, p. 154).

uma derivação do que inaugurador de uma nova concepção de tempo; e a concepção linear, salvífica e cristã da história deixaria uma marca tão clara na história das idéias a ponto de se considerar tal conceito de tempo natural, sendo outros tidos como aberrantes ou incompreensíveis.

Embora o significado último do tempo seja a sua consumação “pós-histórica” com o retorno de Cristo, o Juízo Final e o reinado eterno de Deus, todos os fatos históricos passam a ter sentido e significado, pois apontam para o destino último da comunidade humana. Tal percepção e tal expectativa impregnavam tanto a mentalidade extremamente “espiritualizada” do mundo medieval, em que o “invisível estava tão presente, era tão digno de interesse que detinha tanto poder quanto o visível” (DUBY, 1998, p. 9), quanto as visões teleológicas seculares de Marx, das teorias do progresso e, mais recentemente, de novos profetas da “pós-história”, como Francis Fukuyama (1992). Tais visões estavam ancoradas em uma:

Crença de que a história não deve ser entendida em termos de causas, mas em termo de sua finalidade, que vem a ser a salvação da humanidade. Esta idéia só passou a fazer parte do pensamento ocidental com o cristianismo, e desde então o vem influenciando. (GRAY, 2008, p. 17).

No universo cristão, a história se enche de significado, e a expectativa da consumação final ocorre no mundo, na história, no tempo. Não se busca um eterno retorno a um passado mítico e a um tempo sem sentido, mas o acontecimento glorioso do passado dá razão de ser aos acontecimentos presentes e às esperanças quanto ao futuro. O cristianismo, de fato, “é uma religião da história.” (DUBY, 1998, p.16). Dessa maneira, o estudo da escatologia e das concepções e mentalidades religiosas sobre o sentido da história deve ser levado em conta nas análises historiográficas e pode ser alvo de várias e promissoras pesquisas.

2.1.2 Escatologia

No pensamento teológico, a escatologia é a doutrina que trata das relações entre o cristianismo e o futuro da humanidade. Cabe aqui uma pequena explanação sobre o que se entende por escatologia. Numa linha mais tradicional, Le Goff assim a define: “O termo ‘escatologia’ designa a doutrina dos fins últimos, isto é, o corpo de crenças relativas ao destino final do homem e do universo.” (LE GOFF, 1984, p. 425). Porém, uma visão que limite a escatologia apenas a assuntos relacionados ao fim do mundo, ao surgimento do Anticristo, ao Juízo Final e ao destino último da humanidade, pode conduzir a uma visão por

demais estreita e que não levaria em conta tudo o que está envolvido no universo das “últimas coisas”. Na definição de Brian E. Daley (1994, p. 13):

Escatologia é uma palavra com muitos significados. Essencialmente, como doutrina religiosa sobre as ‘últimas coisas’, é fé em soluções finais. É a esperança das pessoas crentes de que a falta de acabamento de sua presente experiência de Deus será resolvida, sua presente sede por Deus preenchida, sua presente necessidade de livramento e salvação realizada. É fé na resolução do ainda não resolvido, na amarração de todas as pontas soltas que frustram a vida do crente no mundo.

Baseando-se na perspectiva colocada por Moltmann em sua Teologia da Esperança, Schwarz argumenta que “a escatologia não se restringe às coisas situadas no fim (...), a doutrina da esperança cristã inclui tanto o objeto pelo qual se espera quanto a esperança inspirada por ele (...) Ela [a escatologia] precisa considerar tudo que esteja relacionado a esse fim.” (SCHWARZ, 1995, p. 483). Portanto, o estudo da escatologia possui várias facetas e várias abordagens possíveis¹². O pensamento de Moltmann abre um grande espaço de diálogo entre a teologia e a história:

A escatologia sempre teria a ver com o fim, com o último dia, a última palavra, o último ato: Deus tem a última palavra. Porém, se a escatologia fosse isto e apenas isto, então seria melhor despedir-se dela, pois as “últimas coisas” estragam o gosto pelas “penúltimas coisas” e o “fim da história” sonhado ou ansiado rouba-nos a liberdade nas muitas possibilidades da história e a tolerância em relação às suas imperfeições e provisoriedades. (MOLTMANN, 2003, p. 11).

Se a escatologia não deve ser considerada apenas como especulação quanto a um futuro incerto ou como um possível cumprimento de profecias do passado e do presente, seu estudo torna possível a possibilidade de se encontrar o futuro no presente e, também, no passado. Seguindo tal linha de raciocínio, optou-se, nesta dissertação, por explorar o pensamento escatológico em suas interações com a vida dos seres humanos ao longo da história. Tal forma de desenvolvimento, embora demande algumas explicações mais longas, permitirá, mais à frente, uma melhor compreensão sobre a influência da mentalidade escatológica¹³ na vida social e na participação política de determinados grupos religiosos. “Se o grande evento escatológico é o fim desta era passageira e o início da nova era eterna, então as suas sombras incidem já agora sobre a experiência do que passará e do que virá.” (MOLTMANN, 2003, p. 155).

¹² Por exemplo, Moltmann, em “A Vinda de Deus: escatologia cristã”, divide suas abordagens em vários diferentes aspectos da escatologia. Além da escatologia histórica (onde há uma reflexão mais na linha do que pretende esta dissertação), também aborda-se a escatologia em suas perspectivas pessoal, cósmica e divina.

¹³ De acordo com Guimarães (2005, p. 34): “Mentalidade escatológica pode ser definida como uma preocupação com o porvir vivenciada pelo fiel no presente, que envolve suas crenças, sentimentos e anseios e que se traduz numa linguagem através da qual espera-se pelo retorno iminente de Cristo”.

Embora, num primeiro momento, as perspectivas escatológicas pareçam limitadas a uma fé pessoal quanto, como diz o Credo Apostólico, à ressurreição do corpo e à vida eterna, a possibilidade de transformação do mundo em “reino de Deus” é a esperança que mais impactou, e ainda impacta, a sociedade ocidental. “Sem negar a importância da noção de salvação, considero-a, no entanto, demasiado vaga, demasiado polivalente, para fornecer uma base sólida ao estudo das mentalidades escatológicas. Os desejos de justiça e renovação parecem-me mais fundamentais.” (LE GOFF, 1984, p. 453). A expectativa do reino milenar vindouro de paz e justiça deixou marcas profundas na história e, até hoje, permeia o imaginário ocidental.

2.1.3 O reino milenar

Outro conceito que precisa ser desenvolvido, após o de escatologia, é o de milenarismo ou quiliasmos¹⁴. Na tradição cristã, segundo Dias (2008), a principal base do milenarismo está no capítulo 20 do livro do Apocalipse¹⁵ e “refere-se ao iminente regresso de Cristo à Terra para a instauração de um reinado de mil anos antes do fim do mundo”. Uma definição mais detalhada do milênio é fornecida por Jean Delumeau (1997, p. 19):

No cristianismo, deve-se chamar de milenarismo a crença num reino terrestre vindouro de Cristo e de seus eleitos – reino este que deve durar mil anos, entendidos seja literalmente, seja simbolicamente. O advento do milênio foi concebido como devendo situar-se entre uma primeira ressurreição – a dos eleitos já mortos – e uma segunda – a de todos os outros homens na hora de seu julgamento. O milênio deve, portanto, intercalar-se entre o tempo da história e a descida da “Jerusalém celeste”. Dois períodos de provações irão enquadrá-lo. O primeiro verá o reino do Anticristo e as tribulações dos fiéis de Jesus que, com este, triunfarão das forças do mal e estabelecerão o reino de paz e de felicidade. O segundo, mais breve, verá uma nova liberação das forças demoníacas, que serão vencidas num último combate.

¹⁴ Segundo Moltmann (2003, p. 165): “A expectativa do reino milenar é designada ‘quiliasmos’, conforme a expressão grega, de ‘milenarismo’ conforme a expressão latina”. O termo “quiliasmos” é mais utilizado na literatura de origem européia enquanto “milenarismo” prevalece na norte-americana e inglesa. Nesta dissertação optou-se pelo uso da expressão “milenarismo” por ser mais difundida na literatura brasileira.

¹⁵ As principais passagens que justificam a crença no milênio são: “Então, vi descer do céu um anjo; tinha na mão a chave do abismo e uma grande corrente. Ele segurou o dragão, a antiga serpente, que é o diabo, Satanás, e o prendeu por mil anos; lançou-o no abismo, fechou-o e pôs selo sobre ele, para que não mais enganasse as nações até se completarem os mil anos. Depois disto, é necessário que ele seja solto pouco tempo” (Ap 20, 1-3); e “Bem-aventurado e santo é aquele que tem parte na primeira ressurreição; sobre esses a segunda morte não tem autoridade; pelo contrário, serão sacerdotes de Deus e de Cristo e reinarão com ele os mil anos” (Ap 20, 6). Além disso, sobre o termo apocalipse, que dá nome ao último livro da Bíblia, é importante esclarecer que seu significado não é “a catástrofe final”, mas remete ao termo grego “*apokálypsis*, isto é, o descobrimento, desvelamento, desmascaramento do que está oculto.” (MOLTMANN, 2003, p. 153).

Desde o início do cristianismo, a idéia de um milênio era “uma convicção difusa, sujeita a diferentes interpretações.” (DIAS, 2008). Tal diversidade de interpretações também é atestada por Le Goff (1984, p. 427): “Este *Millenium* deu o nome a toda uma série de crenças, de teorias, de movimentos orientados para o desejo, a espera, a activação dessa era: são os milenarismos”. O advento do milênio, embora seja alvo de tão poucas menções no texto bíblico, adquiriu uma importância muito grande no pensamento cristão. Na esperança do milênio, as aspirações e expectativas quanto a um futuro melhor “intraterreno” puderam ser traduzidas em uma linguagem religiosa pelos cristãos. Além disso, tal esperança começou a ser um consolo para os períodos de tribulação. O mal que hoje atua na sociedade e causa tanto sofrimento será vencido. O reinado de paz e justiça está adiante. “Quando o véu se rasgasse, iria descortinar-se um longo período em que os homens viveriam finalmente felizes, na paz e na igualdade.” (DUBY, 1998, p.21).

A esperança suscitada pelo milênio engravidou o espírito de muitos, e as concepções escatológicas perderam o aspecto eminentemente transcendente. Os milenarismos e messianismos¹⁶ tiram o foco escatológico das questões relativas à salvação individual e à vida eterna e o colocam sobre a vida terrena – com todas as suas dificuldades, alegrias e contradições.

A esperança milenarista pode ser realizada historicamente, porque apenas ela é esperança de um futuro intra-histórico. Somente o milenarismo torna possível conceber o reino de Deus teleológica e não apocalipticamente e não mais encará-lo como fim catastrófico deste mundo, e sim como um ideal moral e político do qual os seres humanos podem aproximar-se por intermédio do trabalho incansável em si mesmos e no mundo. Somente o quiliasmo transforma a escatologia em teleologia. (MOLTMANN, 2003, p. 207).

A esperança do milênio, além de trazer os impactos das crenças escatológicas para as esperanças do dia-a-dia do crente, também se tornou um catalisador de expectativas coletivas, inspirando o surgimento de vários movimentos de fundo milenarista. Uma análise mais profunda de tais movimentos não é o objetivo aqui¹⁷, mas, de maneira geral, eles possuem

¹⁶ Apesar de serem usados, algumas vezes, como sinônimos, “O milenarismo pode se distinguir do messianismo sob dois aspectos. De um lado, ele repousa sobre a crença no advento de um ‘reino’ concebido como uma reatualização das condições que existiram antes do primeiro pecado. De outro, afirma que o Salvador já se manifestou e que a espera se concentra no momento de seu retorno.” (DELUMEAU, 1997, p. 18). O messianismo, como o próprio nome diz, está ligado à figura de um messias que “é o personagem cujo movimento é o milenarismo, embora não haja necessariamente personagem e movimento.” (DESROCHE, 1985, p. 54). Segundo Queiroz (1976, p. 27): “O messias é alguém enviado por uma divindade para trazer a vitória do Bem sobre o Mal, ou para corrigir a imperfeição do mundo, permitindo o advento do Paraíso Terrestre, tratando-se pois de um líder religioso e social”.

¹⁷ Sobre movimentos messiânicos e milenaristas ver: DESROCHE Henri. **Dicionário de messianismos e milenarismos**. São Paulo, UESP, 2000; DESROCHE, Henri. **Sociologia da esperança**. São Paulo: Paulinas, 1985; e QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O messianismo no Brasil e no mundo**. 2ª ed. São Paulo: Alfa-Omega, 1976.

algumas características básicas: “Uma crise social, um chefe carismático, o mundo encarado como campo de batalha onde se defrontam as forças do bem e do mal, um povo eleito, a concepção duma redenção final num paraíso terrestre.” (WEINSTEIN *apud* LE GOFF, 1984, p. 444). Além disso, para Gray (2008), eles ainda se diferenciam por apresentarem um aspecto de salvação coletiva e terrestre, pois sua concretização primeira será na Terra e não em um celeste porvir além da história. A intervenção divina irá coroar o futuro com “novos céus e nova terra”, restaurando a perfeição da criação. Segundo Maria Isaura Pereira de Queiroz (1976, p. 31): “Derivando da insatisfação humana diante das imperfeições do mundo, comparadas com a pureza de um modelo sobrenatural, segundo o qual se deseja modificar o que de errado existe, o Reino Celeste terá sempre as características de terreno, mas será santificado e perfeito”. Nos movimentos milenaristas “devemos sempre encontrar, estreitamente unidos, aspectos terrestres e celestes, seja na motivação que os causa, seja nos fins que se propõem, seja nos meios de que lançam mão para atingir a estes”.

Porém, como se procurará demonstrar ao longo desta dissertação, apesar da certa uniformidade que as crenças propriamente teológicas a respeito da escatologia apresentaram ao longo da história, sua assimilação por diferentes grupos sociais, políticos e econômicos gerou uma enorme quantidade de interpretações, cada qual correspondente aos desejos e aspirações de cada grupo. “As diferenciações teológicas referentes à ‘segunda vinda de Cristo’ soam sutis, mas têm, do ponto de vista religioso, eclesial e político, conseqüências consideráveis para a história escatológica do cristianismo.” (MOLTMANN, 2003, p. 165). De acordo com Daley (1994, p. 13): “este tipo de fé – mais propriamente, este tipo de esperança – assumiu muitas formas na história do cristianismo”. Ainda seguindo o raciocínio de Daley, pessoas oprimidas e perseguidas vêem na esperança escatológica a possibilidade do fim do sofrimento atual e o fim do poder de quem os oprime (seja um sistema, uma pessoa, uma outra religião, etc.). Os que passam por períodos de crise econômica viam a esperança de uma restauração para um mundo envelhecido e exausto. Para os mais religiosos, é a esperança de uma união com o Espírito de Deus, libertando-os de todas as finitudes e restrições de tudo o que é terreno.

Para outros, vivendo períodos de maior segurança pública, de liberdade e competitividade individual, a esperança escatológica tem, frequentemente, sido alguma coisa bastante diferente: uma doutrina ordenada das “últimas coisas”, expectativa pessoal de justiça e retribuição final, uma aspiração pessoal por descanso e satisfação numa nova vida que começará com a morte. (DALEY, 1994, p. 14).

Tais expectativas distintas quanto à esperança escatológica acabaram por se imiscuir nas esperanças quanto ao futuro dos indivíduos e da sociedade. A perspectiva imanente da escatologia e a sua assimilação pelo imaginário ocidental acabaram por influenciar, não só o pensamento religioso, mas também o político. Para Le Goff (1984, p. 427), “o milenarismo se centra sobre a parte do ‘fim dos tempos’ que precede o fim propriamente dito; o seu programa é quase fatalmente político e religioso e, muitas vezes, confunde estes dois níveis”. De maneira mais incisiva, Moltmann chega a afirmar que:

“Juízo” e “reino” são concepções tomadas do mundo político. As escatologias históricas focalizadas no “reino eterno” são escatologias nitidamente políticas. As escatologias apocalípticas focalizadas na destruição do mundo e no juízo divino não são menos políticas. (...) Todas as escatologias históricas universais surgiram de experiências e intenções políticas. (...) Todos os conceitos políticos modernos são “conceitos teológicos secularizados”, assim como inversamente todos os conceitos teológicos da escatologia histórica são conceitos políticos teologizados. (MOLTMANN, 2003, p. 148-149).

Como captadora e elaboradora de esperanças, a crença escatológica cristã não conseguiu se manter afastada da experiência humana. As esperanças do crente, mesmo que se voltem para realidades não existentes, têm sua referência essencial nas conjunturas sociais e políticas na qual ele está inserido. O mundo e a história são os parâmetros para as perspectivas escatológicas, sejam elas positivas ou negativas. Pode-se dizer que, ao se tratar da escatologia, entramos na área da teologia cristã que toca de maneira mais profunda a relação do cristão com a sociedade, com a política e, principalmente, com a possibilidade de transformá-las. Como vetor de esperança, a escatologia apresenta um compartilhamento muito grande de objetos, conceitos e objetivos com a política. Regina Reyes Novaes observa que “nestas duas esferas da vida social (religião e política), estão presentes razões, emoções, valores, convicções, sentidos para a vida. Ambas motivam a ‘paixão’ que tanto a crença religiosa quanto a participação política pressupõem.” (NOVAES, 2002, p.64).

Não se pretende passar aqui que as crenças milenaristas e escatológicas são simples frutos de manipulações dos detentores do poder para ludibriar os incautos e justificar religiosamente seu domínio. Não se pode esquecer de que a crença na segunda vinda de Cristo e nos demais eventos do fim faz parte de doutrinas e confissões de fé declaradas pelos cristãos há milênios. Sua legitimidade última está na confiança, através da perspectiva da fé, de que Deus tem a palavra final sobre o destino da humanidade. Entretanto, as diferentes pessoas, classes sociais e igrejas dão a essa esperança sentidos e interpretações diversas.

Analisar como as relações entre as crenças escatológicas e o pensamento/ação políticos se deram ao longo da história é o objetivo principal deste capítulo. Parcialmente

explicados os principais conceitos com os quais se trabalhará ao longo da dissertação, as próximas seções deste capítulo se concentrarão nas principais tensões do pensamento escatológico e suas consequências para as relações entre a fé cristã e o poder político.

2.2. O milênio aguardado e o milênio cumprido

Possivelmente, as primeiras controvérsias sobre a escatologia cristã foram em torno da tensão entre a expectativa e o cumprimento da parúsia e do reinado milenar de Cristo. A teologia cristã acabou, ao longo dos anos, tendo que pensar a sua fé em uma tensão constante entre o “já”, aquilo que pode ser vivenciado agora pelo cristão, e o “ainda não”, “objetos” da esperança cristã que ainda estão ausentes ou por se cumprir. Porém, o “ainda não” lança suas luzes no presente vivido e acaba por se tornar, na perspectiva da esperança, parte do presente. Na visão de Schwarz (1995, p. 515), “o ‘já’ e o ‘ainda não’ dependem um do outro e pressupõem um ao outro; asserções a respeito do presente apontam para a consumação vindoura, enquanto que afirmações a respeito do futuro se fundamentam em sua antecipação e iniciação presentes”.

Como dito anteriormente, não se tem a intenção aqui de traçar um quadro minucioso do desenvolvimento histórico das concepções escatológicas, mas alguns períodos da história podem vir a tornar mais claras as relações que as crenças escatológicas estabeleceram com a vida política e social. Além disso, numa perspectiva comparativa, que não tem nenhuma pretensão de criar “regras universais”, tais períodos históricos podem vir a iluminar outros e ajudar a compreender a permanência da mentalidade milenarista no decorrer da história e, até mesmo, na contemporaneidade – inclusive no pentecostalismo brasileiro, objeto desta dissertação.

Desde o nascedouro do cristianismo, a questão dos “últimos dias” foi tema recorrente e aberto a diferentes interpretações. A experiência do cristianismo primitivo, em relação às controvérsias sobre as esperanças escatológicas, é extremamente interessante e esclarecedora para que se entenda como as concepções escatológicas não podem ser compreendidas como doutrinas ou conceitos fechados e perenes. Ao entrar em contato com a realidade – histórica, social, política, cultural, etc. – da experiência humana, a escatologia sofre mutações e é construída e reconstruída indefinidamente.

A expectativa pelo retorno iminente de Cristo e o seu reinado junto a seus santos era uma das bases da fé das primeiras comunidades cristãs:

Os primeiros cristãos acreditavam que o fim estava próximo, quase certamente, e esperavam por uma vida radicalmente melhor para si mesmos, porque acreditavam que Jesus tinha ressuscitado dentre os mortos, e estavam convencidos de que a nova experiência dos carismas do Espírito da comunidade era um primeiro aperitivo do reino de Deus. (DALEY, 1994, p. 15-16).

Segundo Bultmann (2005, p. 12-13):

A concepção do reino de Deus é, em Jesus, escatológica. Inclusive é cada vez mais evidente que a expectativa e a esperança escatológicas constituem o núcleo de toda a pregação neo-testamentária. A comunidade cristã primitiva (...) esperava o advento do reino de Deus em um futuro imediato. (...) Esta convicção geral fica confirmada pelas vozes de impaciência, ansiedade e dúvida que já são perceptíveis nos evangelhos sinópticos, porém, cujo eco tomara ainda maior força mais tarde, por exemplo, na segunda epístola de Pedro.

Mais que uma formulação teológica, esse tipo de pensamento era uma espécie de esperança para uma comunidade perseguida e minoritária frente a um poderoso império. Para os cristãos perseguidos, a parúsia, muito mais do que um discurso religioso, era quase uma necessidade da fé e daria sentido ao seu sofrimento presente. Naquele momento, a ansiedade pelo retorno de Cristo seria a expressão do “meio encontrado para se fazer face à experiência da temporalidade atribuindo-lhe um sentido.” (REIS, 1994, p. 163). O período desde a assunção de Cristo até a sua gloriosa segunda vinda “é um tempo de espera, de expectativa do irromper dos valores do Reino de Deus em sua plenitude, o já-ainda-não do Reino.” (SIEPIERSKI, 1994, p. 19).

A mensagem de Cristo motivava a fé e a comunhão dos primeiros cristãos, mas as agruras do dia-a-dia e as perseguições religiosas e políticas das quais eram vítimas colocavam o foco numa esperança que fosse além da salvação da alma e da vida eterna e tivesse implicação na melhoria de sua qualidade de vida na Terra:

Por que esperar pela segunda vinda de Cristo, o Messias? Porque na sua primeira vinda, apesar de ter sido reconhecido como o Messias anunciado e esperado, ele não realizou o que geralmente se espera de um messias: a implantação do Reino de Deus, ou de um mundo de justiça e abundância, sem sofrimentos (...). O cristianismo, enquanto religião socialmente constituída, teve e tem ainda hoje, como sempre terá, de enfrentar o paradoxo de um Messias fracassado. (SUNG, 2001, p. 42).

Porém, já nos próprios textos neotestamentários, começa-se a perceber uma mudança lenta e gradual nesta perspectiva¹⁸. As expectativas apocalípticas dos primeiros cristãos não se

¹⁸ Nos textos de São Paulo vê-se, segundo alguns autores, uma mudança em sua expectativa quanto à parúsia: “Persuadido, de início, que a *parousia* terá lugar ainda durante a sua vida, vê-a depois afastar-se no tempo.” (LE GOFF, 1984, p. 438). Segundo Schwarz (1995, p. 514): “Notamos uma transformação no pensamento do próprio

confirmaram e a história continuou, como diria Bultmann. Logo, um novo discurso se fez necessário. De acordo com Daley (1994, p. 15-16), “o cumprimento de suas primeiras esperanças foi certamente atrasado, e o atraso requereu – também certamente – uma constante reconcepção e re-expressão da convicção da comunidade”. Para Schwarz (1995, p. 504), “na vida posterior da Igreja, de modo gradual e muitas vezes imperceptível, a estrutura (...) de consumação presente e completamente iminente foi transformada em uma estrutura na qual o completamento iminente recebeu menos ênfase”. Alguns grupos cristãos passaram a dar maior ênfase a uma forma de fé em que o Messias não traria solução para os problemas intra-históricos, mas apenas salvaria as almas, e a justiça seria feita no pós-histórico Dia do Juízo. “Vemos o céu tornar-se cada vez mais o objectivo essencial e acentuar-se a oposição entre dois séculos: o presente, cheio de males e provações, e o futuro, renovação do paraíso original. O mundo presente pertence a Satã. O mundo futuro pertencerá a Deus.” (LE GOFF, 1984, p. 439). Tal forma de expressão da fé cristã, ultraespiritualizada e focada na salvação individual, será mais bem explorada na próxima seção deste capítulo. Mas, embora alguns grupos privilegiem um enfoque individualista e espiritualizado, “os seres humanos são seres sociais e, como seres sociais, seres naturais. Por esta razão, não basta exprimir a esperança escatológica unicamente com o símbolo da vida eterna.” (MOLTMANN, 2003, p.147). Ela tem seus reflexos na vida terrena e na história.

As ênfases escatológicas na Igreja primitiva variaram; esperanças apocalípticas morreram e foram revividas, perspectivas individuais, ou cósmicas, ou eclesiológicas, ou místicas, sucederam umas às outras, não tanto numa linha direta de desenvolvimento, como em resposta aos desafios sociais e eclesiais enfrentados pelas comunidades cristãs em cada geração, e como um rebento dos interesses teológicos pessoais e compromissos de escritores individuais. (DALEY, 1994, p. 16).

Todavia, a principal transformação ocorreu com uma mudança da expectativa quanto ao lugar e momento da efetivação do reino. De um reino que se efetivaria com a intervenção direta divina, a volta de Cristo e a derrota das forças satânicas que perseguiam os cristãos, começou-se a trabalhar com a possibilidade de que esse reino dos cristãos poderia preceder o

Paulo: do ponto de dizer que a parúsia virá durante a vida dos leitores a uma resposta muito mais tênue numa fase posterior da vida [1 Ts 4:15; Fp 1:23].” (SCHWARZ, 1995, p. 514). São Pedro busca fortalecer a fé dos cristãos frente aos questionamentos em relação à demora do seu retorno: “Tendo em conta, antes de tudo, que, nos últimos dias, virão escarnecedores com os seus escárnios, andando segundo as próprias paixões e dizendo: Onde está a promessa da sua vinda? Porque, desde que os pais dormiram, todas as coisas permanecem como desde o princípio da criação” (2 Pe 3: 3-4); porém, “Há, todavia, uma coisa, amados, que não deveis esquecer: que, para o Senhor, um dia é como mil anos, e mil anos, como um dia” (2 Pe 3:8). A segunda afirmação de Pedro abre a possibilidade para um retardamento da parúsia.

retorno de Cristo¹⁹. Tal perspectiva começou a ganhar força “no século IV, com o reconhecimento do Cristianismo por Constantino. Eusébio de Cesaréia (...) considera que a vitória de Constantino é ‘a demonstração evidente do estabelecimento actual do reino escatológico de Deus no mundo’.” (LE GOFF, 1984, p. 442). Paralelamente à diminuição do fervor entusiástico em torno do retorno de Cristo, pôde-se observar uma contínua institucionalização da igreja. Citando, novamente, Schwarz, “à medida que se tornava cada vez mais estabelecida, [a igreja] não pedia por sua própria dissolução prematura.” (SCHWARZ, 1995, p. 505). Entra em cena o discurso da necessidade de continuar a evangelização e cristianização do mundo. O reino cristão avançava sem a necessidade do retorno de Cristo.

Ao invés de serem jogados aos leões, os cristãos, na figura do imperador e da igreja passariam a reinar no “já” da história. O “ainda não” se limitaria ao retorno físico de Cristo e à vida eterna. O cristianismo assume o papel de religião da sociedade. “Começando com Constantino, e consolidada pelas legislações de Teodósio e Justiniano, a religião cristã ocupou o lugar social da antiga religião de Estado do Império Romano. A religião cristã tornou-se *cultus publicus*.” (MOLTMANN, 2005, p. 381). Para Dias (2000, p. 10-11):

A partir do trânsito de uma igreja comunidade aberta ao mundo, originada da expansão da comunidade judeu-cristã entre os gentios, para uma igreja imperial, iniciada por Constantino, com funções de religião oficial do Estado, o Espírito Santo e sua ação consoladora, integradora, vivificadora, e transformadora da vida, segundo a perspectiva do Reino anunciado por Jesus passou a ser confundido com a estrutura histórica da comunidade cristã.

O pensamento de Agostinho é considerado como uma espécie de legitimação teológica para o “milênio presente”. Principalmente em “A Cidade de Deus”, Agostinho, embora aguarde a consumação final no retorno de Cristo, demonstra acreditar que o reino já está em progresso. “Agostinho não considerava o milênio como um período no futuro, mas como um período na história da Igreja institucional de nossa própria época.” (SCHWARZ, 1995, p. 509).

Santo Agostinho canalizará a espera escatológica condenando, sem apelo, o Milenarismo que considera uma fábula ridícula (...); ao fazer da Igreja a encarnação da Cidade de Deus, sociedade escatológica, face à cidade terrena, disputada por Cristo e Satã, faz de certo modo parar a história. (LE GOFF, 1984, p. 442).

A salvação da alma e o domínio político confundem-se nesse reino terreno. “Quando o império romano transformou-se de ‘besta do abismo’ em *Imperium Christianum* e o

¹⁹ Tal diferenciação ganhou corpo na discussão teológica a partir dos termos pré-milenarismo e pós-milenarismo. Estes conceitos serão examinados na seção 4 deste capítulo.

cristianismo perseguido tornou-se a religião predominante do império, surgiu o milenarismo presente: o *Imperium Sacrum* já é o ‘reino milenar de Cristo’.” (MOLTMANN, 2003, p. 172).

Deve-se ressaltar, porém, que as concepções escatológicas nunca foram, em momento algum da história do cristianismo, unânimes. Mesmo com o estabelecimento da igreja oficial e sua vinculação ao estado, movimentos de caráter milenarista e ansiosos pela consumação imediata dos tempos permaneceram, mantiveram sua força e atuaram paralelamente à igreja institucional. Não se deve argumentar que uma forma de crença escatológica foi substituída por outra. As diferentes ênfases escatológicas conviveram, ao longo da história, uma hora com predominância de uma ou outra. Já fica claro como a questão do poder temporal influencia a relação que o indivíduo estabelece com a história:

Quem tem o poder está interessado em que o curso da história rume para o alvo por ele proposto. Ele entende o futuro como continuidade do presente (...) Porém, quem está sendo dominado e sem poder não está interessado na continuação a longo prazo dessa história, e sim no seu fim a curto prazo (...) Ele aguarda um futuro alternativo, a libertação da miséria atual e a redenção da impotência. (MOLTMANN, 2003, p. 151).

É interessante observar que tais diferenciações em relação à expectativa do milênio parecem ter sido motivadas mais por questões políticas e sociais do que por debates teológicos.

Foram milenaristas as primeiras gerações cristãs? Em todo o caso impõe-se o fato de que parte significativa de seus representantes, se não chega a calcular a volta de Cristo, pelo menos a espera. Admite-se geralmente que o declínio de tal milenarismo teria coincidido com o apogeu da teologia agostiniana (...). O fato de tal declínio dos milenarismos coincidir igualmente com a ascensão da Igreja cristã a uma posição dominante; o fato também de sua vitalidade ou sobrevivência terem-se enxertado durante três séculos em tribulações desta mesma Igreja então dominada, poderiam propiciar já algumas perguntas e em particular esta: não seriam os milenarismos representações religiosas que de acordo com as situações sociais e suas mutações, poderiam passar do campo do dominado para o campo do dominador e reciprocamente? (DESROCHE, 1985, p. 59).

Observa-se que a expectativa pelo retorno iminente e pelo reino milenar com Cristo na terra surge em momentos de perseguição, de mudanças e de incertezas. “Os atores dos movimentos escatológicos são freqüentemente marginalizados, desenraizados ou colonizados.” (DELUMEAU, 1997, p.17). O exemplo dos primeiros cristãos é só um entre vários outros. Os exemplos são os mais variados, desde os seguidores dos ensinamentos de Joaquim de Fiori, passando pelos movimentos de Canudos e do Contestado no Brasil e chegando aos atuais movimentos fundamentalistas contemporâneos. Em todos, a insatisfação com o rumo da história e as incertezas de ordem moral, política e econômica se misturam a

um fundo de crenças religiosas e milenaristas que os lançam na esperança e busca por um futuro que redima a atual calamidade histórica.

Por outro lado, a igreja “vitoriosa”, majoritária, bem próxima ao poder e influente na esfera política vê em sua própria atuação o reino milenar em progresso. A Igreja, “à medida que se tornava cada vez mais estabelecida, não pedia por sua própria dissolução prematura, já que boa parte do mundo até então conhecido ainda não estava evangelizado.” (SCHWARZ, 1995, p. 505). Não há necessidade de um retorno de Cristo em glória. Ele já está sendo glorificado pela atuação da cristandade no mundo através da igreja e dos líderes políticos cristãos. “Quem alega que o próprio presente político ou eclesiástico é reino milenar de Cristo não pode tolerar qualquer esperança concomitante de um reino alternativo de Cristo, mas tem de sentir-se profundamente questionado e abalado por essa esperança.” (MOLTMANN, 2003, p. 214). Movimentos milenaristas, que anseiam pela subversão da ordem vigente, dentro dessa lógica, se colocam contra o milênio da igreja e contestam seus valores.

2.3. Tensões contínuas na história da escatologia cristã

A tensão entre a expectativa e o cumprimento do reino não foi a única das “tensões contínuas na história da escatologia cristã”, conforme definição de Schwarz. Várias outras tensões e abordagens diferenciadas podem ser colocadas, mas, devido às limitações desta dissertação de mestrado, serão enfocadas apenas mais duas que são muito importantes para que se analisem as relações que a escatologia estabeleceu com as questões políticas: a diferenciação entre ideologia e utopia e a tensão entre a ênfase no aspecto individual e a ênfase no alcance coletivo da escatologia.

2.3.1 Entre a ideologia e a utopia

Os conceitos de ideologia e utopia aqui utilizados foram tomados do livro “Ideologia e Utopia” de Karl Mannheim. Para esse autor, tanto a ideologia quanto a utopia partem de idéias que transcendem o contexto social em que se encontram e apontam para uma nova forma de sociedade. Porém, enquanto as ideologias “jamais conseguem de *facto* a realização

de seus conteúdos pretendidos”, pois “seus significados, quando incorporados efetivamente à prática são, na maior parte dos casos, deformados”, as utopias “conseguem, através da contratividade, transformar a realidade histórica existente em outra realidade, mais de acordo com suas próprias concepções.” (MANNHEIM, 1976, p. 218-219).

Depreende-se, então, que as posturas utópica ou ideológica estão diretamente ligadas à questão da ordem de coisas existente. Em confronto com a ordem vigente, a utopia, necessariamente, precisa romper com ela para instalar uma nova ordem. A ideologia, por outro lado, parece abrir uma espécie de “diálogo” e acaba por incorporar vários valores do *status quo*, diferenciando-se das utopias ao se tornarem aceitáveis e adequadas à visão de mundo reinante. “Os representantes de uma ordem dada irão rotular de utópicas todas as concepções de existência que do seu ponto de vista jamais poderão, por princípio, se realizar.” (MANNHEIM, 1976, p. 220). Voltando ao exemplo anterior, a igreja “vitoriosa” e vinculada ao Estado não poderia permitir a existência de grupos no interior do cristianismo que fizessem apologia a uma subversão da ordem estabelecida da qual ela era um dos pilares.

Todavia, ideologia e utopia parecem, em certos momentos, se confundir. Entretanto, Mannheim salienta que só se está falando de utopia quando se refere a uma orientação que, quando se torna *práxis*, estremece as estruturas da “ordem das coisas” vigente. O critério para se distinguir as idéias utópicas de ideologias é a sua realização ou não no passado:

Idéias que posteriormente se mostraram como tendo sido apenas representações distorcidas de uma ordem social passada ou potencial eram ideológicas, enquanto as que foram adequadamente realizadas na ordem social posterior eram utopias relativas. (MANNHEIM, 1976, p. 228).

Segundo Alves (2005, p. 48):

Como Mannheim muito bem observa, idéias que em certos momentos históricos funcionaram como utopias, ou seja, como instrumentos para o rompimento de uma ordem social dominante, num momento histórico subsequente passaram a funcionar como ideologias, isto é, como instrumentos para a justificação do *status quo*.

Embora certas idéias utópicas tenham sido reprimidas com violência ao longo da história, algumas outras acabaram sendo controladas, para não dizer cooptadas, pelos representantes de uma determinada ordem. Alguns ideais transcendentais e com potencial utópico/revolucionário, ao se tornarem aceitáveis para o *status quo*, tornaram-se impotentes e suas idéias ficaram relegadas ao “além-da-história”, sem aplicabilidade palpável na realidade intra-histórica. Acabaram por se adequar à cosmovisão da sociedade e do tempo onde se encontravam. “Todos os períodos da história contiveram idéias que transcendiam a ordem

existente, sem que, entretanto, exercessem a função de utopias; antes, eram as ideologias adequadas a este estágio de existência.” (MANNHEIM, 1976, p. 217).

Mannheim coloca entre as principais formas de mentalidade utópica a união entre o pensamento milenarista e as demandas das classes oprimidas. A esperança milenarista seria característica das camadas mais desfavorecidas da sociedade. No pensamento de Mannheim, “a utopia milenarista é um corpo de doutrina que tende para um modelo de *millenium* – que se deve realizar num quadro espacial e temporal.” (LE GOFF, 1984, p. 428).

A idéia da aurora de um reinado milenar sobre a terra sempre conteve uma tendência revolucionarizante, e a igreja fez todos os esforços para paralisar esta idéia situacionalmente transcendente com todos os meios de que dispunha. (MANNHEIM, 1968, p. 235).

O milenarismo tem seu potencial revolucionário, mas pode acabar por se tornar uma força conservadora e alienada das questões políticas e sociais ao ser “domesticada” pela ordem vigente. “Enquanto originalmente a experiência quiliástica manifestava um impulso corpóreo e robusto, ao se ver reprimida tornou-se, pelo contrário, docemente inócua e fluida, liquefez-se em mero entusiasmo.” (MANNHEIM, 1976, p. 261). A utopia só pode ser utopia enquanto projeto realizável no tempo e na história.

Com a dissolução da orientação utópica, dissolve-se também a perspectiva profética da religião. Numa perspectiva profética é, a um tempo, necessário crer-se na redenção da história e impossível afirmá-la como realidade presente. A redenção é um horizonte do futuro. A história é o caminhar de um povo na direção deste horizonte, caminhar que é determinado pela dialética entre a consciência de um presente não-redimido (fatos não são valores) e a esperança de um futuro novo. (ALVES, 2005, p. 194).

Porém, como já foi dito, tais idéias reapareceram em vários momentos da história. Dentro do pensamento escatológico cristão, por diversas vezes, encontramos um embate entre uma concepção escatológica de cunho providencialista, que tende a fazer coincidir a realidade histórica com os desígnios divinos levando a uma certa anuência com a situação social, e uma escatologia de perfil profético-milenarista de cunho mais popular e abraçado pelos grupos oprimidos pela ordem vigente. O que interessa neste debate é, novamente, a relação que as concepções escatológicas estabelecem historicamente com as circunstâncias sociais nas quais estão inseridas. A visão do sentido da história e da razão das circunstâncias do presente coloca em posições opostas os diferentes grupos cristãos e até dentro do próprio grupo devido à sua colocação no quadro social e político. O discurso escatológico acaba por se moldar aos interesses e conceitos do grupo que o proclama.

Christopher Hill (1987), ao analisar as idéias de grupos radicais durante a Revolução inglesa de 1640, parece enxergar, embora não utilize tais termos, uma passagem da utopia

para a ideologia na mentalidade interna desses grupos. Após a derrota no processo político, os radicais membros das seitas inglesas, cuja fé estava mais ligada a ações do que a palavras, desistiram de colocar o “mundo de ponta cabeça”. Foram, gradualmente, se adaptando à ordem vigente. “Assim que um grupo decidia ver as coisas desse modo, toda a sua pressão se dirigia no sentido de só aceitar modos de expressão que não fossem demasiado chocantes para a sociedade na qual os seus membros tinham de viver e ganhar a vida.” (HILL, 1987, p. 352). As motivações religiosas para a subversão do *status quo* também mudaram seu direcionamento: “No momento da derrota, quando a vaga revolucionária recuou, a voz íntima tornou-se quietista, pacifista. Agora apenas essa voz era reconhecida como sendo a de Deus.” (HILL, 1987, p. 352).

A tensão entre a ideologia e a utopia acaba por gerar duas reações diferenciadas na relação entre fé e política. De um lado, “no profetismo e na utopia propõe-se a criação de um novo espaço e de um novo tempo pela negação e abolição do presente (...). A política é, assim, entendida como a ação de demolição e de construção, ou seja, o instrumento de mediação entre o presente e o futuro.” (ALVES, 2005, p. 194). Por outro lado, quando o fervor utópico se arrefece, pode-se cair em uma espiritualidade desvinculada das questões políticas e sociais, enfim, terrenas. Manifesta-se uma total impotência frente aos problemas do mundo. A esperança utópica perde espaço e acaba por passar “as rédeas ao domínio do grupo conservador realista quer sujeitando-se inteiramente, quer retirando-se para algum canto obscuro.” (MANNHEIM, 1976, p. 262). Utilizando o exemplo de uma fé pietista essencialmente introspectiva, Mannheim diz que tal pensamento:

Não oferece solução alguma para a maioria dos problemas da vida cotidiana, e se, de súbito, se tornar necessário atuar no processo histórico, procura-se interpretar os acontecimentos da história como se fossem indicações da vontade de Deus. Neste momento, instala-se o movimento das interpretações religiosas da história, através do qual se esperava eliminar a indecisão interna na atividade política. Mas, ao invés de encontrar uma solução para os problemas da conduta correta e ao invés de a história fornecer orientação divina, esta incerteza interna foi projetada no mundo. (MANNHEIM, 1976, p. 262).

No último capítulo desta dissertação discutir-se-á a influência desse tipo de pensamento nas crenças escatológicas do pentecostalismo brasileiro.

2.3.2 Entre a ênfase individual e o alcance coletivo

A outra tensão a ser abordada é aquela existente entre a ênfase individual e o alcance coletivo da esperança escatológica. Em primeiro lugar, é preciso deixar claro que esse aspecto gira em torno da ênfase do discurso escatológico. Não podemos falar em algum tipo de pensamento escatológico que não tenha vestígios desses dois tipos de abordagem simultaneamente.

A escatologia refere-se, por um lado, ao destino último do indivíduo e, por outro, ao da colectividade (...). A escatologia individual só assume real importância na perspectiva da salvação (...). Os problemas ligados à escatologia individual são fundamentalmente os dum julgamento depois da morte, da ressurreição e da vida eterna, da imortalidade. (LE GOFF, 1984, p. 426).

Porém, a ênfase em algum desses dois pólos pode levar a concepções escatológicas bem peculiares. Dobroruka coloca esse tipo de análise como primordial para as classificações das concepções escatológicas: “o pensamento escatológico pode ser classificado, genericamente, em coletivo ou individual; a partir daí é que se devem colocar outras taxonomias – militante/quietista, religioso/secular, conservador/revolucionário, etc.” (DOBRORUKA, 2004, p. 206-207).

De acordo com Schwarz (1995), são duas as principais tendências escatológicas que enfatizam a dimensão individual da escatologia. A primeira, cuja influência no Brasil é muito restrita, atingindo, principalmente, os debates teológicos acadêmicos, é uma escatologia de cunho existencialista representada, entre outros, pelo renomado teólogo protestante Rudolf Bultmann. Essa abordagem busca demonstrar que a escatologia neotestamentária, principalmente nos escritos do Paulo e de João, “deveria ser interpretada com categorias existenciais.” (SCHWARZ, 1995, p. 519). Para Bultmann, “o mito por excelência é falar de um encontro de Deus com o mundo de nossa experiência (...) ele apenas retém Cristo como evento de Palavra que me interpela hoje na minha fé.” (GEFFRÉ, 2004, p. 123). Sua obra gira em torno da seguinte questão: “De que importância se reveste para o homem moderno a pregação de Jesus e a pregação do Novo Testamento em sua totalidade?” (BULTMANN, 2005, p. 15).

A escatologia deve estar aberta à possibilidade de se voltar para o presente, para o momento da decisão individual e não apenas para os últimos dias.

Conquanto a proclamação de Jesus fosse totalmente escatológica, ele não doutrinava seus ouvintes com certas idéias escatológicas. Confronta-os antes com uma decisão radical a favor de Deus ou contra ele (...) o presente substituiu o futuro ao tornar-se o ponto decisivo da história. (SCHWARZ, 1995, p. 493-494).

Esse tipo de abordagem parecia vir para solucionar a questão da demora da parúsia para os primeiros cristãos. Para Bultmann, “no fundo, a escatologia mítica está resolvida pelo

simples fato de que a parúsia de Cristo não ocorreu logo, como espera o Novo Testamento, mas a história do mundo continuou e (...) continuará o seu curso.” (BULTMANN *apud* MOLTSMANN, 2003, p. 152).

A outra faceta da abordagem individual da escatologia é aquela que apresenta uma ênfase mais espiritualizada e voltada para a salvação individual. Segundo Le Goff (1984, p. 443): “Na Igreja existiu sempre uma corrente escatológica, desejosa de lhe dar um aspecto puramente espiritual, longe de todos os compromissos com este século”. Na perspectiva de Mannheim, é o caminho da fé que deixa de ser utópica e, por se “espiritualizar” em demasia, acaba por se desinteressar pela experiência histórica. Acaba seguindo “outro caminho (...) quando mantém sua tendência supratemporal e extática introvertendo-se, e, neste caso, não mais ousando aventurar-se no mundo, perdendo seu contato com os eventos mundanos.” (MANNHEIM, 1976, p. 260).

Tal abordagem tomou corpo doutrinário e formulações teológicas em um tipo de escatologia caracterizada por uma interpretação literalista do livro sagrado e por uma visão espiritualizada do mundo e das estruturas de poder. A história seria apenas um cumprimento das profecias bíblicas.

A chamada ortodoxia cristã, que se baseia na metafísica platônica, acabou por inspirar uma teologia na qual o indivíduo busca uma redenção particular, na qual ele mesmo se coloca desconectado do resto da humanidade e da história e, conseqüentemente, descompromissado com estas; uma redenção cujo objetivo é a fuga da materialidade e da temporalidade em direção a uma dimensão espiritual e imaterial na qual se escapa da história. (GOUVÊA, 2003, p. 17)

Afasta-se totalmente de uma possibilidade de implantação dos valores do reino na Terra e realça-se um “forte traço de descrença nas possibilidades humanas de construir uma sociedade melhor. A religião assume um colorido sensivelmente individualista.” (MENDONÇA, 1984, p. 62). A idéia da salvação da alma e do relacionamento pessoal com Deus centraliza toda a experiência cristã. Espera-se a manifestação do reinado de Cristo “num futuro incerto, distante e a-histórico, aguardando uma implantação automática do Reino numa total descontinuidade com nosso presente.” (DIAS, 1975, p. 41). Ainda segundo Dias (1975, p. 41-42):

Esta visão etérea do Reino, sem raízes em nossa história, fazendo com que alimentemos falsas esperanças, nos leva a uma rejeição do mundo, tal como nos é dado conhecer, em nome de um Reino de Deus separado e estranho por completo à realidade humana que conhecemos. Passamos a considerar o mundo não como “teatro da glória de Deus”, mas como arena de Satanás. Este processo de deformação da visão bíblica pode ser considerado como uma manifestação de “desencarnação” do Evangelho, uma falsa espiritualização da vida, fenômeno, por sinal, muito comum em certos meios ditos evangélicos.

Pode-se dizer que esse tipo de abordagem ganhou força na Inglaterra, a partir do século XVII e, segundo Moltmann, caracterizava-se como “um apocalisismo fundamentalista e anti-modernista.” (MOLTMANN, 2003, p.177). O dispensacionalismo²⁰ começa a se tornar muito influente em certos círculos cristãos. Mais adiante, nesta dissertação, se abordará tal tendência com maior profundidade ao se examinar as crenças escatológicas do fundamentalismo religioso protestante e do pentecostalismo brasileiro. O que interessa agora é como esse tipo de abordagem enfatiza uma face individualizada da escatologia. Em Hal Lindsey (1981) e outros autores ligados a essa corrente, temos um mundo degradado e sem esperanças onde as forças espirituais malignas têm o controle do poder político e do poder religioso. O anúncio da iminência do fim dos tempos e a falta de esperança em algum progresso do mundo acabam por levar o cristão a se isolar. Em tal perspectiva, considera-se:

O mundo irreparável, sob o domínio do diabo e justificadamente destinado ao inferno. Parece faltar qualquer responsabilidade ou engajamento social além da esfera privada. Negligência completamente a noção de que o Estado e o governo são boas disposições de Deus, instituídas para preservar a paz e a ordem (Rm 13); eles são percebidos apenas como a besta apocalíptica (Ap 13). Desta forma, uma retirada para a esfera privada é acoplada a uma escatologia supramundana que não transforma o mundo, mas o destrói. (SCHWARZ, 1995, p. 524).

Se o mundo satanizado está fadado à destruição e a redenção se dará *além da história* por uma intervenção direta divina, a salvação se torna tão somente individual. Há uma concepção sobre o mundo “quase gnóstica: não há nele bem algum.” (SCHWARZ, 1995, p. 524).

Quando, porém, as ênfases se colocam nas dimensões coletivas, a escatologia apresenta uma nova roupagem e uma nova postura para com a sociedade. Esse tipo de abordagem caracteriza-se por um grande interesse pelos problemas contemporâneos. “As estruturas sociais ganham, assim, a atenção primária nessa tentativa de relacionar a mensagem bíblica com as questões da atualidade.” (SCHWARZ, 1995, p. 525). A esperança escatológica e as implicações intramundanas dessa esperança são marcas desse tipo de abordagem, principalmente em Jürgen Moltmann²¹. Em oposição a uma escatologia individualizada, ele

²⁰ Segundo os dispensacionalistas, “o plano salvífico de Deus pode ser reconhecido a partir das sete *dispensations* ou dos sete períodos atestados biblicamente, pois a Bíblia é o testemunho divino de uma história sucessiva da salvação. Consequentemente, a última revelação de Deus é a revelação do fim da história no Apocalipse de João. A Bíblia é essencialmente predição e a história universal essencialmente cumprimento dos prenúncios divinos.” (MOLTMANN, 2003, p. 177). As sete dispensações seriam: 1) Inocência (no Éden), 2) Consciência (entre a Queda e o Dilúvio), 3) Governo Humano (entre Noé e Babel), 4) Promessa (de Abraão ao Egito), 5) A Lei (de Moisés a João Batista), 6) Igreja ou Graça (de Cristo até o arrebatamento dos crentes) e 7) O Milênio.

²¹ Focar-se-á aqui a perspectiva de Moltmann, mas há outros exemplos, como Teologia da Libertação e a Teologia Negra. Tais movimentos, porém, “são profundamente movidos por sua própria situação geográfica e sócio-econômica.” (SCHWARZ, 1995, p. 527).

afirma que “se a esperança cristã for reduzida à salvação da alma num Céu além da morte, ela perde a sua força renovadora da vida e transformadora do mundo e consome-se num anseio gnóstico de redenção do vale de lágrimas deste mundo.” (MOLTMANN, 2003, p. 15). Na perspectiva coletiva, “a escatologia cristã lida também com implicações práticas, com a vida da Igreja e com questões políticas e sociais candentes, tais como a justiça social, a paz mundial e a liberdade e responsabilidade pessoal.” (SCHWARZ, 1995, p. 525).

É importante, porém, diferenciar seu pensamento daquele semelhante ao que surgiu no cristianismo pós-Constantino que via o milênio terreno na ação da igreja. O próprio Moltmann se coloca de forma contrária a esse tipo de concepção: “o problema principal do cristianismo, durante dois mil anos, não foi a frustração, mas o cumprimento”, pois “a história escatológica do cristianismo não é uma história de esperança frustrada ou parusia não-ocorrida de Cristo, mas uma história da esperança cumprida prematuramente no milenarismo presente.” (MOLTMANN, 2003, p.165). Portanto, uma escatologia que tem implicações na busca da melhoria das condições sociais e da luta pela justiça não se confunde com o desejo de um reino político cristão intra-histórico. A idéia é de que a esperança escatológica conduz à ação e não à indiferença. A Igreja deve atentar “para o fato de que, no passado, ela deixou demasiado prontamente nas mãos de entusiastas e utopistas a antecipação terreno-escatológica do reino de Deus. Ao reagir contra essa negligência manifesta, Moltmann coloca o direcionamento da escatologia para o futuro.” (SCHWARZ, 1995, p. 527).

Em suma, as conseqüências da escatologia de ênfase individualizada podem ser bem retratadas desta maneira: “Preocupa-se com a salvação da alma. Por isso a questão da transformação do mundo sempre lhe pareceu um desvio perigoso. A sua ética é individual e não social. Ela indica as marcas do comportamento do crente, adequado à sua condição de salvo.” (ALVES, 2005, p. 257). Aliada a uma crença de que as profecias bíblicas sobre o final dos tempos estão se cumprindo no presente, tal concepção cria uma fé e uma visão da sociedade espiritualizada e maniqueísta levando o fiel ao escapismo. Por outro lado, a ênfase nos aspectos coletivos alerta que “ninguém tem ou recebe vida eterna apenas para si sem a comunhão com outras pessoas e sem a comunhão com toda a criação. ‘O reino de Deus’ é, portanto, frente à ‘vida eterna’, o símbolo mais integral da esperança escatológica.” (MOLTMANN, 2003, p. 147). Tal esperança levaria ao envolvimento na busca da solução dos problemas que afligem os seres humanos e não mais ao sectarismo e à apatia sociopolítica.

2.4. O reino milenar no Novo Mundo e os diferentes milenarismos

2.4.1 A esperança dos Pais Peregrinos

No percurso que chegará até as crenças escatológicas do pentecostalismo brasileiro, uma breve abordagem sobre a influência das expectativas milenaristas na história dos Estados Unidos é extremamente necessária. Inicialmente, porque não há como se compreender o protestantismo e o pentecostalismo brasileiros sem vinculá-los à sua ascendência norte-americana. Em segundo lugar, tanto no passado quanto atualmente, as tendências teológicas do universo protestante/pentecostal norte-americanas influenciaram e influenciam de forma efetiva as crenças e atitudes de tais segmentos no Brasil. Por fim, “os EUA são atualmente a terra do pensamento e da esperança milenaristas por excelência. De lá provém também a importante diferenciação entre o pré-milenarismo e o pós-milenarismo.” (MOLTMANN, 2003, p. 165).

Arriscar-se-ia dizer que a história dos Estados Unidos é o maior laboratório de experiências sobre a relação entre as crenças escatológicas e as questões políticas e sociais. Desde o embarque dos Pais Peregrinos rumo ao Novo Mundo, as crenças bíblicas forjaram todo o imaginário de uma vida nova em uma terra nova: “A Europa é o Egito, a América, a ‘terra prometida’.” (MOLTMANN, 2003, p. 191). Os desbravadores da América do Norte criam estar “fazendo história” e construindo uma *nation under God* que serviria de luzeiro para o mundo e que guiaria os povos rumo à verdade histórica final. O otimismo era a marca e intensa era “a crença na evolução da verdade, concebida como revelação permanente. Essa doutrina John Robinson pregou em seu sermão de adeus aos Pais Peregrinos em 1620, de modo que é compreensível que essa crença apareça tantas vezes vinculada à descoberta do Novo Mundo.” (HILL, 1987, p. 349).

Portanto, a idéia de ser um povo escolhido por Deus e a convicção de que deveriam criar um Estado fundamentado nos princípios cristãos e que serviria de paradigma para a redenção do mundo tenebroso já estava presente na mentalidade norte-americana desde o início. A esperança escatológica capitaneava o sonho da “Nova Jerusalém” no Novo Mundo. “Os ‘pais peregrinos’ que se estabeleceram na América do Norte nos anos 1620 eram milenaristas e a esperança de fazer dessa parte do mundo o centro do reino terrestre de Cristo constituiu um dos componentes da identidade americana.” (DELUMEAU, 1997, p. 13). A

possibilidade de se construir uma nação cristã que serviria de modelo para o mundo iria, posteriormente, impulsionar a atuação de missionários que, além das boas novas do evangelho, levariam os valores e os padrões políticos, sociais, econômicos e morais norte-americanos para outras nações.

2.4.2 O pré-milenarismo e o pós-milenarismo

As diferentes interpretações sobre as esperanças escatológicas também tiveram grande destaque ao longo da história dos Estados Unidos. Segundo Valle (2001, p. 73-74):

Os textos bíblicos são redigidos em forte linguagem metafórica e são, além disso, internamente complexos. (...) São assim, já do ponto de vista da composição literária dos textos, muitas as possíveis interpretações e datações, o que deu margem, especialmente no protestantismo norte-americano e alhures, a intermináveis controvérsias.

Foi, segundo Moltmann, nos Estados Unidos que uma importante diferenciação teológica sobre a questão do reino milenar foi feita. E o esclarecimento de tal diferenciação, entre pré-milenarismo e pós-milenarismo²², é vital para esta dissertação. De maneira mais resumida pode-se afirmar que: “Pré-milenarismo é a fé de que o reino milenar seria um período no futuro posterior à segunda vinda de Cristo, a sua vinda em glória. Pós-milenarismo é a fé de que o reino milenar seria um período da história anterior ao retorno de Cristo.” (MOLTMANN, 2003, p. 165). Além destes existe também uma tendência a-milenarista, que seria uma rejeição da idéia de um milênio. Para Moltmann (2003, p. 171), “a diferença entre pré-milenarismo e pós-milenarismo não deve ser subestimada, pois a localização histórico-salvífica e histórico-universal do presente depende de onde se vê o reino de Cristo: adiante ou atrás de si”.

O pré-milenarismo é marcado pela expectativa de “uma intervenção sobrenatural divina, uma crença na irrupção do sobrenatural na história.” (MENDONÇA, 1984, p. 63-64). O reino de justiça e felicidade só ocorreria após o retorno visível de Cristo para reinar com seus santos. Não há, portanto, um maior otimismo em relação ao futuro. E quanto menor a esperança, menor a expectativa da possibilidade de se construir de um futuro melhor através da atuação humana. O comprometimento acaba ficando limitado à evangelização e à comunicação de que o fim está próximo.

²² Alguns autores utilizam as terminologias pré-milenismo e pós-milenismo.

O pré-milenarismo mostra-se, pois, como uma reação contracultural, que tira da cultura secular toda pretensão escatológica: esta história, esta sociedade e estas igrejas, na medida em que algumas delas se adaptam ao mundo, são um campo de batalha onde o verdadeiro evangelho tem de ser pregado e os homens e as mulheres, chamados a reunir-se na congregação escatológica que espera o “arrebamento”, o começo do milênio ou a “aparicação do Senhor”. (BONINO, 2003, p. 38).

No pós-milenarismo, por outro lado:

O Reino de Deus instaura-se progressivamente por um processo evolutivo, integrando-se no encadeamento dos fatos históricos (sociais e eclesiásticos) e orientando o mundo, pela própria lógica interna de sua evolução social e religiosa em direção a um ponto de maturidade, hora em que produzirá o reino milenário ou messiânico assim como uma árvore produz seu fruto (...). A ação do homem religiosamente inspirada e controlada, não só em nada se opõe àquele último advento, como também é apta a acelerar-lhe o ritmo: em todo caso, o milênio vem em seguida a (pós) esse esforço humano coletivo que é uma de suas condições prévias. (DESROCHE, 1985, p. 102).

É uma perspectiva mais próxima daquela que Eusébio de Cesaréia e alguns cristãos do período constantiniano tinham quanto ao reino milenar. Seria uma expectativa de que “a vinda do Reino se daria após a implantação da civilização cristã; por isso, a cristianização da sociedade seria uma preparação para a vinda do Reino de Deus.” (MENDONÇA, 1984, p. 55). Tal tendência sempre teve grande força dentro do universo protestante norte-americano:

Como indicam vários autores, a opinião dominante no Protestantismo em geral e nas consolidadas denominações norte-americanas sempre foi pós-milenarista. Ou seja, se entendia que as promessas escatológicas do milênio, como o derramamento do Espírito, a luta contra o anticristo (em geral identificado com o Papa e/ou líderes de outras religiões, especialmente do islamismo) aconteceriam neste tempo e levariam a uma idade de ouro, na qual sob a infusão do Espírito, o Evangelho seria pregado em todo o mundo e a história chegaria ao fim com o retorno de Cristo. Para fins do século XIX esta visão foi tornando-se cada vez mais “naturalizada” e, podemos dizer, secularizada: o caminho para o Reino passa a ser identificado com o progresso humano e o desenvolvimento da cultura e sociedade norte-americanas entendidos como um sinal de que a ligação entre religião e progresso civilizacional conduziria a uma era de paz, justiça e prosperidade. (DIAS, 2008).

Além disso, vê-se que, tanto no pré quanto no pós-milenarismo, a idéia da necessidade da evangelização e das missões tem presença marcante, mas seus objetivos seriam distintos. E enquanto o pós-milenarismo tinha a intenção de construir um mundo mais cristão que também redundariam em “mudanças sociais na direção as implantação do Reino de Deus na terra”, o pré-milenarismo, com sua expectativa de uma parúsia iminente, “tinha em mira o discipulado de indivíduos para que o retorno de Cristo se abreviasse.” (MENDONÇA, 1984, p. 63). Além disso, é interessante observar que:

Seria igualmente possível acrescentar: o que o pré-milenarismo espera de uma descida – de alto para baixo – no espaço, o pós-milenarismo o espera de uma progressão – de baixo para cima – no tempo. Para um e outro, no entanto, uma dimensão comum: A Idade de Ouro está adiante. (DESROCHE, 1985, p. 102).

Mas, antes que se suponha que tais perspectivas escatológicas sejam de tão fácil compreensão quanto às suas conseqüências na vida sociopolítica dos crentes, algumas observações devem ser feitas para que não se caia no equívoco de se eleger uma perspectiva como “melhor que a outra”. Se, num primeiro momento, o pós-milenarismo parece levar, inevitavelmente, o cristão ao engajamento social na busca de uma sociedade mais justa orientada por valores cristãos, ele pode gerar outros dois tipos de conseqüências diversas. Em primeiro lugar, como, de certa forma, se abordou anteriormente, a crença de se estar vivendo o reino milenar através da atuação da Igreja pode vir a gerar certa acomodação às estruturas sociais geradas por tal reino. Existe o risco, como Moltmann alerta, de se cair no “pecado” das esperanças cumpridas prematuramente em um milenarismo presente. Cala-se a voz profética, pois como se questionar o reino milenar de Cristo através de seus representantes? Por outro lado, se se pensa estar vivendo no fim de tal reinado milenar, o otimismo característico do pós-milenarismo pode se reverter em uma expectativa apocalipsista da libertação pós-milenial de Satanás e do final iminente. Por exemplo, “na Idade Média tardia, deparamo-nos cada vez mais com uma escatologia pós-milenarista e, por isso, uma interpretação exclusivamente apocalíptica do presente.” (MOLTMANN, 2003, p. 173). “Os reformadores também estavam convencidos de que o milênio teria sido uma era histórica do passado que teria terminado quando o papa revelou-se como o anticristo.” (MOLTMANN, 2003, p. 173). Portanto, não se deve esquecer, que mesmo no pós-milenarismo, o reino terá um fim: “Quando se vive no ‘reino milenar’ ou no fim dele, a única coisa que se vê diante de si é o juízo final e a eternidade.” (MOLTMANN, 2003, p. 174).

O pré-milenarismo, possui um viés alienante, como já foi observado por Mannheim ao tratar da separação entre o milenarismo e o espírito revolucionário e o surgimento de uma escatologia ultraespiritualizada:

Tal afastamento do elemento quiliástico do meio da cultura e da política talvez preservasse a pureza do espírito extático, mas deixaria o mundo sem significação nem vida. Este afastamento acabará sendo fatal também ao êxtase quiliástico, desde que, como já vimos, ao se interiorizar e abandonar seu conflito com o mundo concreto imediato, ele tende a se tornar manso e inócuo, ou a se perder em uma pura auto-edificação. (MANNHEIM, 1976, p. 283).

Todavia, o pré-milenarismo não pode ser definido apenas como uma crença primitiva que leva, inexoravelmente, à apatia social. A expectativa do retorno iminente, como foi visto no exemplo dos primeiros cristãos, já seria uma condenação e satanização de governos opressores e iníquos. Apesar das críticas de que é merecedor, o pré-milenarismo pode vir a se tornar, em certos períodos, o discurso profético de uma minoria, de uma classe oprimida, de

um povo perseguido, etc. Os que esperam o retorno imediato de Cristo e seu reinado pessoal em glória, simultaneamente, condenam a atual ordem das coisas. De acordo com Corten (1996, p. 190):

Foi apenas recentemente – com a nova direita cristã americana – que a tradição milenarista foi adotada pelos meios politicamente conservadores. Mais habitualmente, os que pregam o fim do mundo são loucos ou desfavorecidos. O milenarismo é característico de movimentos de protesto.

As tendências pós-milenaristas e pré-milenaristas serão abordadas novamente nesta dissertação quando do estudo das concepções escatológicas do pentecostalismo brasileiro.

2.4.3 Evolução das relações entre escatologia e política nos EUA até o século XIX

A história (assim como o presente) dos Estados Unidos também é importante para que se observe como tais expectativas (pré e pós milenaristas) se alternaram nos diferentes momentos históricos, políticos e sociais. O fervor da esperança de fundo religioso dos Pais Peregrinos, em alguns momentos, foi transformado em outra coisa:

A crença de que se podia ser suficientemente virtuoso para alcançar o céu resultou em uma transformação radical da vida na terra e assim minou, no final das contas, a expectativa de bem-aventurança celestial. Através do trabalho duro, as condições na terra tornaram-se suficientemente atraentes, no “novo mundo”, para fazer os vencedores esquecerem a vida no céu. (SCHWARZ, 1995, p. 481).

A esperança milenarista foi, em vários momentos, sendo secularizada, embora nunca tenha se apagado da mentalidade norte-americana. Para Mannheim, existiria uma tendência nas crenças milenaristas de se “desligar de suas origens e a prosseguir seu próprio caminho independentemente dos motivos que as inspiraram. A dimensão essencial do Quiliasma reside em sua tendência a sempre se dissociar de suas origens e símbolos.” (MANNHEIM, 1976, p. 238). Segundo Delumeau, a expectativa pós-milenarista foi ganhando um aspecto cada vez mais secularizado. A crença era em “um milênio num tempo por vir, mas sem a vinda preliminar de Cristo. Era uma abertura em direção a um milenarismo parcialmente laicizado que se apoiou cada vez mais sobre os acontecimentos.” (DELUMEAU, 1997, p. 245).

De quando em vez, movimentos de despertar religioso buscaram reavivar, em momentos de degradação moral, os princípios, valores e verdades dos pioneiros. Em tais períodos, a crença no milênio presente era abalada e novamente se abria espaço para interpretações escatológicas diferenciadas. Embora a crença da missão religiosa-civilizacional

dos Estados Unidos sempre estivesse presente, a “sazonal” decadência moral sempre abria as portas para que a esperança religiosa contestasse a esperança secularizada. Portanto, “o avanço da civilização, nos princípios do progressismo, norteava-se pela vinda do Reino de Deus, aperfeiçoamento e coroação dessa civilização. A expectativa milenarista no século XIX na América era intensa e extensa, embora variassem os detalhes teológicos.” (MENDONÇA, 1984, p. 54).

Para além das discussões teológicas, a mentalidade milenarista é um elemento essencial da forma de como os Estados Unidos encararam sua missão frente ao mundo. Junto com a mensagem da salvação em Cristo, os norte-americanos sentiam um “chamado” para também disseminar seus valores políticos e culturais. “‘Liberdade e auto-regência’ são as novas conquistas norte-americanas e, por esta razão, também a salvação política que essa nação eleita deve levar ao mundo.” (MOLTMANN, 2003, p. 191). As lutas contra as heresias tornaram-se lutas contra a tirania, e os Estados Unidos abraçaram a crença de ter um papel essencial para a construção de um mundo novo, cristão e democrático. “De um refúgio para santos perseguidos e um experimento de liberdade e autocracia democrática, os EUA converteram-se em potência mundial com uma missão universal.” (MOLTMANN, 2003, p. 195).

A ideia de um *Manifest Destiny* influenciou de maneira decisiva a política externa norte-americana “legitimando”, em nome da propagação da verdade e democracia, até mesmo intervenções violentas: o “povo eleito” sempre trava as “batalhas do Senhor”. Segundo Moltmann (2003, p. 194): “O conceito *manifest destiny* tornou-se popular no século XIX e significava que fazia parte do cumprimento da missão divina dos EUA apropriar-se do continente”. As guerras e projetos de expansão norte-americanos tornam-se “cruzadas modernas”. Os “ianques” estariam cumprindo uma missão divina. Esta mentalidade de ser “luz” para um mundo em trevas também estava presente entre os missionários protestantes que chegaram ao Brasil:

As missões evangélicas dos séculos XVIII e XIX não foram missões puramente do evangelho, mas missões do reino de Cristo e, por esta razão, disseminavam, juntamente com a Bíblia, os “valores cristãos”, isto é, a cultura europeia, norte-americana e moderna. Cristianização e civilização frequentemente andavam de mãos dadas. (MOLTMANN, 2003, p. 187).

No próximo capítulo, ao se tratar da implantação do pentecostalismo no Brasil, será discutida com mais profundidade a importância da questão escatológica para tal momento histórico. “A segunda vinda de Cristo é um tema teológico que se tornou muito popular no universo protestante inglês e norte-americano do século XIX, em função dos movimentos de

despertamento evangélico que varreram esses países por várias décadas.” (DIAS, 2008). Tais movimentos de despertar e a atuação missionária foram vitais para o fortalecimento do pentecostalismo brasileiro.

Por fim, é importante salientar que o sonho da Nova Jerusalém dos Pais Peregrinos ressurgiu de tempos em tempos no imaginário político e religioso dos Estados Unidos. Ele seria o paradigma sempre evocado e aponta, curiosamente, para um reino “para trás”. Desroche diz que, no pensamento milenarista, constantemente vê-se um discurso que fala de um retorno ou de uma repetição de um modelo que existiu anteriormente: “O novo reinado messiânico é uma reedição, adiante, de um regime mais ou menos idêntico, atrás.” (DESROCHE, 1985, p. 100). No discurso de grande parte de religiosos e líderes políticos norte-americanos, o sonho dos pioneiros fundadores parece virar uma mistura de “Paraíso Perdido” e “Reino Messiânico”.

2.5. Os últimos dias ressignificando os atuais

Finalizando este capítulo, buscar-se-á fazer uma breve reflexão sobre a atualidade das discussões a respeito da escatologia e que roupagens tais discussões ganharam ao longo do século XX. O último século teve um início marcado por expectativas otimistas quanto ao desenvolvimento da razão humana e pela esperança em um progresso técnico, cultural e, também, das instituições políticas. Pode-se dizer que o final do século de XIX e o início do século XX seriam o ápice do otimismo iluminista e da crença no progresso. A religião perdia sua relevância em tal contexto e as esperanças escatológicas acabariam por se secularizar quase por completo. A presença da religião na esfera pública seria um vestígio de uma mentalidade arcaica, incompatível com as novas luzes. Segundo Dias (1975, p. 29): “Ópio ou ilusão, de qualquer modo, a religião deveria desaparecer para que o homem pudesse libertar-se tanto individual quanto coletivamente. E, não havia dúvida, na sociedade do futuro a tutela da religião ou a sua simples sobrevivência entre os homens seria coisa impossível de ocorrer”. No final do século XIX, o mundo ocidental via a religião sendo “colocada de lado” e confinada num papel meramente espiritual. Considerada culpada por atrasar o progresso científico, por legitimar formas ultrapassadas de governo; enfim, por limitar a autonomia do homem moderno, a religião, pelo menos da forma como foi concebida até aquele momento, agonizava no ocidente cristão.

2.5.1 Os “apocalipses contemporâneos”

Entretanto, principalmente após as duas grandes guerras e as conseqüências funestas da exploração da natureza pelo homem, o otimismo se reverteu em uma expectativa catastrófica e o “sonho quiliástico da ‘era moderna’” (MOLTMANN, 2003, p. 211) tornou-se pesadelo. A esperança acabou dando lugar ao medo. A partir da segunda metade do século XX, a possibilidade de um desfecho trágico para a história humana se tornou uma realidade possível. O desenvolvimento da ciência e da técnica, que se apresentavam no século XIX como esperança de um futuro promissor e próspero para a humanidade, acabou por criar as condições de um fim iminente de toda a espécie humana e para a volta de um discurso apocalíptico de proporções mundiais. A crença em um milênio secular de felicidade e prosperidade, que seria proporcionado pelo desenvolvimento da razão humana e pela confiança em um progresso inexorável, foi abalada e abriu espaço para discursos religiosos que se encontravam fragilizados e considerados obsoletos. Como que despertada de um “sonho colorido” de bem-aventurança terrena, a humanidade se viu obrigada a repensar suas crenças:

Tornamo-nos dolorosamente conscientes de que não podemos moldar o futuro de modo tão livre quanto pensávamos na exuberância ingênua do iluminismo nascente. À medida que o futuro se torna cada vez menos previsível no que tange aos recursos naturais, às constelações políticas e à segurança pessoal, a questão fundamental passa a ser a da sobrevivência com sentido. Quer queiramos, quer não, nossa própria época tornou-se ominosamente similar à era em que o cristianismo deu seus primeiros passos ousados. Lembramos que essa foi a época em que o Império Romano havia alcançado sua maior expansão, em que os valores tradicionais começaram a esboroar-se, em que as primeiras rachaduras sérias na cultura romana pressagiavam sua extinção e em que o anseio da salvação se tornava mais intenso. (SCHWARZ, 1995, p. 482).

O recrudescimento do pensamento religioso num século de instabilidades, de mudanças de valores e comportamentos, de aumento da capacidade destrutiva dos poderes militares e, mais recentemente, da consciência de uma crise ambiental, abriu espaço para novas leituras escatológicas.

A visão hollywoodiana de apocalipse como uma catástrofe final acabou por encobrir outras formas de se compreender a questão escatológica de maneira não-negativa. Os textos apocalípticos, como literatura de resistência contra o opressor ou como esperança otimista em relação ao futuro, só são lembrados em pequenos círculos de teólogos e pensadores.

Infelizmente, a catástrofe tem maior audiência do que a esperança. Interpretações literalistas e sensacionalistas da Bíblia ganham espaço numa sociedade que busca, cada dia mais, o extraordinário. O século XX foi profícuo na criação de imagens catastróficas e expectativas sombrias. Porém, ao se transplantar tais expectativas e imagens para o campo religioso, vindo as terríveis perspectivas em relação ao futuro do planeta como cumprimento de profecias bíblicas, acaba-se, de certa forma, impulsionando as pessoas para o conformismo com tal situação. Jürgen Moltmann considera inadequada a utilização de termos escatológicos como vêm sendo usados na atual mentalidade catastrófica ocidental:

Não seria melhor designar os horrores dos atuais finais de histórias humanas de “exterminismo”, destruição em massa por meio da violência militar, econômica ou ecológica? Quem fala de “apocalipse” ou da batalha do “Armagedom” neste contexto interpreta em termos religiosos os crimes em massa cometidos por pessoas e tenta responsabilizar Deus por aquilo que as pessoas aprontam. Mesmo que chegue a ocorrer o suicídio universal do gênero humano, a interpretação “apocalíptica” apenas tornaria as pessoas paralisadas e irresponsáveis e, desse modo, ela própria acabaria sendo um fator religioso de um tal exterminismo do tempo final. Nada é mais fatal do que a expectativa de um futuro fatal. (MOLTMANN, 2003, p. 223).

Moltmann trabalha com a idéia de que o exterminismo apresentou, durante o último século, três vertentes principais: o apocalipse nuclear, o apocalipse ambiental e o apocalipse socioeconômico. “A tendência apocalíptica permanece difusa, as previsões apocalípticas sombrias não provocam qualquer mudança de rumo no curso que leva ao exterminismo.” (MOLTMANN, 2003, p. 224). Antes que se abordem as implicações religiosas de tais concepções, é importante um breve esboço de suas circunstâncias e dimensões.

Até 1945, a idéia de fim do mundo, normalmente se apresentava de maneira metafórica. Uma extinção de toda a raça humana ou a própria destruição do planeta terra seriam inconcebíveis, deveriam ser relegadas à categoria de mito. A possibilidade do extermínio de uma nação, de uma raça, de uma etnia, etc., pela força militar ou por desastres naturais sempre foi algo plausível, mas foi apenas a tecnologia nuclear que teve a capacidade de mudar a perspectiva mundial e criar a possibilidade de todo o planeta estar “unido” na destruição. “O progresso científico e tecnológico introduziu perspectivas novas e assustadoras.” (SCHWARZ, 1995, p. 482):

Hiroshima-1945 modificou radicalmente a qualidade da história humana: o nosso tempo tornou-se um tempo aprazado. A época em que existimos é a última época da humanidade, pois vivemos no tempo em que o fim da humanidade pode ser provocado a qualquer momento. (MOLTMANN, 2003, p. 225).

No período da Guerra Fria, tal expectativa atingiu seu ápice e inundou a mentalidade popular e o universo religioso com a probabilidade da ocorrência de um desfecho trágico para a história humana. Produziu-se um imaginário permeado por um futuro sombrio onde o

fantasma do holocausto nuclear assombrava a todos. O final do filme *Planet of the apes* (1968), no qual o astronauta Taylor, interpretado por Charlton Heston, descobre que o planeta governado por macacos falantes é, na realidade, a terra do futuro, pós-guerra nuclear, mostra um pouco do pessimismo e da angústia frente ao projeto armamentista desenfreado. “A era atômica suscitou numa grande parte da humanidade, uma angústia e uma mentalidade apocalípticas no sentido vulgar do termo, ou seja, catastróficas.” (LE GOFF, 1984, p. 449). A possibilidade de um conflito entre Estados Unidos e União Soviética, apesar de todo o desenvolvimento tecnológico ocorrido naquele período e da chegada do homem à Lua, criou a idéia de que o mundo poderia ser destruído caso um simples botão fosse pressionado. “O apocalipse nuclear é um apocalipse nu e cru, isto é, o apocalipse sem reino”; ele seria “a inversão exata da fé no progresso do mundo moderno do século XIX que tinha por objeto um reino de Deus sem apocalipse.” (MOLTMANN, 2003, p. 238).

Frente ao medo da grande catástrofe, a humanidade era convocada a uma luta pela sobrevivência, uma luta pelo adiamento do fim. Tal contexto gerou mentalidades fatalistas e omissas, mas, também, incitou a necessidade de uma nova cultura política que levasse em conta a luta para que a humanidade tenha um futuro. “O tempo de vida do gênero humano não será mais garantido pela natureza como até agora, mas tem de ser criado pelo ser humano mediante uma política consciente de sobrevivência.” (MOLTMANN, 2003, p. 225).

Paralelamente à possibilidade de um final repentino e catastrófico, foi-se tomando consciência, ao longo da segunda metade do século XX, da possibilidade de um fim que ocorre diariamente numa catástrofe que acontece em *slow motion*. Diferentemente de outras crises, o apocalipse ambiental “não se trata (...) de uma crise passageira, e sim de uma catástrofe lenta, mas segura e irreversível.” (MOLTMANN, 2003, p. 228). Passada a tensão da Guerra Fria, a questão ambiental ganha espaço na mídia e, aos poucos, se insere na cultura popular.

Graças às ameaças de derretimento das geleiras, do superaquecimento global, do uso e abuso dos recursos naturais, e ainda das denúncias de voracidade consumista, presenteísta e individualista da subjetividade capitalística contemporânea, o Apocalipse definitivamente laicizou-se! O Fim do Mundo é, de repente, não mais uma realidade do plano espiritual, mas extremamente real. (SCHULTZ, 2008, p. 148).

O final atômico tornou-se coisa do passado. A indústria cinematográfica, espécie de termômetro e fomentadora da expectativa popular, produziu, nos últimos anos, várias superproduções que têm por tema desastres ambientais que colocariam em risco o futuro do planeta e da humanidade. Entre elas pode-se citar *The day after tomorrow* (2004), dirigido por

Roland Emmerich, que apresenta um mundo que sofre as conseqüências catastróficas das alterações climáticas globais. A crise ambiental é agravada cada dia mais pelo avanço da sociedade técnico-científica que acaba por criar um estilo de vida incompatível com a conservação do meio ambiente:

Se todas as pessoas andassem tanto de automóvel e jogassem tantos gases nocivos na atmosfera como os norte-americanos e alemães, a humanidade já teria sufocado. O estilo de vida do primeiro mundo não pode ser universalizado: ele somente pode ser mantido às custas de um terceiro mundo. (MOLTMANN, 2003, p. 229).

Em Moltmann, o apocalipse ambiental está diretamente ligado a um apocalipse socioeconômico. Para ele, “sem justiça social entre o primeiro e o terceiro mundo não haverá paz e sem paz não se alcançará a libertação da natureza.” (MOLTMANN, 2003, p. 231). Dependente e explorado pelos países ricos, o terceiro mundo é forçado pelo mercado mundial a explorar seus recursos naturais e desmatar suas florestas para se manter vivo e municiar “a tecnologia dos poderosos, que castiga e desloca as matérias-primas naturais, porém não é capaz de criar uma tecnologia própria para sustentar e desenvolver seu próprio desenvolvimento.” (GALEANO, 2007, p. 316). Nesse sentido, “esses países são irresistivelmente forçados à autodestruição.” (MOLTMANN, 2003, p. 230). Em séculos passados, a exploração do ouro, cana-de-açúcar, prata, especiarias e até seres humanos (escravidão) já deram a tais países um “apocalipse” verdadeiro, com milhões de mortes e invasões estrangeiras. Com o desenvolvimento técnico-científico as diferenças entre o primeiro e o terceiro mundo só fizeram aumentar.

2.5.2 O legado escatológico

Portanto, as experiências do século XX recolocaram “as coisas relacionadas ao fim” novamente na pauta das discussões. Seja em sua vertente secular²³, seja nos meios religiosos, a decepção com o progresso ininterrupto da humanidade deu nova abertura a um discurso pessimista quanto ao futuro e quanto à capacidade humana de criar um reino de paz e justiça na Terra. No próximo capítulo se abordará com mais profundidade as reações do pensamento religioso, mais especificamente no fundamentalismo protestante, em relação às conjunturas

²³ Umberto Eco arrisca dizer “que o pensamento do fim dos tempos é, hoje, mais típico do mundo laico do que do mundo cristão. Ou seja, o mundo cristão faz dele objeto de meditação, mas se move como se fosse justo projetá-lo em uma dimensão que não se mede com calendários; o mundo laico finge ignorá-lo, mas é substancialmente obcecado por ele.” (ECO, 2006, p. 15).

sociais, políticas e econômicas do século XX e como tais circunstâncias influenciaram suas concepções escatológicas. Porém, gostar-se-ia, para finalizar este capítulo, de se falar um pouco sobre algumas possibilidades de análise que as questões escatológicas podem oferecer para as atuais pesquisas acadêmicas e para a reflexão teológica.

Inicialmente é importante ressaltar o potencial questionador que as crenças escatológicas podem fomentar. Especialmente a partir da segunda metade do século XX, “a reapropriação da mensagem escatológica da Bíblia foi facilitada por uma espantosa mudança na autoconsciência humana. A postura autoconfiante característica da primeira fase do iluminismo está se desvanecendo rapidamente.” (SCHWARZ, 1995, p. 479). E a fonte religiosa das esperanças milenaristas pode, inclusive, ser mais importante neste sentido do que as esperanças secularizadas.

O milenarismo, com todos os defeitos que possa ter, é um movimento que não perde a sua criticidade em relação aos sistemas vigentes. Isto por causa da “transcendência” de Deus em relação a este mundo. É sempre um movimento que julga o mundo a partir de um critério externo à lógica do sistema. (SUNG, 2001, p.61).

Partindo-se da idéia de que “a esperança no futuro é uma dimensão inseparável, integral, da fé cristã e a condição implícita de possibilidade para ação cristã responsável no mundo” (DALEY, 1994, p. 308), mesmo em meio a um clima de pessimismo e desânimo em relação ao futuro da humanidade, o pensamento religioso pode se tornar um promotor de novas utopias e a de uma nova esperança em relação ao sentido da história.

Toda vez que a utopia desaparece, a história deixa de ser um processo que conduz a um fim último. O quadro de referência de acordo com o qual avaliamos os fatos deixa de existir, restando-nos uma série de acontecimentos, todos idênticos no que se refere à sua significação interna. Desaparece o conceito de tempo histórico, que conduzia a épocas qualitativamente diferentes, e a história se torna cada vez mais semelhante ao espaço não diferenciado. (MANNHEIM, 1976, p. 276).

Embora a participação de certos grupos fundamentalistas na esfera pública política contemporânea possa estar, perante a opinião pública mundial, tirando a credibilidade quanto à possibilidade de uma participação positiva da religião no debate público, alguns ainda enxergam o potencial transformador da fé cristã. E não apenas uma transformação relativa à salvação pessoal. Segundo Dias (1975, p. 43): “O mundo é o âmbito no qual o Reino de Deus está sendo edificado. A missão cristã implica um compromisso sério e profundo com o mundo e com tudo o que nele existe, desde os indivíduos até às estruturas sociais que regem suas vidas”. Moltmann aponta para a necessidade da fé cristã se voltar para um milenarismo escatológico:

Diferencio entre quiliasmo histórico, que é a interpretação quiliástica do presente político, eclesial ou histórico-universal, e o quiliasmo escatológico, que é uma expectativa futura no contexto escatológico do fim e da nova criação do mundo. O quiliasmo histórico é, como foi mostrado, uma teoria de legitimação religiosa do poder político ou eclesiástico e se encontra à mercê das violências e decepções messiânicas da história. O quiliasmo escatológico, em contraposição, é uma imagem necessária da esperança na resistência, nos sofrimentos e exílios deste mundo. O quiliasmo deve estar firmemente embutido na escatologia. Solto no ar e tomado isoladamente, ele leva às catástrofes da história. Embutido, porém, ele dá força para sobreviver e resistir. (MOLTMANN, 2003, p. 213).

Em suma, as discussões sobre a escatologia e o sentido da história na tradição cristã podem vir a se tornar um interessante filão para pesquisas dos diferentes ramos das ciências humanas. Como procurou se demonstrar ao longo do capítulo, as crenças escatológicas estão umbilicalmente vinculadas aos diferentes contextos históricos, políticos e econômicos. Mesmo que a sua vertente predominante na contemporaneidade seja ligada a um apocalipsismo catastrófico, nada garante que tal situação não possa vir a se alterar com o decorrer do tempo.

3. O PENTECOSTALISMO À BRASILEIRA: ORIGENS, TRANSFORMAÇÕES, ESCATOLOGIA E POLÍTICA

Ao contrário do que afirma certo jornal pentecostal, para quem o pentecostalismo é “movimento do Espírito Santo” e, por conseguinte, imune aos condicionamentos naturais das sociedades humanas, o cristianismo exige uma sociologia de si mesmo porque reivindica ser uma revelação temporal e envolvida na história. A reivindicação de uma base histórica para sua fé deve levar os cristãos a se submeterem com humildade à análise histórica e sociológica. (Paul Freston)

Sendo as concepções escatológicas sujeitas às conjunturas históricas, sociais, econômicas e políticas de cada contexto, torna-se necessário, para se analisar as rupturas e permanências das crenças relativas aos “tempos do fim” no pentecostalismo brasileiro, examinar tais conjunturas para o caso proposto. Este é o objetivo deste capítulo. Como vem sendo feito, apesar de manter a perspectiva interdisciplinar das Ciências da Religião, o enfoque será sobre o desenvolvimento histórico de tal segmento religioso.

Próximo de completar seu primeiro centenário no Brasil, o pentecostalismo só passou a receber maior atenção do meio acadêmico e da opinião pública nacional a partir da década de 1980. A partir daí aumentou o interesse da imprensa e da comunidade científica sobre os pentecostais. Segundo Saulo Baptista (2009, p. 20), “é possível supor que esse interesse se deva, entre outros motivos, à presença de suas respectivas igrejas no cenário político, um fato reconhecidamente novo, e, também, ao chamado ‘avanço’ relativo dos pentecostais na composição da sociedade brasileira”. Tal segmento vem reconfigurando o campo religioso brasileiro de várias maneiras. Uma delas é atestada quantitativamente no seu contínuo e excepcional crescimento. Pode-se dizer que “o crescimento dos evangélicos pentecostais se constitui no principal fator da diversificação religiosa que vem ocorrendo no Brasil, a partir dos anos 1980.” (JACOB *et al*, 2003, p. 39). Embora se fale muito em um crescimento do universo evangélico brasileiro, é enganoso estender tal fenômeno a todos os segmentos de origem protestante. Simone R. Bohn observa que “as religiões evangélicas pentecostais cresceram muito mais que as históricas.” (BOHN, 2004, p. 291).

Juntamente com o crescimento numérico, o impacto do pentecostalismo está sendo sentido em todo o campo religioso brasileiro e também na esfera pública política nacional. Além disso não há como deixar de notar sua influência nos outros ramos do cristianismo:

“Não se pode mais estudar o campo religioso brasileiro sem se levar a sério a carismatização do catolicismo e a pentecostalização do protestantismo histórico, nem a multiplicação de novos grupos pentecostais.” (CAMPOS, 2008, p. 45). De fato, o pentecostalismo consolidou-se como uma parte importante da religiosidade brasileira contemporânea, tanto em termos numéricos quanto em termos de influência.

Uma análise mais ampla de tal fenômeno é impossível dentro dos limites desta dissertação. Buscar-se-á privilegiar os aspectos deste segmento religioso que darão subsídio para a análise de suas crenças escatológicas e suas relações com o poder político. A trajetória proposta para este capítulo passa, inicialmente, pela tentativa de compreender, em parte, as raízes e o desenvolvimento do pentecostalismo nacional através da análise das origens históricas e das contínuas influências do protestantismo e pentecostalismo norte-americanos sobre o protestantismo e o pentecostalismo brasileiros. Segundo Leonildo Silveira Campos (2005, p. 101):

Não podemos fazer uma análise mais aprofundada das origens, características e transformações do nosso pentecostalismo sem realizar um estudo preliminar do campo religioso norte-americano, a despeito da fisionomia latino-americana, indígena, católica e influenciada por cultos afro-brasileiros que essa manifestação religiosa de origem protestante assumiu no Brasil.

Nesta seção serão abordados os desenvolvimentos da religiosidade norte-americana no decorrer do século XX no sentido de compreender a dinâmica de seus enfoques teológicos e sua influência no surgimento e implantação do pentecostalismo no Brasil.

Na segunda seção discutir-se-á a questão das crenças escatológicas do pentecostalismo brasileiro. As igrejas pentecostais, bem como a grande maioria do universo evangélico, confessa a perspectiva pré-milenarista, anteriormente estudada. É quase um consenso entre os pesquisadores do pentecostalismo brasileiro que tal concepção escatológica é uma das responsáveis pela indiferença em relação à política e à participação na esfera pública que caracterizaram as igrejas pentecostais. Nesta seção serão analisados os argumentos e estudos dos autores que defendem tal opinião. Na última seção, examinar-se-á a entrada efetiva dos pentecostais na política brasileira, além, evidentemente, de sua *práxis* política, suas razões e conseqüências.

3.1 *The American Way*: fundamentalismo e relações entre política e religião na história norte-americana

Dando seqüência à linha de raciocínio adotada na quarta seção do capítulo anterior, crê-se ser necessária uma análise mais aprofundada da religiosidade norte-americana, seus desdobramentos teológicos e suas relações com a política no decorrer do século XX. Anteriormente examinaram-se as expectativas milenaristas envolvidas na formação da nação americana, as diferenciações teológicas entre as expectativas pré e pós-milenaristas e os desenvolvimentos das relações entre escatologia e política até o século XIX. Agora, para criar subsídios para o estudo do pentecostalismo brasileiro, torna-se necessário estender tal análise aos desdobramentos ocorridos na teologia e nas relações entre política e religiosidade norte-americanas no século XX. Campos (2005, p.104) parte do pressuposto “que uma visão do contexto social, cultural e econômico dos eventos ocorridos no campo religioso norte-americano, no final do século XIX e início do século XX, nos ajuda na descrição e compreensão das formas assumidas pelo pentecostalismo em suas origens e expansão”. É difícil entender as transformações da mentalidade pentecostal brasileira ao longo do século passado sem levar em conta as mutações ocorridas no campo religioso e político dos Estados Unidos.

Um grande esforço necessita ser feito no sentido de não se ceder à tentação de repetir resultados de estudos sobre outras realidades e contextos que não aqueles da religiosidade, política e cultura brasileira. Como dito anteriormente, uma das limitações do presente trabalho é a falta de uma discussão maior a respeito da cultura política brasileira que, sem dúvida, abriria importantes possibilidades de interpretação²⁴. Porém, dentro do enfoque que se procurou dar a esta dissertação, se crê que tal falta, apesar de ser um pouco sentida, não comprometerá o desenvolvimento do trabalho. Entretanto, ignorar as reviravoltas no pensamento religioso e político norte-americano do século XX comprometeria, sem sombra de dúvidas, a linha de raciocínio aqui seguida.

²⁴ Um relevante trabalho que trata de tais relações foi publicado recentemente: BAPTISTA, Saulo de Tarso Cerqueira. **Pentecostais e neopentecostais na política brasileira: um estudo sobre cultura política, Estado e atores coletivos religiosos no Brasil**. São Paulo: Annablume; São Bernardo do Campo: Instituto Metodista Izabela Hendrix, 2009. O objetivo declarado do autor é o de preencher um espaço nos estudos sobre a relação entre pentecostalismo e política no Brasil, pois, apesar dos vários trabalhos que têm sido publicados nos últimos anos, ainda se sente falta de “uma pesquisa mais extensa, acerca do comportamento pentecostal no ambiente partidário e parlamentar, com enfoque na cultura política brasileira.” (BAPTISTA, 2009, p. 28). Ao analisar o comportamento dos políticos e lideranças eclesiais pentecostais, o autor vê diversas aproximações entre os vícios da cultura política brasileira e o modo de se pensar e de se fazer política interna e externa nas igrejas estudadas.

3.1.1 Religiosidade norte-americana na virada do século: abalos no sonho da nation under God e o surgimento do fundamentalismo

O final do século XIX presenciou um arrefecimento das expectativas sobre as esperanças intra-históricas do protestantismo norte-americano e sobre o sonho de uma nação alicerçada sobre os fundamentos das verdades bíblicas e que tinha uma mensagem e um modelo de sociedade para semear pelo mundo. Em meados do século XIX a visão pós-milenarista ainda mostrava sua força: “A ideologia do protestantismo liberal confundia-se com a cultura: a expansão do Reino era o destino manifesto da nação norte-americana.” (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 2002, p. 137). Porém, já da metade para o final do século XIX, o otimismo esfriou e “a guerra civil (1861-1865), o problema da escravidão e do racismo e outras questões sociais perturbadoras proporcionaram o florescimento de teologias escapistas.” (ORO, 1996, p. 68). A religiosidade secularizada e confiante do protestantismo dito liberal e pós-milenarista começa a perder espaço para movimentos que buscavam um “reavivamento” espiritual e uma religiosidade mais espiritualizada e individualista²⁵. O otimismo em relação ao sonho do reino milenar no Novo Mundo começava a ruir.

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

Na definição de Oro (1996, p.187), “fundamentalismo é o movimento social religioso no seio do protestantismo que tem sua gênese num contexto de acentuadas contradições sociais, por conseguinte, de falta de plausibilidade e de relativismo de valores”, que se caracteriza também por uma postura exclusivista e, conseqüentemente, oposicionista em

²⁵ Entre estes movimentos, destacavam-se aqueles influenciados pelo pietismo “que surgiu no século XVII e explodiu no século XIX. Ele acentuou e acelerou a individualização e a interiorização da vida religiosa, desenvolvendo novas formas de piedade pessoal e de vida em sociedade. Além disso, provocou mudanças na teologia e na igreja.” (DREHER, 2006, p. 10). Uma abordagem mais completa sobre o pietismo e sua influência na religiosidade protestante ocidental foi feita por Antônio Gouvêa de Mendonça (1984, p. 67-71).

relação a tudo o que não coadune com seus conceitos de verdade. Além disso, “dois traços marcaram visivelmente o fundamentalismo fundante: o caráter de oposicionismo e o milenarismo.” (ORO, 1996, p. 66).

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

O fundamentalismo inicial estruturou seus princípios como uma pretensa “defesa dos valores fundamentais do cristianismo”. Tinha uma concepção da Bíblia como única fonte de acesso a Deus e uma crença na inspiração verbal divina que implicava a ausência de erros não só em questões teológicas como também transformava o conteúdo do livro sagrado em irrefutável verdade histórica e científica. A luta pela reafirmação da infalibilidade do livro sagrado e o retorno aos pilares da *nation under God*, concebida pelos Pais Peregrinos, levaram teólogos conservadores, apoiados financeiramente por empresários que compartilhavam de seus ideais, a publicarem “uma série de 12 volumes denominada ‘Os Fundamentais: um testemunho para a verdade’ de autores diversos” (ORO, 1996, p. 60), onde vários pontos das verdades bíblicas colocados em cheque pela modernidade teológica e científica eram defendidos e reafirmados²⁶. “*Fundamentals* eram os conteúdos de fé, verdades absolutas e intocáveis, que deveriam ficar imunes à ciência e à relativização por meio do método histórico.” (DREHER, 2006, p. 83).

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

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

²⁶ Segundo Dias (2008) poderiam ser citadas como as cinco proposições ‘inegociáveis’ do fundamentalismo clássico: “a) a inerrância absoluta do texto sagrado; b) a reafirmação da divindade de Cristo; c) a proclamação do nascimento virginal de Jesus; d) a pregação da morte e ressurreição de Cristo como garantia da redenção universal; e) a proclamação da ressurreição da carne e a certeza da segunda vinda de Cristo”.

Segundo Dias (2008), “o Fundamentalismo enredou-se em seu negativismo absoluto das realizações da Modernidade e, com isso, não foi capaz de produzir uma visão de mundo afirmativa e, muito menos, de articular suas crenças basilares com as principais questões postas pela cultura em geral”. Credo ser os detentores de uma verdade absoluta e imutável, os fundamentalistas acabam por forçar a criação de dicotomias e a eleição de inimigos (Estado secularizado, ciência moderna, liberalismo teológico, etc.) numa batalha entre “o bem e o mal”. O fundamentalismo é sectário e não crê na possibilidade de um aprendizado mútuo com o mundo secular. Seu sectarismo vê o espaço público como uma ameaça à segurança trazida pela imutável verdade bíblica.

Sua “decepção” com o rumo que o mundo e a igreja estavam tomando também se refletiu em suas concepções escatológicas. O pós-milenarismo começou a ceder espaço para uma perspectiva apocalíptica e pré-milenarista. Contra o milenarismo secularizado da modernidade protestava um fundamentalismo apocalíptico. (MOLTMANN, 2003, p. 207). O clima era realmente propício para o ressurgimento de tendências pré-milenaristas: “A ênfase no pré-milenarismo resultou da combinação de literalismo bíblico e intransigência, ao que acrescentamos a situação de insegurança e mesmo de anomia social, vivida por milhões de norte-americanos pobres, recém-imigrados, explorados e lançados a sua própria sorte”. (DIAS, 2008).

Apesar de seu pessimismo, os fundamentalistas norte-americanos pareciam ainda manter a “convicção de que Deus chamou essa nação para assumir o comando da batalha final para fazer triunfar o bem e a liberdade no mundo.” (DIAS, 2008). O apocalipsismo e o recrudescimento de uma perspectiva pré-milenarista no fundamentalismo inicial parece ser resultado de sua desilusão com os rumos tomados pela “nação eleita”, que a afastaram de seu destino de ser “sal e luz do mundo”. Porém, o discurso fundamentalista parece apontar no sentido de que se o país voltasse à fé dos patriarcas, a expectativa apocalíptica poderia arrefecer, dando espaço, novamente, para a esperança da construção do reino dentro da história, seguindo-se o exemplo norte-americano.

Segundo Bonino, sobre o fundamentalismo é bom se “distinguir uma primeira etapa que se estende mais ou menos até o começo da Grande Guerra e, posteriormente, uma segunda, muito mais espetacular. Caracterizamos estas etapas como ‘a defesa da fé’ e a ‘defesa da América cristã’, respectivamente.” (BONINO, 2003, p. 36). O “retorno” aos pilares da nação temente a Deus passaria, obrigatoriamente, pela intervenção na arena política, o que não demorou a ocorrer.

3.1.2 Religião e política na história recente dos EUA e o surgimento do neofundamentalismo

Para que houvesse uma efetiva intervenção na esfera pública política, “as velhas posições do fundamentalismo original deveriam ser substituídas pelo que se denominou de ortodoxia engajada.” (DIAS, 2008). As discussões ultrapassaram os limites dos púlpitos e das confissões teológicas. A religião deveria voltar à pauta de prioridades do mundo moderno. Se tal mundo afirmava não precisar mais de Deus e excluiu-o dos pilares “que ordenam a sociedade da economia à política, passando pela arte e pela ciência, então, os movimentos fundamentalistas assumem a responsabilidade de falarem de Deus, e em nome de Deus, na esfera política (mas não só).” (PACE; STEFANI, 2002, p. 146). Baseando-se na inerrância e infalibilidade de sua interpretação das Sagradas Escrituras, os fundamentalistas acreditavam que “como esse livro não possui erros e a mente humana não pode interpretá-lo, cabe aos crentes construir uma cidade terrena baseada no modelo superior de sociedade descrito no livro sagrado.” (PANASIEWICZ, 2007, p. 53-54).

A “decadência” da sociedade americana e do mundo moderno só seria revertida quando as pessoas se voltassem novamente para Deus e para seus preceitos descritos na Bíblia. “A vontade de ficar à parte do mundo da perdição foi cedendo diante do esforço de assumir publicamente a resistência da consciência americana à decadência.” (ORO, 1996, p. 99). Neste momento, o fundamentalismo protestante sofre uma reconfiguração de sua forma de atuação, distanciando-se, em parte, da separação do mundo e da alienação que o caracterizava, dando lugar ao neofundamentalismo. Na definição de Oro (1996, p. 171):

Neofundamentalismo é a produção religiosa feita por um grupo, no interior de religiões reveladas, que, legitimando-se através de uma leitura literal de verdades contidas no texto sagrado, objetiva reagir contra situações que ameaçam o *status quo* social, a cultura tradicional e/ou a integridade de sua fé, combatendo internamente os hereges da religião e externamente os novos valores culturais.

Este movimento foi amadurecendo ao longo do século XX e, por exemplo, “a Lei Seca foi uma das primeiras grandes vitórias políticas da religião organizada.” (SILVA, 2009b, p. 99). Porém, o engajamento do fundamentalismo na política só ganhou contornos maiores a partir da década de 1970, onde pôde se presenciar “um retorno aos valores tradicionais e a uma forma mais conservadora de religiosidade.” (SCHWARZ, 1995, p. 481). Alguns chegaram a considerar esse despertar dos cristãos para a necessidade de intervirem

diretamente nos rumos políticos da nação uma espécie de novo “avivamento espiritual”. O fundamentalismo assume outra dimensão e ocorre um desenvolvimento do protesto sociocultural que o caracterizava em direção a uma militância política aguerrida.

Inicialmente, “o grande fator de aglutinação das igrejas para o combate político foi a decisão da Suprema Corte conhecida como *Roe versus Wade*, de 1973, que legalizou a prática do aborto nos Estados Unidos.” (SILVA, 2009b, p. 104). Todavia, “logo suas reivindicações foram além da questão do aborto e começaram a incorporar diversos outros aspectos da agenda política, econômica, científica, social e cultural do país, até formarem um ideário complexo.” (SILVA, 2009b, p. 105). Sonhos de poder começaram a ser nutridos e o engajamento e protestos sócio-culturais ganharam formato eleitoral nas plataformas de governo e nos discursos dos políticos conservadores da chamada “Direita Cristã”. Movimentos guiados por essa lógica de intervir politicamente, funcionando como grupos de pressão, foram criados, entre os quais se destacavam a Maioria Moral e a Coalizão Cristã²⁷. Lideranças de tais movimentos, como Jerry Falwell e Pat Robertson, defendiam um projeto de recristianização da sociedade.

Várias lideranças de linha fundamentalista se tornaram influentes no Partido Republicano e mandatos eletivos foram conseguidos. Porém, os sonhos ficaram cada vez mais ambiciosos e cria-se na possibilidade de tais cristãos elegerem um presidente e um congresso que seguisse sua linha de pensamento. A fala de Pat Robertson em 1984, líder evangélico norte-americano e pré-candidato republicano ao governo, citada por Paulo Romeiro, dá noção de suas aspirações:

Quero que você imagine uma sociedade onde os membros da Igreja têm domínio sobre as forças do mundo, onde o poder de Satanás é amarrado pelo povo de Deus (...). Nós vamos ver uma sociedade onde o povo de Deus vai ser o povo mais honrado (...), sem vício de droga (...), os que promovem a pornografia não terão mais qualquer acesso ao público (...), o povo de Deus herda a Terra (...), há um presidente cheio do Espírito Santo na Casa Branca, os homens no Senado e no Congresso são cheios do Espírito Santo e adoram a Jesus e os juízes fazem o mesmo (...). Deus vai nos colocar em posição de liderança e responsabilidade e nós temos que pensar assim (...) marque minhas palavras, no próximo ano, dentro de uns dois, três, ou quatro anos, nós vamos ver essas coisas acontecerem e que absolutamente nos desnortearão. Glória a Deus! (ROMEIRO, 1999, p. 161).

A mobilização contra o Estado secular humanista, liberal e laico, que seria o responsável pela crise de valores que a sociedade norte-americana vivia, e sua “tomada” por cristãos fiéis aos princípios do evangelho, que visavam reconstruir uma nação genuinamente

²⁷ “A Coalizão Cristã, capitalizada por Robertson, visava não somente eleger o presidente, mas tinha como foco principal construir e organizar um movimento com objetivos amplos, que envolviam temas ligados aos valores, à família e ao papel do Estado e da educação nos Estados Unidos e, sobretudo, a partir deste movimento influenciar a plataforma do Partido Republicano.” (FINGUERUT, 2009, p. 129).

cristã, era o projeto central do neofundamentalismo. Embora não tenha conseguido eleger um candidato de dentro do movimento (quem passou mais próximo disso foi o próprio Robertson que teve grande destaque na convenção do Partido Republicano, chegando perto da indicação do partido para sua candidatura à presidência), os cristãos conservadores conseguiram ter grande influência nos anos 1980, especialmente no governo de Ronald Reagan, onde ocuparam importantes espaços na estrutura de poder. Seus representantes “procuraram alcançar o poder na esperança de conseguirem, ‘do alto’ dos aparelhos de Estado (...), re-cristianizar a sociedade através da aplicação a toda a esfera pública de leis e normas baseadas nos textos sagrados.” (PACE; STEFANI, 2002, p. 153).

Em suma, deve-se observar que o fundamentalismo permanece “como um elemento importante no substrato matricial da evangélica cultura norte-americana.” (DIAS, 2008). Qualquer discussão da história política e religiosa norte-americana recente não pode deixar de levá-lo em conta. No governo de George W. Bush, a retórica religiosa na pauta das políticas públicas e nos debates eleitorais demonstrou que a força da religião na política norte-americana se mantém robusta. Apesar de não ter demonstrado a mesma força nas últimas eleições para a presidência dos Estados Unidos, o neofundamentalismo ainda é uma potência política que não pode, de maneira nenhuma, ser desprezada nos debates políticos contemporâneos. No próximo capítulo avançar-se-á um pouco mais no debate sobre a politização do fundamentalismo e seu impacto nas discussões sobre a escatologia.

3.1.3 Esperanças milenaristas em meio a aflições apocalípticas

Talvez a melhor maneira de se entender a atratividade do fundamentalismo religioso seja através de suas reações a momentos de crise. Nesses momentos, o fundamentalismo apresenta mais visivelmente duas de suas características principais: uma espécie de medo frente à insegurança causada por momentos de mudanças, onde os seus “valores fundamentais” são questionados; e a intolerância gerada por seu “monopólio” da verdade. A pregação de uma fonte de pura verdade, cujo sentido eterno independe de qualquer tipo de mediação, torna-se extremamente atraente em momentos de crises e instabilidades. Tal discurso foi recorrente no decorrer do século XX. Neste sentido, a perspectiva da crise é anexada a um discurso apocalíptico fomentado por um pensamento teológico que advoga que o tempo presente é o tempo de cumprimento de profecias apocalípticas. O pensamento

dicotômico que lhe é peculiar fica exarcebado e convoca os cristãos a tomarem posição contra os inimigos da fé.

O período da Guerra Fria e a possibilidade do fim iminente fortaleceram esse discurso apocalíptico e, também, a defesa da América Cristã contra a ameaça do “comunismo ateu soviético”. A corrida armamentista e a possibilidade do holocausto nuclear criavam na mentalidade fundamentalista e na própria sociedade norte-americana secular, cada vez mais, a convicção de que os últimos dias estariam próximos.

O lançamento de bombas atômicas sobre Hiroshima e Nagasaki em agosto de 1945 iniciou uma era de “apocalipsismo nuclear” que se desenvolveu na religiosidade, folclore e cultura popular americanas; a crença mais difundida e obstinada que surge em torno das especulações religiosas e seculares sobre os armamentos nucleares é a de que sua utilização acabará por causar o fim do mundo. (WOLJCIK, 1996, p. 297, tradução nossa)²⁸.

Vários *best sellers* sobre o fim dos tempos surgiram e entre os principais autores destacava-se Hal Lindsey, cujas obras tiveram enorme repercussão também no Brasil²⁹. Logo no início da década de 1980 este autor já anunciava que esta década “poderia perfeitamente ser a última da história como nós a conhecemos.” (LINDSEY, 1981, p. 13). Lindsey associava sua escatologia aos eventos da Guerra Fria e deixava transparecer em suas obras o seu nacionalismo e sua defesa dos ideais da América Cristã. Inclusive, a corrida armamentista norte-americana era justificável para deter o avanço do comunismo.

Tim LaHaye, que mais tarde se destacaria pela série de livros, que também recebeu versão cinematográfica, *Left Behind* (Deixados pra Trás)³⁰, nos anos 1980 também “profetizava” a queda da União Soviética, baseando-se em Ezequiel 39, 6-7³¹: “Quando o mundo receber a notícia chocante da destruição misteriosa da Rússia, não poderá haver uma colheita tremenda de almas? O profeta informa-nos que o resultado da destruição do

²⁸ The dropping of atomic bombs on Hiroshima and Nagasaki in August 1945 initiated an era of nuclear apocalypticism that has flourished in American religious culture, folklore, and popular culture; the most widespread and persistent belief that emerges from both religious and secular speculation about nuclear weapons is that they will be used to bring about the end of the world.

²⁹ Na revista *Ultimato*, edição 315, de novembro de 2008, em um artigo intitulado “Quarenta livros que fizeram a cabeça dos evangélicos brasileiros nos últimos quarenta anos”, Ricardo Quadros Gouvêa afirma, a respeito de “A Agonia do Grande Planeta Terra” de Hal Lindsey, publicada no Brasil pela Editora Mundo Cristão: “Calcado no pré-milenismo dispensacionalista de Scofield, este best-seller apocalíptico empolgou os profetas do fim do mundo no Brasil, com sua interpretação literalista imprudente e seu patriotismo norte-americano acrítico. Lindsey foi o arauto de três décadas das mais absurdas especulações escatológicas em nossas igrejas”.

³⁰ De acordo com Urban (2006), *Left Behind* é uma série muito popular nos Estados Unidos. A história é, basicamente, uma interpretação literalista do livro do Apocalipse dentro do atual contexto geopolítico. O arrebatamento dos crentes ocorre, o Anticristo controla a ONU e cria um sistema econômico global integrado. Enquanto isso, um pequeno grupo de cristãos americanos combate as forças do mal, aguardando o desfecho final.

³¹ “Meterei fogo em Magogue e nos que habitam seguros nas terras do mar; e saberão que eu sou o Senhor. Farei conhecido o meu santo nome no meio do meu povo Israel, e nunca mais deixarei profanar o meu santo nome; e as nações saberão que eu sou o Senhor, o Santo em Israel”.

comunismo será que as nações reconhecerão que Deus é o Senhor.” (LAHAYE, 1985, p. 93). Tais autores, além da defesa da América Cristã e da condenação do comunismo, advogavam o posicionamento pró-Israel por parte do governo norte-americano. LaHaye também teve grande importância na arena política norte-americana nos últimos, aproximadamente, 25 anos:

Nas últimas duas décadas, Tim LaHaye surgiu não apenas como teólogo responsável pela *best-selling* série *Deixados Para Trás*, mas, também, como uma das figuras mais influentes na Direita Cristã americana. De fato, quando o *Institute for the study of American Evangelicals* decidiu eleger o mais influente líder evangélico dos últimos 25 anos, eles não escolheram Billy Graham, Pat Robertson ou Jerry Falwell, mas sim Tim LaHaye, em grande parte por causa de sua participação na política evangélica. (...) Sua ficção de doze volumes não é simplesmente uma leitura evangélica do Apocalipse, mas também uma perspectiva da Direita Cristã sobre a política mundial contemporânea. (URBAN, 2006, p. 2-3, tradução nossa)³²

Com o fracasso do comunismo como opção e adversário dos Estados Unidos, novos inimigos precisaram ser encontrados pelo fundamentalismo pré-milenarista. O motivo e o inimigo não tardaram a aparecer: “O assassinato de milhares de civis no dia 11 de setembro de 2001 instaurou o pensamento apocalíptico no centro da política americana. Ao mesmo tempo, reavivou crenças que fazem parte do mito da América.” (GRAY, 2008, p. 163). Além de reacender as expectativas apocalípticas, após o 11/09 “não foi difícil para os neoconservadores no governo associar a ‘guerra ao terrorismo’ a seus objetivos geopolíticos.” (GRAY, 2008, p. 177). Principalmente porque o presidente George W. Bush possuía muita afinidade com os princípios políticos e religiosos destes grupos.

Tratar-se-á novamente da configuração atual do imaginário pré-milenarista-dispensacionalista norte-americano na segunda seção do próximo capítulo.

3.1.4 A herança fundamentalista norte-americana do pentecostalismo brasileiro

O tipo de pentecostalismo que aqui chegou, surgiu, quase que simultaneamente, ao fundamentalismo nos Estados Unidos. Portanto, as conjunturas que propiciaram o surgimento do fundamentalismo eram as mesmas que propiciaram a formação do pentecostalismo

³² In the last two decades, Tim LaHaye has emerged as not only the theological brains behind the best-selling *Left Behind* series, but also as one of the most influential figures in the American Christian Right. Indeed, when the Institute for the Study of American Evangelicals decided to name the most influential evangelical leader of the past 25 years, they chose not Billy Graham, Pat Robertson, or Jerry Falwell, but Tim LaHaye, in large part because of his work in evangelical politics. (...) The twelve-volume story is not simply an evangelical reading of the Apocalypse, but also a Christian Right perspective on contemporary global politics.

contemporâneo. Alguns autores advogam que as relações entre tais movimentos são muito mais estreitas do que parecem:

O fundamentalismo e o pentecostalismo são movimentos contemporâneos e simultâneos. Ambos nasceram na passagem do século XIX para o século XX, nos Estados Unidos da América. A partir daí cresceram, foram disseminados pelo mundo, consolidaram-se e continuam a se alimentar reciprocamente. Defenderemos a seguinte tese: o pentecostalismo, que hoje se desdobra em centenas de igrejas institucionalizadas, é um tipo de fundamentalismo. (BAPTISTA, 2002, p. 12).

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

De maneira breve, Reily assim definiu os primeiros passos do pentecostalismo nos Estados Unidos³³ até o momento da vinda dos missionários pentecostais para o Brasil:

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

A religiosidade que propiciaria o surgimento do pentecostalismo nos Estados Unidos vinha sendo gestada já fazia algum tempo. Pode-se dizer que havia um “crescente de pentecostalização de igrejas protestantes norte-americanas.” (CAMPOS, 2005, p. 106). Tal caminho parece ter origem no movimento metodista britânico de John Wesley que, em oposição à “frieza” e racionalismo das igrejas estabelecidas, buscava uma religiosidade que levasse o homem a um contato direto com Deus, numa experiência de conversão. Wesley reabriu o caminho para uma religiosidade que primava pela subjetividade do crente. “O

³³ Sobre maiores detalhes a respeito do surgimento do pentecostalismo nos Estados Unidos, recomenda-se a leitura de: CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. São Paulo, **Revista USP**, n. 67, p. 100-115, 2005.

‘sentimento interior’ (...) constituía para ele a mais convincente das provas. Para ele próprio a experiência de fé era uma ‘vivência que aquece o coração’ e que pode ter data e hora, e não apenas o assentimento a uma reta doutrina” (MOLTMANN, 1998, p. 161) que seria válida para todos os tempo e lugares. Além disso, a pregação de Wesley chamava o crente à santidade e à disciplina na vida diária. Sua mensagem foi de grande importância no período da industrialização inglesa e seu metodismo foi abraçado por grande parte do proletariado industrial que ia para as cidades em busca de trabalho. A moralidade metodista exerceu enorme influência na vida e prática pentecostais.

Portanto, concorda-se aqui com Campos (2005, p.106): “Esses movimentos de busca de santidade e batismo com o Espírito Santo apontam muito mais para a continuidade do que para as rupturas desse nascente pentecostalismo em relação ao protestantismo avivalista e puritano que o gerou”. O pentecostalismo se destacou também pela boa aceitação de sua mensagem entre os “pobres imigrantes, negros e latinos nos EUA.” (CAMPOS, 2007)³⁴.

Como dito anteriormente, o pentecostalismo nasceu em um contexto semelhante ao do fundamentalismo protestante, e ambos, inicialmente, conseguiram conquistar a muitos: “o primeiro atrai pelo aspecto ‘irracional’ da mística religiosa. O outro, pela sua capacidade de oferecer certezas.” (CAMPOS, 2005, p. 106-107). É importante que não se confunda um movimento com o outro, todavia o fundamentalismo foi marcante para as crenças pentecostais, pois “o movimento pentecostal não tinha um corpo de doutrinas próprio, além da afirmação do batismo com o Espírito Santo, associado com o dom de línguas. Esse vazio de doutrina os pentecostais procuraram preenchê-lo adotando o conjunto de dogmas fundamentalistas.” (BAPTISTA, 2002, p. 26).

Tal influência pode ser notada tanto no nível teológico quanto na perspectiva da participação política e social. É importante ressaltar que, excetuando-se a sua ênfase no batismo no Espírito Santo e a contemporaneidade dos dons espirituais, a confissão teológica pentecostal é estritamente fundamentalista desde sua origem. “Em algumas denominações, particularmente das igrejas de santidade e dos nascentes movimentos pentecostais, sua tradição pietista e evangélica foi como que moldada novamente pela influência fundamentalista.” (BONINO, 2003, p. 40). Os pontos fundamentais e inegociáveis da fé cristã para os fundamentalistas também o são para os pentecostais. Também na escatologia os pentecostais abraçaram a perspectiva pré-milenarista do fim próximo, mas associavam as

³⁴ Segundo Dias (2007): “É entre essa população em permanente aflição, desgarrada de seus valores mais caros que a mensagem Pentecostal vai deitar raízes oferecendo toda sorte de lenitivos para o sofrimento e estruturas de sentido para os desorientados mas sem atentar, no entanto, para as causas reais que produzem continuamente o mal estar social que caracteriza a sociedade como um todo”.

manifestações do Espírito Santo em seu meio como um sinal de que o tempo final se aproximava:

Os primeiros pentecostais desenvolveram uma interpretação própria da escatologia dispensacionalista pré-milenarista, argumentando que o movimento pentecostal, com a manifestação do dom de línguas, era a “última chuva” de derramamento do Espírito. A chuva anterior foi o derramamento do Espírito no dia de Pentecostes. (ALTHOUSE, 2003, p. 1, tradução nossa)³⁵.

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

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

Não se deterá mais sobre detalhes da história dos primórdios do pentecostalismo no Brasil. O trabalho de Freston³⁶ já avançou bem neste sentido. Cabe destacar, baseando-se em Mariano (2005), que tanto na Assembléia de Deus quanto na outra igreja pioneira no

³⁵ Early Pentecostals developed their own brand of premillennial dispensational eschatology, arguing that the Pentecostal movement, with its manifestation of tongues, was the ‘latter rain’ outpouring of the Spirit. The ‘former rain’ was the outpouring of the Spirit on the day of Pentecost.

³⁶ FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto *et al.* **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1994b. p. 67-159.

pentecostalismo brasileiro, a Congregação Cristã do Brasil, em seu início, caracterizavam-se por sua composição majoritária de pessoas pobres e de baixa escolaridade, pela ênfase na glossolalia, pela expectativa do retorno iminente de Cristo, pelo anticatolicismo e por um comportamento sectário e politicamente apático. Os desenvolvimentos posteriores do pentecostalismo brasileiro serão analisados na primeira seção do próximo capítulo.

Por fim, pôde-se observar, no decorrer da história do protestantismo e do pentecostalismo no Brasil, que os desdobramentos do que se chamou de neofundamentalismo também podem ser sentidos no universo político-religioso nacional. As igrejas brasileiras “tendem, talvez por serem minoritárias e, portanto, sujeitas ao reforço constante de sua auto-identificação, a acompanhar as ondas de conservadorismo das Igrejas norte-americanas.” (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 2002, p. 13). Até o discurso de um “retorno” a um modelo de civilização cristã do passado pode se perceber:

Hoje, quando movimentos neoconservadores e reformistas atingem a sociedade e as Igrejas norte-americanas, tentando recuperar antigos valores, as Igrejas brasileiras, na esteira desses movimentos, agitam-se na busca de valores que nunca fizeram parte da sociedade brasileira. Assim, se no passado o protestantismo brasileiro apontou para o futuro, hoje ele aponta para o passado – aliás, um passado inexistente. (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 2002, 13).

A retórica neofundamentalista de politização do religioso pode ser considerada uma das principais motivadoras da inserção dos pentecostais na política brasileira. Muito do discurso legitimador de tal inserção, como se verá mais adiante nesta dissertação, parece ter saído diretamente da boca de um representante da *Moral Majority* ou da Coalizão Cristã.

É importante reforçar que a politização dos movimentos protestantes e pentecostais continuará tendo, na realidade norte-americana, uma grande fonte de inspiração para sua participação na política brasileira e em seus sonhos de “cristianização” da política. “A religião continua sendo ‘muito importante’ para 60% dos americanos, segundo a pesquisa do Pew Fórum (em comparação, só 12% dos franceses e 25% dos italianos fazem a mesma avaliação sobre a religião).” (SILVA, 2009a, p. 59). E, apesar da aparente derrota do conservadorismo cristão na última eleição presidencial norte-americana, pode-se ainda dizer que, durante muito tempo, as questões religiosas terão forte influência na política norte-americana.

3.2 Esperando pelo arrebatamento: uma revisão bibliográfica sobre a escatologia pré-milenarista pentecostal e suas conseqüências na participação social e política dos fiéis

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

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

As implicações sociais da mensagem Pentecostal foram frustradas pela emergência do discurso fundamentalista e dispensacionalista. A influência do fundamentalismo deslocou o enfoque da liberdade do Espírito para a iluminação das Escrituras e para a piedade individual. A esperança escatológica do retorno iminente e glorioso de Jesus Cristo e a consumação de seu reino foi suplantada pelo medo e por uma retirada passiva do mundo, na expectativa de sua destruição. (...) As dimensões sociais da vinda do reino de Deus foram suprimidas. (ALTHOUSE, 2003, p. 193-194, tradução nossa)³⁷.

As lideranças pentecostais passaram a abraçar uma escatologia fundamentalista que enfatizava as doutrinas dispensacionalistas, entre as quais o arrebatamento (*The Rapture*) pré-

³⁷ The social implications of the Pentecostal message were frustrated by the emerging voice of the fundamentalist dispensationalism. The influence of fundamentalism shifted attention from the freedom of the Spirit to the illumination of Scripture and personal piety. The eschatological hope for the soon glorious return of Jesus Christ and his kingdom was supplanted by fear and passive withdrawal from the world in expectation of its destruction. (...) The social dimensions of the coming kingdom of God were curtailed.

tribulacional³⁸, baseadas em leituras literais e descontextualizadas dos textos bíblicos. O antagonismo típico do fundamentalismo é adicionado ao pensamento escatológico, nutrindo a expectativa de uma disputa apocalíptica ente o bem e o mal.

A escatologia do pentecostalismo clássico brasileiro abraçou essas concepções escatológicas. A afirmativa das crenças básicas da Assembléia de Deus é um exemplo marcante disso, quando afirma que “cremos na Segunda Vinda premilenial de Cristo, em duas fases distintas. Primeira - invisível ao mundo, para arrebatá-la sua Igreja fiel da terra, antes da Grande Tribulação; segunda - visível e corporal, com sua Igreja glorificada, para reinar sobre o mundo durante mil anos”³⁹. Pode-se dizer que, não só os assembleianos e nem só os pentecostais, mas a esmagadora maioria dos evangélicos brasileiros subscreveria tal confissão de fé escatológica. Esta convicção, em tese, levaria a uma vida sectária e apática política e socialmente, pois o “Reino não é mudança dentro da sociedade. Para os pentecostais, existe dificuldade em conciliar Deus e a ação humana, na construção de uma nova sociedade.” (BAPTISTA, 2002, p. 109).

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

O pré-milenismo incorporou-se ao pensamento institucional protestante brasileiro. É possível aduzir, de passagem, que o movimento fundamentalista que começou a ser pregado no Brasil na década de 40 veio reforçar consideravelmente o pré-milenismo com sua enfática preocupação com o fim do mundo e a conseqüente relativização dos bens terrenos em virtude da iminência da segunda vinda de Cristo. A visão da história no sentido de sua aproximação cada vez maior de um fim apocalíptico, é feita a partir dos textos apocalípticos da Bíblia dispostos na ordem em que os eventos da história a eles devem corresponder. Isso é feito a partir de uma leitura literal dos textos, sendo rechaçada qualquer forma de relativização. Essa espécie de racionalização da Bíblia e da história, além de ser geralmente simpática ao protestantismo, fornece vigoroso apoio às crenças relativas à expectativa milenarista. (MENDONÇA, 1984, p. 250).

3.2.1 O dispensacionalismo como “filosofia da história”

O pré-milenarismo do século XX talvez tenha tomado os contornos que tomou devido à adição do dispensacionalismo à sua concepção de história. Arriscar-se-ia dizer que o dispensacionalismo seria uma espécie de “filosofia da história” do pensamento pré-

³⁸ No arrebatamento, os crentes seriam assuntos aos céus antes do período da Grande Tribulação e do governo do Anticristo.

³⁹ Consultado em 15/08/2009 no site da Convenção Geral das Assembleias de Deus do Brasil (CGADB): <http://cgadb.org.br/home/index.php?option=com_content&task=category§ionid=4&id=24&Itemid=34>.

milenaista. Assim como em “Joaquim de Fiore podemos falar numa filosofia da história, isto é, no tempo estruturado e escandido em três tempos progressivos rumo à apoteose” (CHAUÍ, 2000)⁴⁰, no dispensacionalismo encontramos uma história dividida em “sete dispensações, isto é, sete sistemas diferentes e sucessivos da relação de Deus com a humanidade, todos devidamente referidos na Bíblia.” (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 2002, p. 124)⁴¹. Da mesma forma como “no centro da herança joaquimista encontra-se a idéia de que haverá ainda uma fase final da história, um tempo abençoado ainda por vir” (CHAUÍ, 2000), o dispensacionalismo também prega a existência de um milênio futuro de paz e prosperidade. Porém, baseado em sua concepção pré-milenaista, considera que tal período se dará no pós-história.

Baptista afirma que o dispensacionalismo é “uma estrutura de explicação ‘do plano de Deus para a humanidade’, inexorável e determinista, que alimenta um sentimento de indiferença e uma atitude passiva, para com os dramas da vida em sociedade.” (BAPTISTA, 2002, p. 85). Encontrou grande compatibilidade com a perspectiva do fundamentalismo que alimentava sua esperança sobre o milênio e o futuro da humanidade em textos bíblicos que, através da leitura fundamentalista, dariam certezas aos crentes quanto aos acontecimentos do porvir. Esta doutrina influenciou tremendamente o protestantismo e o pentecostalismo, tanto nos Estados Unidos quanto no Brasil, pregando-se uma espécie de milenaismo transcendente e a-histórico.

Inicia-se uma “caçada” a trechos bíblicos que revelem o futuro ou que expliquem os acontecimentos do presente em termos apocalípticos. Ao longo do século XX, os acontecimentos passaram a ser lidos em chave apocalíptica por dispensacionalistas como Lindsey (1981, p. 47): “O renascimento do estado de Israel é predito na Bíblia como o foco dos eventos que levarão à última guerra do mundo. Israel é literalmente o estopim de Armagedom”. O pentecostalismo brasileiro foi muito influenciado por tais discussões e os sinais do iminente retorno de Cristo, profetizados na Bíblia, estariam se cumprindo no mundo contemporâneo. A expectativa era de que esta geração seria a última antes da segunda vinda de Cristo. Muitos não experimentariam a morte física. Aguardava-se ansiosamente o arrebatamento da igreja.

⁴⁰ Sobre o pensamento de Joaquim de Fiore recomenda-se a leitura de: DOBRORUKA, Vicente. Considerações sobre o pensamento trinitário de Joaquim de Fiore. In: DOBRORUKA, Vicente. **História e milenaismo: ensaios sobre tempo, história e milênio**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004. p. 77-97.

⁴¹ Sobre tais dispensações ver nota 20.

3.2.2 A separação do mundo e a apatia sociopolítica

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

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

Um trabalho que influenciou profundamente a percepção dos pesquisadores brasileiros sobre a relação do pentecostalismo com a sociedade na qual está inserido foi o do suíço Christian Lalive D'Épinay sobre o protestantismo chileno⁴². Esse autor percebeu no pentecostalismo uma radicalização da separação entre a vida espiritual e o “mundo”. A fé, extremamente espiritualizada, assume contornos individualistas, voltada para a experiência pessoal de salvação e santificação, sendo o mundo e as estruturas sociais e políticas o lugar do pecado. Sua cosmovisão repousa “sobre a dicotomia do espiritual e do material, da Igreja e do mundo, do espírito e da carne. O Evangelho tem relação apenas com os dois primeiros destes termos e através deste filtro se faz a leitura da Bíblia.” (D'ÉPINAY, 1970, p. 179).

A questão escatológica também foi salientada: o pentecostalismo era marcado por uma ansiedade pela volta de Cristo e pelo Reino dos Céus e concebia seu advento “como acontecimento transcendente e violento, ao qual o homem somente poderia associar-se por meio da oração.” (D'ÉPINAY, 1970, p. 202). Sua sentença a respeito da relação entre

⁴² D'ÉPINAY, Christian Lalive. **O refúgio das massas**: estudo sociológico do protestantismo chileno. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

escatologia, sociedade e política no pentecostalismo pré-milenarista é aquela que viria a ser adotada pelos pesquisadores brasileiros do fenômeno: o reino a ser implantado por Cristo “é radicalmente diferente e não poderia se inscrever no prolongamento de uma ação humana. Esta concepção escatológica significa (mais do que determina) a passividade sociopolítica do pentecostalismo.” (D`EPINAY, 1970, p. 200).

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

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

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

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

As implicações da concepção pré-milenarista no comportamento pentecostal são demasiadamente conhecidas. Podemos lembrar o afastamento das questões sociais, o

desprezo pelos prazeres mundanos, o cultivo da sobriedade e da temperança, entre outras. A expectativa do iminente retorno de Cristo (...) funcionava como instrumento regulador do comportamento, uma vez que quem fosse encontrado em pecado quando da vinda de Cristo não participaria em seu reino milenar. (SIEPIERSKI, 2004, p. 73).

Mais adiante neste trabalho, as análises de Siepierski serão retomadas, mas seus textos também sentenciam o pré-milenarismo como culpado da apatia política e social do pentecostalismo, pois “os santos deveriam afastar-se do mundo, uma vez que este estava-se corrompendo rapidamente e em sua corrupção final estaria o início do milênio.” (SIEPIERSKI, 2004, p. 80-81).

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

Sobre esta complicada relação, discutir-se-á mais nas próximas seções deste trabalho. Porém, a leitura dos trabalhos realizados sobre o pentecostalismo brasileiro mostra que a maioria dos pesquisadores relaciona este segmento do campo religioso brasileiro a concepções escatológicas escapistas que o impeliria a uma falta de interesse e compromisso com vida social e com a participação política.

3.3 Dando a Deus o que é de César: a entrada dos pentecostais na política eleitoral brasileira

Aqueles que consideravam os evangélicos, mais precisamente os pentecostais, “carta fora do baralho” da vida política brasileira, assistiram, atônitos, à mobilização e eficácia que

tal segmento demonstrou para a eleição de candidatos ligados às suas igrejas. Desde meados da década de 1980 deve-se repensar a validade da sentença “crente não se mete em política”.

É importante salientar que a forma de se envolver na política adotada pelas lideranças evangélicas não é aceita e nem adotada por todos os fiéis e igrejas. “Seria surpreendente se não houvesse, entre os mais de 20 milhões de protestantes brasileiros, grande variedade de práticas políticas.” (FREESTON, 1999, p. 329). Deve-se buscar sempre evitar generalizações. Porém, tratar-se-á nesta seção da forma de participação política eleitoral que mobilizou as grandes denominações pentecostais, que ganhou grande visibilidade na esfera pública e foi alvo de várias pesquisas no meio acadêmico.

3.3.1. Antecedentes históricos e cultura autoritária

Sem entrar em muitos pormenores, faz-se necessário relembrar o grande poder e influência política que a Igreja Católica Romana exerceu, e ainda exerce, no Brasil desde a chegada dos portugueses. Mesmo com o fim de seu *status* de religião oficial ocorrido com a proclamação da República, o Estado e a Igreja Católica mantiveram, “em nível prático, (...) um clima de união e cooperação. O catolicismo oficial procura se afirmar como poder e, em várias situações, alia-se ao poder político para combater o liberalismo, o comunismo e assegurar a ordem na nação brasileira.” (PASSOS; DELGADO, 2003, p. 98). O protestantismo, em geral, e o pentecostalismo, em particular, sempre viram com maus olhos a proximidade entre o catolicismo e o poder político, o que, aliado à sua inferioridade numérica na composição da sociedade brasileira, aumentava seu sentimento de minoria perseguida e discriminada. Tal alijamento da participação mais efetiva nas esferas de poder acarretava em um certo pessimismo e uma certa desesperança em relação à transformação do país pela via política e democrática. A participação na vida política do país era mínima:

Os protestantes históricos se elegem para o congresso desde os anos 1930, mas sua presença era pequena e discreta. Alguns tinham um eleitorado basicamente protestante, mas nenhum deles tinha o endosso oficial de uma denominação. (...) Os pentecostais estavam quase totalmente ausentes do congresso. (FREESTON, 1999, p. 335).

Embora alguns setores do protestantismo clássico tenham começado a seguir uma trilha progressista e a se politizar⁴³, tais tentativas não foram muito longe devido à repressão interna ocorrida nas denominações históricas⁴⁴, que preferiram tomar uma postura mais conservadora e fundamentalista. O discurso anti-comunista e de defesa dos valores da família e do cristianismo oriundos do fundamentalismo norte-americano já ecoavam entre as lideranças das igrejas protestantes e pentecostais brasileiras. Naquele período:

O debate se dava em três níveis: direitismo *versus* esquerdismo (debate político-ideológico); fundamentalismo *versus* modernismo (debate teológico) e santificação *versus* dissolução (debate moral). Com igrejas tradicionalmente conservadoras do ponto de vista moral e teológico, não foi difícil acrescentar o conservadorismo político, com o apelo contra a ameaça comunista. (CAVALCANTI, 2002, p. 216).

Segundo Cavalcanti (2002, p. 215): “A crença generalizada entre os protestantes (não apenas entre os pentecostais e renovados) era de que o movimento de 31 de março fora ‘resposta de Deus às orações de seu povo’⁴⁵. Isso concorreu para dar um caráter sagrado ao novo regime”. A partir da disseminação dessa crença entre as lideranças protestantes e pentecostais, “o antipoliticismo foi, aos poucos, sendo substituído pelo adesismo. Participar da política era válido, desde que a favor do governo.” (CAVALCANTI, 2002, p. 229).

Uma parte do catolicismo tomou um rumo diferente neste momento da história brasileira, com um movimento em que buscava maior proximidade das “camadas populares e dos grupos que se empenhavam por transformações sociais. O envolvimento e a militância de alguns membros do catolicismo em diversas áreas da sociedade contribuíram grandemente para essa mudança.” (PASSOS; DELGADO, 2003, p. 97). Essa reconfiguração da relação entre religião e poder no cristianismo brasileiro pós-1968 foi assim retratada por Cavalcanti (2002, p. 228-229):

Se o movimento de 31 de março de 1964 pudesse ser comparado a uma composição ferroviária que é forçada a seguir por um desvio (em 1968), poderíamos dizer que a maioria da liderança da Igreja Romana resolveu descer na primeira estação após a entrada no desvio. Os católicos vinham ocupando os vagões da primeira classe e os evangélicos, os vagões da segunda classe. Quando aqueles desceram, estes foram convidados a se mudar para os vagões da primeira classe (com acesso ao carro-restaurante) e o fizeram com prazer, ficando imensamente agradecidos pela

⁴³ Para se compreender melhor essa “via progressista” do protestantismo brasileiro é importante se conhecer a trajetória do teólogo norte-americano Richard Shaull que foi retratada em: HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico. Richard Shaull pelo ecumenismo brasileiro: um estudo acerca da produção de memória religiosa. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano II, n. 4, Mai-2009. p. 3-19.

⁴⁴ Um exemplo de como tal repressão se deu na Igreja Presbiteriana do Brasil foi retratado em: ARAÚJO, João Dias de. **Inquisição sem fogueiras: vinte anos de história da Igreja Presbiteriana do Brasil**. São Paulo: Iser, 1976.

⁴⁵ A Assembléia de Deus também abraçava os ideais conservadores: “A conquista do poder pelos militares foi festejada pela Assembléia de Deus como manifestação da providência de Deus, para evitar que o Brasil caísse nas garras do comunismo, comparado a um monstro que subjugava 900 milhões de pessoas no mundo.” (BAPTISTA, 2002, p. 130).

deferência. (...) Encantados com o “desenvolvimento” e a “segurança”, bem como com a “liberdade religiosa”, os evangélicos foram se tornando, a partir da década de 70, juntamente com os maçons e os kardecistas, sustentáculos civis do regime. Compreendendo a perda dos passageiros católicos progressistas, o regime procurou investir ao máximo nos protestantes: visitas de cortesia, empregos, convênios, nomeações para cargos importantes, convites a pastores para cursar a Escola Superior de Guerra, etc. (...) Os evangélicos, no passado uma minoria discriminada, que por tanto tempo orara pelo livramento, saudaram de bom grado a nova situação, uma verdadeira “bênção”, e seguiram inexoráveis no caminho da constantinização.

Este breve panorama histórico é importante para se perceber que a questão da aproximação do poder e da conscientização da necessidade de se fazer representar na esfera política não “surgiu do nada” na mentalidade das lideranças pentecostais no período da redemocratização do país.

3.3.2 Os “constituintes de Cristo”: a entrada na disputa eleitoral e o “jeito pentecostal” de fazer política

Todavia, o momento que, segundo os principais pesquisadores do fenômeno, marca a entrada efetiva dos pentecostais brasileiros na esfera pública política nacional é o período pré-eleições de 1986, onde se elegeriam os parlamentares que participariam da confecção do Constituição brasileira de 1988. Os discursos das lideranças pentecostais giravam em torno da “mística da Assembléia Nacional Constituinte (ANC) como um momento em que seria possível reescrever o Brasil, ou pelo menos impedir que outros o reescrevessem.” (FRESTON, 1994a, p. 64). Já conhecedores dos meandros da política nacional através dos primeiros contatos que tiveram com os governos do período militar, “a partir de 1986, como muitos outros movimentos sociais, os evangélicos tornaram-se um grupo de pressão política.” (PEDDE, 2005, p. 124). Se até esse período as igrejas pentecostais manifestavam pouco interesse pelas questões políticas, inclusive condenando relações entre política e religião, a Nova República viu surgir uma configuração inteiramente nova de atuação política.

A necessidade de se fazer representar na Assembléia Constituinte fez brotar alguns discursos inéditos nos meios pentecostais. Inclusive, na antes tradicionalmente apolítica Assembléia de Deus. “A AD não demorou a mostrar clara consciência de ser a maior igreja evangélica. Na sua Convenção Geral em janeiro de 1985, em Anápolis-GO, vários líderes falaram da importância da Constituinte.” (FRESTON, 1994a, p. 42). Destaca-se neste período

o livro de Josué Sylvestre⁴⁶ que foi “influente na popularização da nova política da hierarquia assembleiana em 1986.” (FREESTON, 1994a, p. 66). Sobre a convenção das Assembleias de Deus de 1985 em Anápolis para discutir as estratégias de engajamento político da igreja, Sylvestre diz: “Para mim, filho de pastor pioneiro da Assembleia de Deus e membro da igreja desde infância, este é um acontecimento extraordinário e só posso entendê-lo com providência divina.” (SYLVESTRE, 1986, p. 28). Sylvestre advertia os evangélicos quanto à importância de ocupar tais espaços e repreendia a apatia política dos evangélicos:

Será agora, em 1986, ou nunca mais! Ou sacudimos esse opróbrio dos nossos ombros, livrando-nos dessa acomodação, desse desinteresse, dessa falta de coordenação, dessa falta de inteligência, dessa falta de amor, e elegemos parlamentares e administradores evangélicos em todas as eleições que surgirem de agora em diante, ou veremos o nosso país, cada vez mais, sendo arrastado para o lodaçal da corrupção e da má administração. (SYLVESTRE, 1986, p. 29).

A oração e o testemunho cristão deveriam agora ser acompanhados da ação: “Este é o binômio infalível: Oração e Ação. Não adianta apenas orar pelo Brasil. É preciso lutar por ele com as armas de que dispomos: pacíficas, legais, honradas – as nossas atitudes e, sobretudo o nosso voto.” (SYLVESTRE, 1986, p. 30). O resultado de tal mobilização refletiu-se nas urnas. Com a tentativa de “perder” o mínimo de votos possível para candidatos não-evangélicos e até candidatos de outras denominações, as igrejas pentecostais tomaram a postura inédita de indicar “candidatos oficiais”, “ungidos” pelas lideranças eclesiais. No sentido de potencializar sua capacidade de eleger o maior número possível de deputados federais, essa prática também foi adotada pela Assembleia de Deus “que decidiu fazer sua entrada oficial e estratégica naquele espaço do poder legislativo. Conseguiu eleger 13 deputados. Na legislatura anterior, essa igreja elegera um representante, apenas.” (BAPTISTA, 2009, p. 21). Nas eleições de 2002, esse número de deputados federais ligados à Assembleia de Deus já havia pulado para 22.

Nem todas as igrejas pentecostais entraram na disputa eleitoral. Igrejas grandes como a pioneira Congregação Cristã do Brasil e a Deus é Amor ainda mantêm seu apoliticismo. Nas outras igrejas houve algumas reações internas contra a participação na política, mas a tendência politizante acabou prevalecendo na Assembleia de Deus, na Igreja do Evangelho Quadrangular e na Igreja Universal do Reino de Deus.

Maria das Dores Campos Machado traça algumas outras observações sobre como o “jeito pentecostal” de fazer política se estruturou. Segundo ela, “esse sucesso nas disputas eleitorais é resultado, entre outras coisas, de um rápido processo de formação de lideranças e

⁴⁶ SYLVESTRE, Josué. **Irmão vota em irmão**: os evangélicos, a constituinte e a Bíblia. Brasília: Pergaminho, 1986.

uma intensa socialização dos fiéis, e expressa, sem dúvida, uma revisão na concepção de política e de cidadania de parte dos grupos pentecostais.” (MACHADO, 2006, p. 23). Embora se fale muito em termos de “evangélicos na política”, não se pode falar de um projeto evangélico que unifique as diferenças desse campo religioso. As divergências teológicas e, principalmente, de disputa de poder, impedem tal possibilidade.

Machado ainda defende a idéia de que os pentecostais têm buscado lançar candidatos que sejam pastores ou pessoas influentes e conhecidas nas igrejas com o objetivo de facilitar a conquista dos votos: “Em várias denominações, o lançamento de candidaturas de membros da hierarquia tem sido um recurso recorrente para a transferência da influência religiosa para a esfera política.” (MACHADO, 2006, p. 31). Pode-se dizer que tal facilidade para angariar votos também é fruto do fato de que as igrejas evangélicas são mais presentes na vida dos fiéis. “As lideranças evangélicas, em virtude da maior assiduidade dos fiéis, têm mais espaço para influenciá-los politicamente – se assim o desejarem.” (BOHN, 2004, p. 294). E as lideranças das igrejas assim o têm desejado.

A liderança exercida pelos pastores vem mostrando ser muito mais eficaz do que os tradicionais instrumentos políticos democráticos. Por exemplo, Baptista afirma que: “a capacidade de controle dessas duas igrejas [Assembléia de Deus e Igreja Universal] sobre o comportamento político dos seus adeptos provou ser superior à dos partidos sobre seus respectivos filiados.” (BAPTISTA, 2009, p. 20). E tal controle também se exerce sobre os mandatários ligados a tais igrejas, que podem seguir as determinações partidárias apenas quando estas não contrariam os interesses de sua igreja, a qual foi responsável pela sua eleição e controla sua possibilidade ou não de reeleição. Na realidade, é difícil se falar de uma linha de pensamento político-ideológica que seja comum aos parlamentares pentecostais. Num geral, sua atuação “tem se esmerado pelo corporativismo e conservadorismo, com inclinação à direita e até ao clientelismo político.” (SCHULTZ, 2008, p. 523).

Ao se declararem como defensores dos valores da família e da moralidade, o discurso dos políticos pentecostais lembra muito os dos neofundamentalistas norte-americanos, anteriormente estudados. Em muitos casos parece haver uma “importação” de discursos das lideranças da “Direita Cristã”. Não há uma preferência partidária característica dos políticos pentecostais. Embora se afirme que têm tendência pela direita (se é que é possível falar da política brasileira contemporânea em termos de esquerda e direita), eles, no mais das vezes, optam por partidos que têm facilidade de apoiar qualquer governo que seja, como o Partido da República (antigo Partido Liberal), o Partido Trabalhista Brasileiro, o Partido Progressista, o Partido Social Cristão e o Partido Republicano Brasileiro, este último fruto de um ambicioso

projeto da Igreja Universal do Reino de Deus de controlar um partido político. Nesses partidos eles têm liberdade de gozar das benesses do governo para si e para suas igrejas, sem maiores constrangimentos ideológicos. As igrejas que obtiveram maior sucesso na corrida eleitoral possuem uma estrutura interna autoritária, caracterizada por uma grande centralização do poder nas mãos das lideranças eclesiais:

O fato é que tanto o pentecostalismo quanto o neopentecostalismo promovem participação dos fiéis nos atos religiosos, mas negam a estes o direito de compartilharem do governo da igreja, por se estruturarem de forma autoritária, através de uma oligarquia de bispos ou pastores que tudo decidem e apenas comunicam aos seguidores aquilo que compete a estes tomar conhecimento para cumprirem como servos obedientes. No caso tanto da Assembléia de Deus como da Igreja Universal, se pode afirmar que as lideranças assembleianas e iurdianas assimilaram o caudilhismo latino-americano e o coronelismo brasileiro. (BAPTISTA, 2009, p. 382).

Outro elemento decisivo para o sucesso dos pentecostais na política tem sido sua eficiência no uso dos modernos meios de comunicação. Como observa Freston (1994a, p. 63): “A política também facilita o acesso à mídia, que é outra maneira de estabelecer lideranças. A mídia e a política se reforçam mutuamente na estruturação do meio evangélico”. Freston também afirma que dos 49 parlamentares evangélicos que exerceram mandato de deputado federal entre 1987 e 1982, 23 tinham relações com a mídia (FRESTON, 1994a, p. 55). As “estrelas” da mídia evangélica saem na frente na disputa eleitoral:

A proporção de parlamentares evangélicos que apresentam programas de rádio ou televisão é bem mais alta do que a média, pois o apresentador evangélico não trabalha com o público em geral, mas com um público já identificado fortemente com determinado ideal de vida. O apresentador encarna esse ideal, sendo não apenas, como se supõe, um crente exemplar, mas alguém empenhado na atividade mais valorizada, o evangelismo. (FRESTON, 1994a, p. 56).

Embora a Assembléia de Deus tenha se destacado inicialmente e ainda consiga converter em eleitores de seus candidatos parte de seu grande número de fiéis, muitos autores afirmam que a Igreja Universal do Reino de Deus é que aperfeiçoou o modelo de intervenção na política eleitoral e na obtenção de estruturas que sustentem seu poder. “A Universal inaugurou um novo estilo de fazer política nas igrejas. Trata-se de um específico ‘corporativismo de viés religioso’.” (NOVAES, 2002, p. 84). Segundo Conrado (2001, p. 85), “se após a redemocratização, a política evangélica via-se sob o predomínio de parlamentares do pentecostalismo clássico, assiste-se, no final dos anos 90, à sua neopentecostalização”. Eles conseguiram traduzir a disputa política na linguagem de uma Batalha Espiritual, com um discurso marcado por “teorias persecutórias e simbologias bíblicas e que entende a ‘cidadania’ através do ‘voto irmão’.” (CONRADO, 2001, p. 105). Além disso, após a aquisição da TV Record, a compra de várias rádios e jornais e a criação de um partido político

próprio, a Igreja Universal “representa uma força que desequilibra o meio evangélico e começa a polarizá-lo. Pela primeira vez, surge um grupo com armas muito mais poderosas do que as de seus rivais (poder na mídia, base política e amplos recursos financeiros).” (FREESTON, 1999, p. 336).

Seu líder máximo, o Bispo Edir Macedo, transparece ter sonhos muito mais altos do que a eleição de deputados e vereadores: “Insistimos em que a potencialidade numérica dos evangélicos como eleitores pode decidir qualquer pleito eletivo, tanto no Legislativo quanto no Executivo, em qualquer que seja o escalão, municipal, estadual ou federal.” (MACEDO; OLIVEIRA, 2008, p. 25). O poder político do voto evangélico deve ser utilizado para se buscar o poder político da nação. Os discursos sobre a possibilidade de os evangélicos assumirem postos-chave, inclusive a presidência da República, e sonharem com um “Brasil evangélico” serão abordados no próximo capítulo.

3.3.3 Deus e o Diabo na terra da política: ocupando os espaços

Os pentecostais conseguiram se estabelecer como atores influentes nas esferas de poder e buscam, através de sua força eleitoral, defender seus interesses e ocupar espaços nas instâncias de governo. “Os dirigentes pentecostais acham-se cada vez mais envolvidos na política partidária e na mídia, vocalizando suas demandas religiosas, reclamando seus direitos, defendendo seus interesses econômicos, políticos e corporativos.” (MARIANO, 1999b, p. 107). Eles estão cientes do “terreno onde pisam” e têm sabido usar as armas necessárias para se impor.

Para garantir seus interesses de igualdade de direitos e oportunidades em relação ao catolicismo, de liberdade de culto, de acesso à mídia e outros interesses econômicos diversos, a bancada evangélica no Congresso Nacional (assim como nas Assembleias Legislativas e Câmaras Municipais) funciona como uma espécie de *lobby* visando defender os interesses de suas igrejas. Tal prática é normal no jogo democrático, e vários outros grupos e segmentos se articulam de maneira semelhante. Sua consciência de “religião minoritária frente a uma igreja oficial, forçou-os a pressionarem o Estado e a sociedade pelo reconhecimento de direitos civis individuais, inicialmente, e mais tarde a uma luta por isonomia social e política.” (CERVEIRA, 2008, p. 49). Parece natural a atuação dos pentecostais no sentido de tentar

ocupar os espaços de poder e buscar, em última instância, assumir o controle das ações estatais. Baseando-se em Norberto Bobbio, Wellington Teodoro da Silva diz que:

A partir da obra de Aristóteles intitulada Política, esta passa a se referir à natureza do Estado – suas divisões e funções – e à natureza das várias formas de poder. A partir de então, a política refere-se a um nível de atividade ou *práxis* humana. Ela é postura ativa, orientada, com fins pré-determinados e estrategicamente pensados em atenção a interesses. Esta atividade humana, na modernidade, visa o *locus* onde seu poder existe de maneira mais densa: o Estado. (SILVA, 2008, p. 79).

Talvez o momento em que os pentecostais estiveram mais perto de ter papel preponderante nos rumos da nação foi nas eleições presidenciais de 2002, quando o ex-governador do Rio de Janeiro, o evangélico Anthony Garotinho, teve uma votação expressiva nacionalmente. Garotinho obteve 17,9% dos votos válidos no primeiro turno, ficando relativamente próximo de avançar para o segundo turno. “Garotinho representa, de fato, um fenômeno político importante, na medida em que concretiza, de maneira exemplar, a tentativa dos pentecostais de conquistar a presidência da República.” (JACOB *et al*, 2003, p. 39). Além da expressiva votação no Rio de Janeiro, seu reduto eleitoral e onde possuía um eleitorado mais diversificado, “observa-se (...) uma enorme semelhança entre o mapa das votações do candidato evangélico e o da porcentagem de pentecostais na população total.” (JACOB *et al*, 2003, p. 39).

Além do apelo de ser evangélico em um dos estados onde a porcentagem deste segmento é uma das maiores do país, Garotinho foi beneficiado pelo seu modelo de implantação de políticas sociais no Rio de Janeiro. Acusado por alguns jornalistas e estudiosos de ser populista, “seu sucesso no Estado se deve em parte aos programas assistencialistas implementados (...) e em parte à rede de apoio que conseguiu tecer com os outros setores evangélicos, particularmente a Assembléia de Deus” (MACHADO; MARIZ, 2004, p. 32) que era responsável por grande parte da distribuição do cheque-cidadão⁴⁷. De acordo com Bohn (2004, p. 324), nas eleições de 2002, verificou-se que “os maiores apoiadores dessa candidatura (...) foram os fiéis da Assembléia de Deus: seis em cada dez votaram no candidato que pertencia ao PSB”. Garotinho também, na tentativa de mobilizar o eleitorado das igrejas evangélicas, insistia na tese da discriminação religiosa e da necessidade de os evangélicos se defenderem através da eleição de “irmãos na fé” que os protegeriam e resguardariam seus interesses e direitos na esfera política.

⁴⁷ “Garotinho soube utilizar a política social do seu governo para estreitar as ligações que ele mantinha com as igrejas pentecostais. A política do ‘cheque-cidadão’, por exemplo, usou amplamente a rede de igrejas pentecostais, bem implantadas nos bairros mais pobres das cidades, para distribuir a quantia de R\$ 100,00 por mês a 48.500 famílias carentes.” (JACOB *et al*, 2003, p. 40).

3.3.4 “Fazendo escola”

O sucesso do modelo adotado pelas igrejas pentecostais para eleger seus “candidatos oficiais” acabou por motivar outros segmentos religiosos do país a se mobilizarem no mesmo sentido. Algumas igrejas do protestantismo histórico, principalmente batistas, começam a “perder a vergonha” e trabalham estratégias, ainda que menos escancaradamente que os pentecostais, para eleger candidatos que representem seus interesses.

Porém, a “receita pentecostal” de eleger mandatários influenciou mais decisivamente a Igreja Católica, mais especificamente o segmento da Renovação Carismática Católica (RCC). “Um outro tipo de reação ao crescente número de políticos evangélicos e ao seu sucesso eleitoral foi o surgimento de candidatos que adotavam a identidade católica como principal recurso eleitoral.” (MACHADO; MARIZ, 2004, p. 41).

Os movimentos de “Fé e Política” da RCC já adotaram a prática de “ungir” alguns candidatos como os “oficiais” da RCC através de um processo interno de “discernimento” sobre quem devem ser tais candidatos. Nesse esquema, os coordenadores de tais grupos passam a ter grande influência nessas indicações. Aqueles que desejam colocar seu nome como pretendentes à posição de candidato oficial têm de assinar um documento abrindo mão de sua candidatura caso não seja o escolhido. Definitivamente a ofensiva dos pentecostais e neopentecostais na política “produziu efeitos na competição no campo religioso, levando a modificações no padrão anterior pelo qual se fazia política dentro das igrejas.” (NOVAES, 2002, p. 85).

As relações entre religião e política no Brasil estão sendo marcadas, nos últimos anos, por um dinamismo impressionante. A *práxis* política assumida pelo pentecostalismo a partir do final do regime militar e das eleições para a Assembléia Constituinte parece ter se tornado um novo paradigma na forma das igrejas fazerem política. “Portanto, começando timidamente na década de 70 e firmando-se na década de 1980, os evangélicos expandiram-se nos anos 90 e passaram de omissos e reticentes em relação ao posicionamento político a participantes ativos da vida política institucional.” (PEDDE, 2005, p. 126). Embora algumas resistências internas ainda se façam notar nas igrejas e sustentem o bordão de que “crente não mexe com política”, os resultados práticos mostram que tais resistências não têm sido fortes o suficiente para atrapalhar os projetos de poder das igrejas. A própria Assembléia de Deus, que um dia foi o símbolo maior do sectarismo pentecostal e da rejeição da política e das coisas do “mundo”, já apresenta uma faceta bem diferente. Na terceira seção do próximo capítulo esta

discussão será retomada na análise das razões colocadas pelos pentecostais para participar da política.

4. POLÍTICA NOS TEMPOS DO FIM: AS CONCEPÇÕES ESCATOLÓGICAS DO PENTECOSTALISMO BRASILEIRO EM DIÁLOGO COM A HISTÓRIA DA ESCATOLOGIA

A consciência histórica, sendo um processo, é a permanente estruturação do novo e desestruturação do antigo. Não podemos, exatamente por ser processo, indicar cronologicamente o término de uma e o início de outra consciência histórica. (Henrique de Lima Vaz)

Esclarecidos os conceitos fundamentais e os debates históricos sobre a escatologia em suas interações com as questões políticas e analisado o desenvolvimento histórico e teológico do objeto de pesquisa, o pentecostalismo brasileiro e suas crenças escatológicas, este capítulo, que aqui se inicia, fará uma tentativa de analisar o objeto dentro do debate teórico e histórico do primeiro capítulo. Uma das propostas desta dissertação é a de que não há como se compreender as concepções escatológicas do pentecostalismo atual sem relacioná-las com as conjunturas políticas e sociais que as cercaram. Neste sentido concorda-se aqui com Siepierski, quando este diz que:

As mudanças teológicas na história do cristianismo raramente são frutos do labor teológico. A teologia é sempre feita a posteriori, como uma articulação das crenças da comunidade de fé. Isso é especialmente verdadeiro em relação à escatologia, cuja história não é uma linha direta de desenvolvimento, mas respostas a desafios sociais e eclesiais. (SIEPIERSKI, 2004, p. 82).

Deve-se pensar que o pentecostalismo brasileiro atual não é o mesmo de 1911. O mesmo se pode dizer da sociedade e da política brasileiras. Portanto, seria enganoso utilizar categorias teológicas fechadas para caracterizar um fenômeno tão dinâmico e multifacetado. Da mesma forma, seria um equívoco, para não dizer uma negação dos fatos, repetir diagnósticos sobre uma pretensa apatia política dos pentecostais sustentada por uma escatologia pré-milenarista. Arriscar-se-ia dizer que não parece ser tão claro assim a possibilidade de uma formulação teológica preceder e acabar por determinar uma forma de *práxis* política. Da mesma forma, a política não determina e nem está imune à influência do pensamento religioso. Análises puramente religiosas e doutrinárias tendem a não conseguir captar o que Niebuhr chama de “desenvolvimento integral”. Segundo esse autor, “se a religião fornece a energia, a meta e o motivo dos movimentos sectários, os fatores sociais, não menos decididamente, oferecem a ocasião e determinam a forma que a dinâmica religiosa assumirá.”

(NIEBUHR, 1992, p. 26). Crê-se que tanto o pensamento político quanto o religioso estão sujeitos às conjunturas históricas nas quais estão inseridos. “O pensamento religioso não evolui sozinho no espaço simbólico. Ele interage com outras formas de pensamento e outras esferas de organização social, política e cultural.” (PASSOS; DELGADO, 2003, p. 102). O outro lado da moeda também parece ser verdadeiro: “A política não é feita apenas de razão prática. Vários recursos do ‘fazer político’ provêm do campo religioso.” (NOVAES, 2002, p. 64).

Partindo de tal discussão, em relação à escatologia pentecostal, pergunta-se, juntamente com Siepierski (2004, p. 81), “se o pré-milenarismo pentecostal poderia sobreviver em condições históricas radicalmente diferentes das de seu início”. Neste capítulo, buscar-se-á analisar o atual contexto das discussões escatológicas na qual o pentecostalismo brasileiro está inserido e perceber quais as continuidades e quais as rupturas na “fórmula”: pentecostalismo + pré-milenarismo = apatia política + sectarismo. Rumo às considerações finais sobre as relações entre escatologia e política no pentecostalismo brasileiro contemporâneo, no trajeto proposto para este capítulo, a primeira reflexão será sobre a atual configuração deste pentecostalismo. As transformações recentes do campo religioso evangélico/pentecostal brasileiro têm sido a grande “vedete” dos estudos sobre o pentecostalismo brasileiro. Apesar da imensa quantidade de obras de qualidade sobre tais transformações, optou-se aqui por fazer tal análise baseada nos trabalhos do historiador Paulo Siepierski, que cunhou a expressão pós-pentecostalismo. Nesta seção, buscar-se-á trazer uma nova reflexão sobre o pensamento de Siepierski para se compreender as novas feições teológicas e a importância do pensamento escatológico para o pentecostalismo brasileiro contemporâneo.

Na segunda seção, serão analisadas algumas formas contemporâneas de relação entre religião e política, especialmente nos Estados Unidos, com seus conseqüentes reflexos no Brasil. Aprofundar-se-á mais um pouco sobre a força política do fundamentalismo religioso protestante norte-americano contemporâneo e seus projetos de construção de um país alicerçado nos valores cristãos. Debater-se-á, também, sobre a influência das concepções pós-milenaristas sobre as aspirações “intra-terrenas” no fundamentalismo religioso protestante e pentecostal norte-americano. Por fim, baseando-se no recente trabalho de Booke (2009) buscar-se-á compreender as novas configurações das relações entre a escatologia pré-milenarista e o engajamento político e social no neofundamentalismo.

Na seqüência, retomar-se-á a discussão iniciada na última seção do capítulo anterior sobre a participação dos pentecostais na política brasileira. Porém, deixar-se-á um pouco de

lado o caráter descritivo da seção supracitada para se enveredar pelas razões colocadas, especialmente, pelas lideranças eclesiais e pelos políticos pentecostais para a participação na política brasileira. A discussão abordará os argumentos éticos e morais, colocados como o diferencial dos políticos evangélicos, os projetos de ascensão ao poder político e as relações entre as concepções escatológicas e milenaristas e tais aspirações políticas.

Na quarta seção, serão retomados alguns debates do primeiro capítulo a respeito das discussões teológicas ao longo da história sobre o milênio aguardado e o milênio presente, o potencial utópico e ideológico do pensamento escatológico e a ênfase no aspecto individual ou coletivo da escatologia. Buscar-se-á analisar as concepções escatológicas do pentecostalismo brasileiro dentro de tais tensões, na tentativa de compreender a escatologia pentecostal em sua relação com o poder político.

Por fim, como reflexão final desta dissertação, tentar-se-á compreender as crenças escatológicas do pentecostalismo brasileiro a partir da idéia da formação de um amálgama de concepções relacionadas à esperança escatológica. A proposta é de que, para se compreender as crenças escatológicas e, principalmente, as conseqüências de tais crenças na vida sociopolítica dos pentecostais brasileiros, não se deve buscar tal resposta em conceitos teológicos monolíticos. O conceito pré-milenarista (e suas conseqüentes implicações negativas na vida política e social dos que o confessam) parece não mais conseguir captar a complexidade e as múltiplas facetas de tais crenças. Optou-se aqui por uma proposta de análise que leve em conta a questão teológica (das passagens entre pré e pós-milenarismos), da permanência das idéias pré-milenaristas em sua configuração fundamentalista e politizada e da questão da possibilidade de alcançar o poder político como um “ponto de virada” escatológico, onde o sectarismo e a expectativa apocalíptica podem vir a se transformar em otimismo e “constantinização” (e vice-versa).

4.1 Uma breve reflexão sobre a configuração atual do pentecostalismo brasileiro

Embora se fale muito em pentecostalismo, neopentecostalismo, pós-pentecostalismo, etc., ficam ainda as perguntas: Quem é pentecostal no Brasil hoje? O que é ser pentecostal no Brasil atual? Ainda há alguma relação entre o pentecostalismo e o protestantismo histórico? Seria o modelo denominado neopentecostal da Igreja Universal do Reino de Deus o futuro de todas as igrejas evangélicas? Em meio a tantas denominações, divisões e classificações de

igrejas há ainda algum vínculo entre os chamados evangélicos? Baseando-se nessas perguntas, entre outras, esta seção será dedicada à tarefa de se compreender o pentecostalismo, para que se possa, posteriormente, entender suas concepções escatológicas, sua compreensão da história e suas relações com o poder temporal.

Sem dúvida, entre todas as transformações recentes ocorridas no campo religioso brasileiro, o fato que mais se destaca, e que tem sido atestado pelos últimos censos, é o crescimento vertiginoso dos chamados protestantes ou evangélicos. Tal nomenclatura abarca uma variedade tão grande de igrejas, concepções teológicas e expressões de fé que muito dos trabalhos acadêmicos das últimas décadas tem sido dedicado à categorização das diferentes facetas desse segmento do cristianismo. Analisando-se a enorme variedade de grupos “evangélicos”, cada qual com suas formulações teológicas próprias, torna-se bastante complicado entender, não mais as diferenças, mas sim as similaridades existentes entre tais grupos, para que todos sejam colocados sob uma única “bandeira”.

Apesar do fato de que o termo “evangélicos”, para o imaginário religioso brasileiro, pareça suplantar as divisões denominacionais e teológicas, pois, segundo Schultz (2008, p. 525), “mais do que membros de uma ou outra igreja, as pessoas se dizem e são reconhecidas como membros de uma só religião, os evangélicos”, essa unicidade não parece ser tão inquestionável assim.

O pentecostalismo foi, de maneira indelével, influenciado pelo protestantismo e, em contrapartida, a partir, aproximadamente, da segunda metade do século XX, “a atitude pentecostal já invadiu as igrejas tradicionais.” (ALVES, 2004, p. 79). O aumento do número de pentecostais no Brasil não está limitado ao crescimento, atestado pelos últimos censos demográficos, do número de membros das igrejas assumidamente pentecostais. O processo de pentecostalização atingiu as igrejas protestantes históricas e, inclusive, o próprio catolicismo.

4.1.1 A herança do protestantismo fundamentalista e o impacto “neopentecostal”

Como dito anteriormente nesta dissertação, não há como entender o protestantismo e o pentecostalismo brasileiros se não compreendê-los à luz de suas origens norte-americanas. Buscar nas obras de Lutero, Calvino ou Zwinglio elementos para captar as nuances do pentecostalismo brasileiro contemporâneo, provavelmente, não dará muitos subsídios para análises mais profundas. Como visto, o pentecostalismo que chegou ao Brasil foi gerado

dentro dos movimentos avivalistas e absorveu os princípios teológicos e práticos do fundamentalismo. Ao longo da história, continuaram ocorrendo “contínuas importações teológicas dos Estados Unidos.” (MARIANO, 1999b, p. 110). Oro considera que a influência do movimento fundamentalista dos Estados Unidos é forte no pentecostalismo brasileiro, “de sorte que a imensa maioria dos evangélicos latino-americanos é constituída de fundamentalistas pentecostais.” (ORO, 1996, p. 21). O pentecostalismo inicial também absorveu muito da identidade e do posicionamento sectário e contra-cultural que era característico do protestantismo dualista e puritano que chegou ao Brasil⁴⁸.

A partir de sua chegada em terras tupiniquins, em 1910, “o pentecostalismo brasileiro, em suas primeiras décadas, não obstante sua acentuada expansão geográfica, apresentou uma formidável uniformidade doutrinária.” (SIEPIERSKI, 2004, p. 71). Porém, a partir de meados da década de 1970, tal quadro começou a se alterar, e na década de 1980 já se tornava ponto pacífico entre os analistas da religiosidade brasileira a presença de um outro pentecostalismo. Isso foi fruto de mudanças internas nas igrejas pentecostais até então existentes e do surgimento de novas igrejas com características desse “outro pentecostalismo”, que tinha como sua principal representante a Igreja Universal do Reino de Deus. “A uniformidade doutrinária do pentecostalismo foi rompida (...) em meados dos anos 70, quando vários setores do pentecostalismo clássico começaram a experimentar mutações em seu conteúdo doutrinário.” (SIEPIERSKI, 2004, p. 71). A exposição na mídia e as diversas polêmicas protagonizadas pela Igreja Universal parecem ter servido de mola propulsora para que os estudiosos do fenômeno religioso se mobilizassem para tentar explicar e categorizar tal fenômeno. Fortaleceu-se entre os pesquisadores a sensação de que não existiam mais apenas os protestantes históricos e os pentecostais: “o resultado é um verdadeiro debate a respeito não só de como caracterizar o protestantismo dos pentecostais, mas também de como apreender suas distinções internas.” (GIUMBELLI, 2001, p. 90)⁴⁹.

⁴⁸ Para se compreender este tipo de mentalidade do protestantismo de missão que acabou sendo muito influente no pentecostalismo brasileiro, recomenda-se a leitura de: SANTOS, Lyndon de Araújo. Dois caminhos: um paradigma da crença protestante no Brasil. In: MANOEL, Ivan Ap.; FREITAS, Nainora Maria Barbosa de (Orgs.). **História das religiões: desafios, problemas e avanços teóricos, metodológicos e historiográficos**. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 217-244. Segundo este autor: “O quadro Dois Caminhos foi paradigmático da crença evangélica durante o século passado. Trata-se de uma representação de como os evangélicos construíram suas práticas, identidades e posicionamentos para com a cultura. Sua importância está na longa permanência como fonte de inspiração religiosa e de conformação de práticas e de comportamentos. (...) Suas imagens resumiram o ideal puritano e peregrino, o dualismo e o mapa do destino privado do crente.” (SANTOS, 2006, p. 243).

⁴⁹ Sobre as diferentes formas de classificação e sua evolução dentro da literatura sobre o campo religioso protestante brasileiro, ver: GIUMBELLI, Emerson. A vontade do saber: terminologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 87-119, 2001.

Mariano vê nessas igrejas, que ele denomina neopentecostais, grandes diferenças em relação ao que se pensava sobre o pentecostalismo até aquele momento:

Elas não só aboliram certas marcas distintivas e tradicionais de sua religião, como propuseram novos ritos, crenças e práticas, relaxaram costumes e comportamentos e estabeleceram inusitadas formas de se relacionar com a sociedade. E, como se não bastasse, passaram a priorizar a vida aqui e agora, em vez de enfatizar, como insistiam antes seus irmãos de fé, o abrupto fim apocalíptico deste mundo, ao qual prontamente se seguiria a bem-aventurança dos eleitos no Paraíso celestial. O fato de relegarem a velha escatologia pentecostal para o segundo plano não significa que eles, crentes de todas as estirpes, inclusos os filiados às igrejas mais recentes, mais liberais e menos sectárias, deixaram, por um instante que seja, de desejar ardentemente as delícias do Paraíso prometido. Nada disso. Significa que, socializados nas inovadoras e materialistas doutrinas da Teologia da Prosperidade, mudaram sua prioridade. Tornaram-se, com respaldo e estímulos religiosos, mais imediatistas e pragmáticos. Isto é, antes de irem viver eternamente ao lado de Deus, futuro para o qual se crêem destinados, eles querem gozar, ao máximo, (...) esta vida e o que julgam haver de bom neste mundo. (MARIANO, 2005, p. 8-9).

O fiel das igrejas neopentecostais distancia-se daquele descrito por D'Epina e Mendonça como “aquele que não participa, se mantém segregado, vive ruminando sobre seu destino perante a iminente volta de Cristo, rejeita e combate os prazeres e interesses mundanos, adota comportamentos sectários e ascéticos.” (MARIANO, 2005, p. 228). O historiador Paulo Siepierski analisou tais mudanças no pentecostalismo brasileiro, e por destacar a importância da questão escatológica nessa mudança, buscar-se-á aprofundar um pouco mais em seu estudo e em suas conclusões.

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

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

Em “Pós-pentecostalismo e política no Brasil”, Siepierski, sem desmerecer os trabalhos de sociólogos e cientistas políticos na esfera da religião, fala da necessidade de análises que privilegiem os aspectos do desenvolvimento histórico e as transformações teológicas para que se tenha uma melhor compreensão do pentecostalismo brasileiro. O

artigo, como o próprio título indica, aborda dois temas principais: a necessidade de uma nova tipologia do pentecostalismo brasileiro e uma análise da participação política desse segmento religioso na política eleitoral a partir de meados da década de 1980.

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

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

Apesar da idéia de ruptura, o início das transformações do pentecostalismo dá-se com uma mudança da ênfase de sua mensagem: uma passagem da ênfase numa escatologia pré-milenarista, que apontava a proximidade do fim, para a pregação da cura divina como intervenção direta do sobrenatural que traria melhoria na qualidade de vida na terra. Tal mudança teria ocorrido com o advento do que Freston (1994b) denominou de segunda onda pentecostal, que tem como principal expoente a Igreja do Evangelho Quadrangular. Esta mudança abriria as portas para as novas mensagens teológicas que marcam o pós-pentecostalismo: “O pós-pentecostalismo é um afastamento do pentecostalismo tendo como cerne a teologia da prosperidade⁵⁰ e o conceito de guerra espiritual⁵¹.” (SIEPIERSKI, 1997, p. 51). Mais tarde, completando sua definição do pós-pentecostalismo, Siepierski o vê como um afastamento do pentecostalismo clássico e que “tal afastamento só foi possível mediante a gradual substituição do pré-milenarismo pelo pós-milenarismo.” (SIEPIERSKI, 2004, p. 79).

Segundo o próprio autor: “A expectativa escatológica de um reino de Deus futuro (pré-milenarismo), característica do início do pentecostalismo, é modificada para uma escatologia realizada.” (SIEPIERSKI, 1997, p. 52). Embora enfatize a idéia de ruptura do pós-pentecostalismo, a análise histórica de Siepierski acaba por reconhecer as raízes de tais

⁵⁰ A teologia da prosperidade seria fruto de uma relação dialética entre o pentecostalismo e a confissão positiva. Uma conjugação do “pressuposto de que se o fiel não duvidar em seus pedidos será atendido por Deus com a noção de que a mente humana pode controlar a esfera espiritual, que, por sua vez, determina a realidade material.” (SIEPIERSKI, 1997, p. 52-53).

⁵¹ Sobre a guerra ou batalha espiritual entende-se que, “como a esfera espiritual controla a realidade material, as mudanças materiais dependem da neutralização dos demônios no campo espiritual. Por isso é que existe a guerra espiritual. É uma luta para libertar as pessoas da opressão causada pelos demônios.” (SIEPIERSKI, 1997, p.53).

transformações da mensagem no próprio desenvolvimento do pentecostalismo e nas assimilações de doutrinas surgidas nos Estados Unidos.

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

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

4.1.3 Repensando o pós-pentecostalismo na religiosidade brasileira contemporânea

Inicialmente, é bom que se ressaltem as imensas dificuldades das tentativas de criar uma tipologia do pentecostalismo brasileiro. Trata-se de um fenômeno extremamente dinâmico e em constante mutação. Novas doutrinas e ênfases teológicas surgem a cada momento, dificultando uma análise que leve em conta apenas aspectos teológicos para se

categorizar as diferentes igrejas pentecostais. Frente a tamanha diversidade soa quase como uma arbitrariedade a exigência de tipologias rígidas para a distinção dos diferentes pentecostanismos.

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

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

Para o observador do campo religioso brasileiro, principalmente de tradição protestante, fica evidente que os dados do censo não demonstram, por sua limitação de pesquisa quantitativa, a verdadeira dimensão do crescimento do pós-pentecostalismo. Esse movimento não está restrito a uma parte ainda minoritária do universo pentecostal. Suas concepções já são aceitas por grande parte, para não dizer a maioria, dos membros de outras igrejas, principalmente nas chamadas protestantes históricas, como as batistas e presbiterianas, por exemplo. O movimento atual parece apontar no sentido de que essas práticas pentecostais deixarão de ser periféricas e entrarão, como já têm entrado, nos cultos das igrejas pentecostais clássicas e protestantes históricas. “É oportuno levantar a pergunta pela possível influência do neopentecostalismo – prosperidade e guerra espiritual – em igrejas protestantes e pentecostais a partir da visão e das expectativas do público que constrói passagens entre as religiões.” (BOBSIN, 2002, p. 42-43). Uma parte do movimento de

renovação carismática da Igreja Católica também mostra alguns sinais de “pós-pentecostalização”.

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

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

Tal estranheza pode ser sentida também ao ver a abordagem feita sobre a questão política. Ver a entrada dos pós-pentecostais na política como fruto de um projeto de neocristandade que lhes é peculiar e que os distinguiria do restante do campo protestante parece um equívoco. O início do movimento de entrada na política de maneira mais sistemática deu-se, como visto anteriormente, com uma atuação de igrejas pentecostais clássicas. A Assembléia de Deus, que seria a representante “por excelência” do pentecostalismo clássico, “puxou” o movimento de mobilização eleitoral, com o lançamento de candidatos “oficiais” da denominação, em 1986. O que pode ser considerado uma inovação do pós-pentecostalismo seria uma justificativa baseada na idéia de batalha espiritual para legitimar a entrada na política, em uma espiritualização da política e da vida social. A luta escatológica final parece ter sido trazida para o presente. Se no pré-milenarismo a consciência da iniquidade do mundo levava ao isolacionismo, na escatologia presente da Batalha Espiritual, a consciência da influência de espíritos malignos na sociedade e na política leva ao engajamento.

As características da neocristandade do projeto político pós-pentecostal elencadas por Siepierski (conservadorismo, corporativismo, sectarismo, falta de projeto de sociedade,

lideranças autoritárias, menos apego às liberdades civis, etc.) são, na sua imensa maioria, compartilhadas por políticos ligados a igrejas pentecostais clássicas e até mesmo protestantes históricas. O próprio discurso conservador do fundamentalismo protestante norte-americano fornece um modelo e um discurso justificador da entrada na política eleitoral para defender os “valores cristãos”.

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

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

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

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

Porém, mais uma vez, é preciso que seja relativizada a exclusividade de tal mudança nas ênfases escatológicas a algumas denominações que Siepierski enquadra em seu pós-pentecostalismo. A idéia de um *zeitgeist* supra-denominacional que aponta muito mais para o presente do que para um “celestes porvir”⁵² parece deixar suas marcas inclusive nas denominações confessionalmente pré-milenaristas, fazendo com que a crença pré-milenarista não tenha apresentado mais as “conseqüências esperadas”, como a apatia política, de maneira uniforme. A mudança aparenta ser o início “de uma nova postura ética, do abandono da idéia

⁵² Segundo Schultz (2008, p. 527): “A vida nova é observada no fortalecimento da vida presente dos fiéis. Os evangélicos não estão fugindo do mundo ao ingressarem nas igrejas. Eles estão tentando reordenar o mundo. A preocupação jamais é, primeiramente, com o futuro, com um outro mundo, mas com o presente e sua fatalidade”.

de que uma segunda vinda de Jesus justificaria a recusa da política.” (CAMPOS, 2000, p. 23). Num primeiro momento, não se pode afirmar que uma “nova perspectiva escatológica” precedeu e sustentou a participação evangélica na política brasileira nas últimas décadas do século XX, mas, sem sombra de dúvida, novas ênfases e um discurso diferenciado se fazem notar.

4.1.4 Possibilidades de uma releitura do conceito de pós-pentecostalismo

No encerramento desta seção, algumas observações podem ser feitas sobre o campo religioso pentecostal, e mesmo cristão, brasileiro.

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

O pentecostalismo “virou o jogo” e “houve uma inversão na proporção de pentecostais e evangélicos de missão (tradicionais ou históricos) na população de evangélicos brasileiros (...). Os pentecostais estimados em 9,5% em 1930, passaram a 77,86% em 2000.” (CAMPOS, 2008, p. 25). Apesar da força desses números, é preciso lembrar que eles não levam em conta a presença de tendências e movimentos pentecostais dentro das igrejas tradicionais. Estima-se que os fiéis que têm uma orientação pentecostal, ou que, pelo menos, crêem na contemporaneidade dos “dons do Espírito” sejam, inclusive, maioria entre os membros das igrejas protestantes históricas. Almeida compartilha dessa perspectiva: a expansão pentecostal “tem um alcance maior do que a própria adesão de fiéis ao pentecostalismo. Se este cresce demograficamente, muito maior tem sido a influência sobre outras religiões assim como na

própria sociedade.” (ALMEIDA, 2008, p. 55). Os números geram “uma sensação de que os evangélicos estariam sob forte pressão do crescimento pentecostal. Em outras palavras, eles tendem ao crescimento na medida em que assimilarem as estratégias dos movimentos pentecostal e carismático.” (CAMPOS, 2008, p. 35). E, inclusive, o próprio catolicismo parece estar vivendo uma onda de “carismatização”.

2) Também a diferenciação rígida entre igrejas pentecostais clássicas e igrejas neopentecostais ou pós-pentecostais precisa ser relativizada. Na verdade, aqui se concorda com Corten, de que mesmo que se verifiquem novos traços no pentecostalismo brasileiro, estes não permitem “falar de um ‘neopentecostalismo’ radicalmente diferente do pentecostalismo existente até então. Na verdade, a evolução opera-se em todas as denominações com velocidades diferentes.” (CORTEN, 1996, p. 218). Para Pierre Sanchis (1994, p. 52): “Há uma evolução no mundo pentecostal, evolução complexa, se se atentar para o fato de que o estilo das igrejas de cura já começou a contaminar algumas das igrejas mais ‘clássicas’”. Não se quer dizer aqui que o modelo de fé e prática, por exemplo, da Igreja Universal do Reino de Deus, será, em breve, adotado por todas as igrejas pentecostais. O que se quer dizer é que as fronteiras entre as diferentes igrejas não são tão estanques quanto alguns costumam afirmar⁵³.

Excetuando-se a Congregação Cristã do Brasil que, diferentemente da Assembléia de Deus, não tomou o caminho da modernização⁵⁴, e algumas resistências internas de alguns pentecostais relutantes quanto aos “novos tempos” de Teologia da Prosperidade, Batalha Espiritual e afins, podem-se claramente perceber os traços do pós-pentecostalismo de Paulo Siepierski na maioria do meio pentecostal brasileiro.

3) Também se observa que o sectarismo e a posição contracultural parecem não ser mais tão marcantes no pensamento e comportamento dos pentecostais. Segue uma tendência colocada por Freston de que uma “característica do movimento atual é que a religião evangélica se torna religião de massas. À medida que cresce, vai se tornando mais parecida com a sociedade que a recebe.” (FRESTON, 1994a, p. 14). O fim da insistência em

⁵³ Pedde afirma que “faz-se importante lembrar que essa diferenciação nem sempre é nítida, pois o pentecostalismo clássico e aquilo que é chamado de neopentecostalismo acabam por influenciar-se mutuamente.” (PEDDE, 2005, p. 121).

⁵⁴ Uma tentativa de resposta para o caso da Congregação Cristã é dada por Freston: “A abstenção da mídia protege a CC da tentação política corporativista. A organização familista não deixa espaço para os sonhos de projeção dos profissionais da religião e seus protegidos. O custo operacional da igreja é baixíssimo, diminuindo a necessidade de contatos políticos. O *ethos* a protege da ânsia de *status* social, e o dualismo espiritualista tem o mérito de dificultar a projeção humana revestida em linguagem religiosa. Tudo isso contrasta fortemente com a Assembléia de Deus. A diferença existe desde a implantação, mas foi se acentuando ao longo dos anos. As novas ondas pentecostais que acabaram afetando também a AD passaram ao largo da CC.” (FRESTON, 1994b, p. 109).

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

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

Essa religiosidade seria marcada, então: por uma ênfase em questões pragmáticas e na vida “aqui e agora” (através da cura ou da bênção financeira) e não mais em um “celeste porvir”; pela busca de uma “experiência” com Deus de caráter pentecostal, busca-se sentir Deus e não mais uma reta doutrina para se sentir seguro e em comunhão com o divino; por vínculos mais frágeis entre os crentes e suas comunidades e denominações religiosas⁵⁵; pelo fim do sectarismo radical e a abertura para uma interação maior com a sociedade e com a política secular; e, também, por um esfriamento das crenças apocalípticas da possibilidade de um fim iminente.

Portanto, mesmo reconhecendo-se as importantes contribuições de Siepinski, arriscar-se-ia aqui forjar uma nova definição para o conceito “pós-pentecostalismo”: *Pós-pentecostalismo é uma forma de religiosidade que se destaca nas igrejas cristãs brasileiras,*

⁵⁵ Em sua pesquisa com pentecostais que se libertaram do alcoolismo, Mariz (1994, p. 211) constatou que: “a experiência mística aí é individualizada e individualizante. Tende-se, por exemplo, a enfatizar a ‘experiência com Deus’, e não tanto a denominação, onde a libertação ocorreu. Ao que tudo indica, não se estabelece um vínculo de dependência com esta denominação; nossos entrevistados pareciam não se importar que esta experiência tivesse se dado em uma igreja pentecostal considerada autônoma ou tradicional. Adotam assim uma identidade evangélica geral que independe das denominações. Esta identidade evangélica genérica fica clara no relato do trânsito entre denominações”. Tal constatação parece reforçar o argumento de Pierucci, quando este diz que: “Nas sociedades pós-tradicionais, *et pour cause*, decaem as filiações tradicionais. Nela os indivíduos tendem a se desencaixar de seus antigos laços, por mais confortáveis que antes pudessem parecer. Desencadeia-se nelas um processo de desfiliação em que as pertencas sociais e culturais dos indivíduos, inclusive as religiosas, tornam-se opcionais e, mais que isso, revisáveis, e os vínculos, quase só experimentais, de baixa consistência. Sofrem fatalmente com isso, claro, as religiões tradicionais.” (PIERUCCI, 2005, p. 19).

em especial nas pentecostais, e que é marcada por uma fé individualizada e pragmática, por uma espiritualidade focada no transcendente e em busca de uma experiência extática e sensual com o divino, pela falta de vínculos mais fortes entre o fiel e sua denominação religiosa, pela ênfase maior na vida prática do que na confissão teológica e por uma crença escatológica periférica e voltada para o presente.

Feitos tais esclarecimentos sobre a formação histórica e sobre as discussões contemporâneas a respeito do objeto de estudo, algumas questões ainda permanecem em aberto e serão abordadas nas próximas seções deste capítulo: Qual seria o lugar das concepções escatológicas do pentecostalismo brasileiro dentro da história da escatologia cristã?; Estaria havendo realmente, como Siepierski coloca, uma passagem do pré-milenarismo para o pós-milenarismo no pós-pentecostalismo?; Num contexto onde a experiência prevalece sobre a confissão teológica, qual a força do fundamentalismo religioso contemporâneo?; Se o pré-milenarismo não seria mais compatível com a mentalidade pós-pentecostal, por que ele continua “firme e forte” enquanto sistema de crenças escatológicas aceito pelos pentecostais?; Como pensar as relações entre escatologia e poder político no pentecostalismo?; Como analisar e justificar, do ponto de vista escatológico, a entrada e participação dos pentecostais na política brasileira?; Por fim, pode-se definir qual a perspectiva escatológica do pentecostalismo brasileiro?

4.2 À espera do milênio: expectativas intra-históricas e pós-históricas

Mais uma vez, retornar-se-á, nesta dissertação, às relações estabelecidas entre religião e política nos Estados Unidos. Não há como não conceber um paralelo entre tais relações no campo religioso norte-americano e as transformações ocorridas na teologia e na prática pentecostal brasileira. Inclusive, o período que marca a entrada dos pentecostais brasileiros na política ocorreu pouco tempo após fenômeno semelhante ter ocorrido nos EUA. Carlos Eduardo Lins da Silva argumenta que, embora sempre tenha tido muita importância na vida política e social norte-americana, a religião, durante a história, manteve uma linha de atuação limitada a seu próprio terreno. “Raramente, até pelo menos os anos 1980, quando esse panorama começou a se alterar, os religiosos agiram ostensivamente nos partidos políticos ou nas campanhas eleitorais para defender posições ou projetos referentes a políticas públicas.” (SILVA, 2009b, p. 111).

Sobre tal politização recente da religião no mundo contemporâneo, embora a maior parte do destaque midiático se volte para as motivações religiosas de terroristas islâmicos, “o fato mais surpreendente consiste propriamente na revitalização política da religião no âmago dos Estados Unidos da América, portanto, no centro da sociedade ocidental, onde a dinâmica da modernização se expande com maior sucesso.” (HABERMAS, 2007, p. 130). Tal fato tem levado os estudiosos das ciências humanas a refletirem sobre as suas causas e, configurada a permanência da religião na esfera pública política, como tal relação pode ocorrer de maneira pacífica e positiva. Entre os principais debates estão aqueles sobre as dificuldades da coexistência entre uma religiosidade fundamentalista e um mundo secularizado e a questão da participação dos cidadãos religiosos nas discussões públicas e na política⁵⁶.

O apoio maciço do conservadorismo religioso à eleição de George W. Bush para presidir os Estados Unidos e, principalmente, o atentado às “Torres Gêmeas” colocou na pauta das discussões mundiais a questão da “politização, em escala mundial, de comunidades de fé e de tradições religiosas.” (HABERMAS, 2007, p. 8). O mundo secularizado começou a acompanhar e refletir sobre a força que as motivações religiosas ainda possuíam para influir na agenda política mundial de forma tão radical. O fundamentalismo religioso entrou na pauta de discussões, e temas como ensino do criacionismo bíblico nas escolas públicas e mobilizações religiosas contra leis que legalizariam a prática do aborto e ampliariam os direitos dos homossexuais, por exemplo, mostram o quanto sua influência é real tanto nos Estados Unidos, seu berço inicial, quanto no próprio Brasil.

4.2.1 O discurso da crise e o projeto político

Retomando a discussão iniciada no capítulo anterior sobre a politização do fundamentalismo, gostar-se-ia aqui de avançar um pouco mais na análise desse fenômeno. A partir do que se chamou anteriormente de neofundamentalismo, com a passagem das discussões teológicas para as discussões no espaço público político, o fundamentalismo vem demonstrando a força do discurso da crise e da oferta de verdades imutáveis que, cada vez

⁵⁶ Em meio a tais debates, os trabalhos mais recentes de Jürgen Habermas, principalmente “Entre Naturalismo e Religião” (2007), podem ser considerados como uma tentativa positiva de propor uma conciliação do mundo secularizado com a permanência dos valores religiosos, numa sociedade que ele denomina pós-secular. Em contraposição a uma retórica de conflito entre religião e racionalidade, ele propõe a via do diálogo, da razão comunicativa.

mais, apresenta seu potencial político. “O fundamentalista não pretende a modernização da religião, mas a fundamentação religiosa, explícita, da Modernidade. (...) Não se busca uma secularização do cristianismo, mas a recristianização do mundo ocidental.” (DREHER, 2006, p. 84). A inserção, cada vez maior, do fundamentalismo nas discussões políticas deixa transparecer a existência de um projeto real de retomada do Estado pelos valores religiosos. Para Schafer (1996, p. 4), o fundamentalismo seria uma tentativa de reconquista simbólica e prática do mundo pelos valores religiosos. Este projeto, portanto, acarreta em uma condenação do Estado secularizado.

O discurso é o de que há uma crise de valores, que seria a responsável pelas demais crises, originada de um afastamento do Estado em relação aos valores da Palavra de Deus. Nesse sentido, para o fundamentalismo:

A verdade religiosa é pressuposto para a ação política. Seu alvo é a sociedade perfeita. A sociedade perfeita só se estabelece quando todos se submetem à verdade religiosa, assim como foi ditada pelo Espírito Santo a determinadas pessoas e fixada nas páginas inerrantes, incapazes de erro, do texto bíblico. (DREHER, 2006, p. 85).

No pensamento fundamentalista contemporâneo, “a política (...) deve ser objecto de uma radical reformulação no que diz respeito ao relacionamento entre o pensamento religioso (e teológico) e o exercício da arte de governar a *polis*.” (PACE; STEFANI, 2002, p. 17). Frente a um mundo decadente e em crise fala-se da possibilidade de “restituir à religião uma função de integração social como a que desempenhou no passado.” (PACE; STEFANI, 2002, p. 18). E é importante observar que tal discurso tem sim um forte apelo. A pregação de uma fonte de pura verdade, cujo sentido eterno independe de qualquer tipo de mediação, torna-se extremamente atraente em momentos de crises e instabilidades. E quando se atesta que esta fonte de verdade eterna determina um modelo de sociedade e de política a serem seguidos o caminho para a mobilização política parece inexorável.

4.2.2 A volta do discurso pós-milenarista

Na pesquisa bibliográfica realizada para a confecção desta dissertação, pôde-se constatar que a literatura brasileira, a respeito das relações que se estabelecem atualmente entre escatologia e política, tanto no pré-milenarismo quanto no pós-milenarismo, carece de certa atualização. Novamente aqui se faz necessário recorrer ao estudo de discussões teológicas e político-religiosas relacionadas ao contexto norte-americano, mas que, com

certeza, precisam ser levadas em conta na análise da relação entre escatologia e política no pentecostalismo brasileiro contemporâneo. A princípio, parece que os atuais desdobramentos dos pensamentos pré-milenaristas e pós-milenaristas atuais estão, de certa forma, relacionados à politização do fundamentalismo religioso de origem protestante norte-americano.

Uma das tendências do pós-milenarismo atual que vem se destacando no contexto protestante/pentecostal norte-americano é ligada ao movimento conhecido por Reconstrucionismo ou Teologia do Domínio⁵⁷. Tal linha teológica tem seus fundamentos numa idéia que já era cara ao fundamentalismo de que “é possível deduzir do livro sagrado um modelo integral de sociedade perfeita – superior a qualquer forma de sociedade humana existente, conforme o princípio da superioridade da lei divina sobre a lei terrena.” (PACE; STEFANI, 2002, p. 21). Resgata-se o sonho dos Pais Peregrinos de “um reino dos santos na Nova Inglaterra, na qual a lei mosaica seria restaurada.” (DELUMEAU, 1997, p. 241).

Recentemente foi lançado no Brasil um livro de um dos principais pensadores dessa corrente teológica⁵⁸, no qual são esboçados alguns dos princípios que norteiam tal pensamento. Inicialmente, advoga-se a crença de uma aplicabilidade plena da lei divina à sociedade atual, carente de valores e certezas: “Uma Lei imutável torna-se a base da ordem social, e não os caprichos volúveis dos legisladores, o humor da sociedade, ou a mania dos revolucionários. A Lei de Deus é imutavelmente justa.” (GENTRY, 2008, p. 62). Algumas posturas mais conservadoras seriam legitimadas por concepções de justiça e governo veterotestamentárias. Por exemplo, um dos “benefícios sociais” da aplicação do teonomismo⁵⁹ citados por Gentry, baseando-se em Dt. 19.11-13, é que “a abordagem teomista proíbe a soltura, perdão e liberdade condicional de assassinos, pois exige a execução destes.” (GENTRY, 2008, p. 65).

Tal posicionamento tem grandes implicações na questão escatológica. Embora o fundamentalismo apareça, quase sempre, vinculado ao pré-milenarismo, no Reconstrucionismo pode-se ver princípios fundamentalistas legitimando uma postura pós-milenarista. Gentry, por exemplo, critica a postura pré-milenarista/dispensacionalista. Sobre seu passado dispensacionalista, Gentry fala que sentia um misto de confiança e frustração:

⁵⁷ Também podem ser relacionadas a este movimento as expressões “Teologia do Reino”, “Teologia do Reino Agora” e “Movimento Teonômico”.

⁵⁸ GENTRY JR, Kenneth L. **A lei de Deus no mundo moderno**: a relevância contínua da Lei do Antigo Testamento. Brasília: Monergismo, 2008.

⁵⁹ Para Gentry, teonomia poderia ser assim definida: “Teonomia é derivado de uma combinação de duas palavras gregas: *theos* (‘Deus’) e *nomos* (‘lei’). Significa simplesmente ‘a Lei de Deus’. Falando de maneira ampla, o termo descreve a posição ética cristã que sustenta que a Palavra de Deus determina o que é certo e errado, e não o direito natural. Mais estritamente, teonomia é geralmente entendida como apontando a justiça e a praticidade do código civil mosaico para a aplicação moderna.” (GENTRY, 2008, p. 24).

“era ótimo ser capaz de localizar a razão para os problemas da sociedade moderna: A condição pecaminosa do homem diante de Deus. Era frustrante que como um cristão eu não esperava ter qualquer solução bíblica para aqueles problemas.” (GENTRY, 2008, p. 18). A postura de apatia frente à expectativa de um retorno iminente de Cristo também é questionada pelo autor por desencorajar a atuação do cristão no mundo. Por outro lado, “proponentes da Lei de Deus chamam o cristão a considerar não somente as implicações da fé cristã para as grandes questões de uma cultura cristã, mas também para agir sobre essa consideração a partir de uma perspectiva bíblica.” (GENTRY, 2008, p. 14). Por fim, é importante ressaltar que o pós-milenarismo dos reconstrucionistas não é apenas inferido a partir de suas idéias; eles se confessam como pós-milenaristas: “Um ‘Reconstrucionista’ é aquele que sustenta a aplicabilidade da Lei de Deus à sociedade e governo modernos, enquanto mantendo ao mesmo tempo a esperança pós-milenista que as promessas do Cristianismo ganharão o mundo para Cristo através do evangelho.” (GENTRY, 2008, p. 21). Segundo Siepierski, alguns teólogos como, por exemplo, R.J. Rushdoony, no início dos anos 1970, começaram a perceber o paradoxo existente entre a postura sectária e o avanço do reino. Embora o reconstrucionismo tenha surgido num ambiente calvinista ortodoxo (ROMEIRO, 1999, p. 160), “alguns anos mais tarde, segmentos do pentecostalismo abraçaram essa proposição.” (SIEPIERSKI, 2004, p. 83-84). Paulo Romeiro argumenta que, além da corrente ligada ao pensamento de Rushdoony, existe também uma linha conhecida por Teologia do “Reino Agora” ou Teologia do Reino, influenciada pela idéia do último derramamento do Espírito (*latter rain*), idealizada por Earl Paulk e Thomas Reid, que argumentava que “a Igreja deve se unir e amadurecer sob a liderança de apóstolos e profetas carismáticos, infiltrando-se nas instituições do mundo como representantes do rei Jesus.” (ROMEIRO, 1999, p. 160). Nesse sentido, o reconstrucionismo recebe uma leitura de caráter mais “pentecostalizado”, ao fundir-se com a perspectiva da Batalha Espiritual.

Para Cavalcanti (2002, p. 179): “Na América Latina, começaram a aportar as idéias reconstrucionistas ou restauracionistas, de origem norte-americana, que não escondem uma tendência teocrática – a tutela política dos protestantes sobre o Estado”. Paulo Romeiro também vê influência do pensamento reconstrucionista nos discursos legitimadores da inserção dos evangélicos na política brasileira.⁶⁰

⁶⁰ “Nos últimos tempos, principalmente por ocasião das eleições, pudemos ouvir com bastante frequência e fervor muitos pregadores e líderes evangélicos afirmando que a Igreja deve conquistar o poder político no Brasil e impor sobre a sociedade um governo baseado na Bíblia Sagrada. No entanto, essa idéia não é nada original. Trata-se de mais uma influência doutrinária oriunda dos Estados Unidos, conhecida como Teologia do Domínio, que afirma que os crentes devem dominar o mundo antes do retorno de Cristo.” (ROMEIRO, 1999, p. 159).

4.2.3 A persistência do pré-milenarismo dispensacionalista

O pré-milenarismo também parece ter sofrido forte influência da politização do fundamentalismo religioso norte-americano. Tal concepção escatológica, antes considerada determinante de uma postura sectária e politicamente passiva, parece ter assumido um caráter fortemente politizado. Em uma tese de doutoramento recente⁶¹, a cientista política Paula Nicole Booke (2009) dedicou uma extensa pesquisa às relações que as crenças pré-milenaristas estabelecem com a política norte-americana na atualidade. Para a possível surpresa de alguns pesquisadores brasileiros, dentro do que ela denominou “subcultura pré-milenarista”, observou-se que: “os pré-milenaristas criaram um espaço dentro de seu esquema interpretativo que admite a participação sociopolítica. Os pré-milenaristas são altamente politizados.” (BOOKE, 2009, p. 218, tradução nossa)⁶².

Ainda acredita-se no “esquema” dispensacionalista, pois se crê que ocorrerá o “arrebamento”, surgirá o Anticristo com grande poder político e militar e acontecerão guerras de enormes proporções que acabarão por destruir a Terra, tal como a conhecemos. Entretanto, o pré-milenarismo não tem levado os seus adeptos, inevitavelmente, ao sectarismo e à apatia política.

Os pré-milenaristas não são derrotistas nem estão alheios à vida pública. A narrativa pré-milenarista oferece inúmeras oportunidades para ingressar na esfera pública assim como justificativas para preferências e engajamento político. A teologia e cultura pré-milenaristas servem como suporte para uma “identidade subcultural” que oferece o contexto no qual as preferências políticas extraídas da narrativa podem encontrar sua expressão. (BOOKE, 2009, p. 167-168, tradução nossa)⁶³.

Na politização do fundamentalismo, o pré-milenarismo buscou se compatibilizar com o engajamento político através da luta contra os inimigos da fé. O pessimismo se transformou numa luta pelo ideal de sociedade cristã contra os inimigos secularizantes. Os pré-milenaristas

⁶¹ BOOKE, Paula Nicole. **Politics of the Apocalypse**: the effect of premillennial eschatology on American political behavior. Tese de doutoramento em Ciência Política. University of Chicago. Chicago, 2009

⁶² They have carved out a space within their interpretative scheme that allows for active social and political participation. Premillennialists are highly politicized.

⁶³ Premillennialists are neither defeatist nor are they withdrawn from public life. The narrative of premillennialism offers myriad opportunities to enter the Public Square as well as justifications for political preference and engagement. Premillennial theology and culture serve as basis for a subcultural identity that offers the context within which these policy preferences drawn from the narrative, can find their expression.

contemporâneos conseguem dar relevância à sua escatologia ao contextualizar as profecias apocalípticas com o atual quadro geopolítico mundial. O cumprimento das profecias bíblicas é enxergado por eles nos jornais, na TV e na internet. A perspectiva ainda é de que “a Bíblia é essencialmente predição e a história universal essencialmente cumprimento dos prenúncios divinos.” (MOLTMANN, 2003, p. 177). Além disso, possuem uma grande capacidade de readaptar suas profecias, e seus possíveis “Anticristos” mudam de nome e nação a cada novo período (liberalismo teológico, papado, comunismo, Comunidade Econômica Européia, Osama Bin Laden, etc.). Para Booke (2009, p. 167-168), no discurso pré-milenarista o mundo contemporâneo criou as condições para o surgimento e a consolidação do poder do Anticristo. O processo de secularização, com sua conseqüente decadência moral e religiosa, e a globalização econômica facilitariam o surgimento de um Império Mundial. Além disso, acreditam que o destino da humanidade está diretamente vinculado à situação política e militar de Israel.

Da mesma forma como ocorre no fundamentalismo, “a mobilização pré-milenarista surge em momentos de crise social, econômica e política.” (BOOKE, 2009, p. 17, tradução nossa)⁶⁴. Com a sensação de se estar vivendo em um momento de crise, seja ela qual for, o discurso e prática políticos do pré-milenarismo tendem a ser negativos. Sua mobilização se dá, na maioria das vezes, para contestar os valores e práticas “anti-bíblicas” aceitas pela sociedade e permitidas pelo Estado. Eles se colocam contra “a globalização, a regulação, a secularização, o ambientalismo e várias outras políticas que podem ser interpretadas como sinais do governo do Anticristo.” (BOOKE, 2009, p. 97, tradução nossa)⁶⁵.

O pré-milenarismo também conseguiu se reinventar na forma de sua apresentação. Embora o apocalipsismo seja “disseminado até hoje nos EUA através de Institutos Bíblicos e Conferências Proféticas e anúncios do fim do mundo em todos os grandes jornais” (MOLTMANN, 2003, p. 177), as expectativas quanto ao fim do mundo têm inspirado livros e filmes de grande sucesso comercial. E não são apenas filmes, como dito anteriormente, sobre o fim causado pela corrida armamentista da Guerra Fria ou desastres decorrentes da crise ambiental. O pré-milenarismo dispensacionalista tem inspirado verdadeiros sucessos comerciais como a já citada série de Tim LaHaye chamada *Left Behind* (Deixados pra trás). A série de livros original vendeu mais de 45 milhões de cópias (BOOKE, 2009, p. 46). Essa “aventura apocalíptica” ganhou também versões cinematográficas de sucesso e acabou até nas

⁶⁴ Premillennial mobilization is born from moments of social, economic and political crisis.

⁶⁵ Globalization, regulation, secularization, environmentalism and myriad policies can be constructed by interpreters as spectres of Antichrist's regime

telas dos videogames, em jogos marcados pela violência nas batalhas entre a resistência cristã e as forças do Anticristo. O sucesso da série tem sido fundamental para manter e avançar a popularização do pré-milenarismo e sua aplicabilidade ao mundo contemporâneo.

Nem o final da Guerra Fria, com sua real possibilidade de um apocalipse nuclear, conseguiu desacreditar as crenças do pré-milenarismo dispensacionalista. Sua capacidade de se readaptar e de modernizar seu discurso e formas de divulgação mostram que o pré-milenarismo mantém seu fôlego no mundo contemporâneo, além de não ser incompatível, como alguns advogam, com o engajamento político daqueles que o confessam.

4.3 Ganhando o Brasil para Jesus

No capítulo anterior descreveu-se resumidamente o processo de entrada dos pentecostais na política eleitoral brasileira e o seu *modus operandi* para conseguir eleger seus candidatos oficiais e defender seus interesses nas esferas de poder. Pôde-se constatar que, na história recente do Brasil, a idéia de que os pentecostais não se envolvem em política não condiz com os fatos recentes: “Os casos que se deram a conhecer contribuíram para questionar a existência de uma espécie de ‘essência’ que definiria as denominações pentecostais ‘naturalmente’ conservadoras ou ausentes da política.” (NOVAES, 2002, p. 79). O discurso de que o crente não deveria se envolver com a política e sim buscar se santificar visando estar preparado para o iminente retorno do Senhor para livrá-lo deste decadente mundo tenebroso transformou-se em outro bem diferente: “Líderes e agentes religiosos brasileiros, tradicionalmente alheios aos encantos da política partidária, decidiram tratar politicamente o sonho dos ‘evangélicos’ (...) de que é possível termos aqui um país diferente, melhor e mais humano.” (CAMPOS, 2000, p. 20-21).

Surgiu uma pretensão, anteriormente impensável nos ambientes pentecostais, de transformação do país “de cima para baixo”. Os políticos cristãos teriam papel fundamental nessa mudança. Começa-se a debruçar sobre a idéia de que quem diz o que é crime e o que não é, o que é legal e o que não é, é quem detém o poder político. Portanto, a tentativa de tornar o Brasil um país mais cristão passaria pela presença de verdadeiros crentes nas estruturas de poder. O discurso do neofundamentalismo norte-americano parece ter encontrado eco entre as lideranças pentecostais brasileiras confirmando a idéia de que nos países “latino-americanos (...), a partir da segunda metade dos anos oitenta, se assiste a um

intenso processo de difusão das idéias neo-fundamentalistas.” (PACE; STEFANI, 2002, p. 46).

4.3.1 Poder, reconhecimento e a “moralização da política”

Como dito anteriormente, os pentecostais não estão mais interessados apenas no poder do Espírito Santo para a manifestação de dons carismáticos. O poder político também se tornou relevante em sua agenda. “Na ótica do pentecostalismo, a esfera política tem sido buscada para garantir uma ampliação da legitimidade social, maior segurança de atuação dessas denominações frente ao poder estatal e diante de outras esferas sociais, como, por exemplo, a mídia.” (PEDDE, 2005, p. 128). Se antes se queixavam das relações íntimas entre o catolicismo e o Estado, hoje buscam privilégios semelhantes ou superiores⁶⁶. A proximidade do poder passou a ser mais interessante para as lideranças pentecostais do que o discurso sectário. A condenação do mundo continua, mas, ao invés de tal condenação levar o crente ao isolamento das questões seculares, passou-se a defender o discurso de que ele deveria “fazer diferença” no mundo. O cristianismo e seus valores devem ser defendidos na esfera pública e “essa defesa, dá-se pelo ‘ataque’, ou seja, a Igreja não se defende ausentando-se das questões terrenas, mas através de um ‘levante’ no parlamento.” (PEDDE, 2005, p. 148).

Valdir Pedde, em sua tese de doutoramento, pesquisou a atuação dos parlamentares e das lideranças eclesiais da Assembléia de Deus, da Igreja do Evangelho Quadrangular e da Igreja Universal do Reino de Deus na política do Rio Grande do Sul. Em sua pesquisa, ele observou que entre as expectativas de tais igrejas quanto à sua inserção na política eleitoral estaria a defesa dos interesses da instituição religiosa na esfera política, que deveria ser feita por seus intermediários privilegiados, os representantes das igrejas nas casas legislativas. Há uma expectativa pragmática quanto às vantagens que as igrejas podem obter a partir de sua aproximação das esferas de poder. Sylvestre, em 1986, já falava da importância de se ter representantes no Congresso Nacional para que as igrejas possam gozar das benesses do

⁶⁶ Baptista chegou a conclusão semelhante em sua pesquisa sobre a atuação política da Assembléia de Deus de Belém do Pará: “Os protestantes entraram no Brasil lutando pela separação Igreja e Estado. Hoje, a maioria das igrejas já não luta pela distinção do que é público e privado. Se a Igreja Católica privatiza espaços públicos – como, por exemplo, no caso da cidade de Belém, a praça Justo Chermont, o santuário de Fátima e tantos outros – as igrejas pentecostais e um conjunto de protestantes fundamentalistas reivindicaram e conseguiram que a prefeitura construísse a praça da Bíblia, como reforço de identidade, política de afirmação do grupo e demarcação de território.” (BAPTISTA, 2002, p. 112)

relacionamento com o poder público. Como exemplo, ele coloca a questão das emendas ao orçamento e subvenções que os deputados federais teriam direito de indicar: “Na hora da destinação das subvenções a que têm direito, nenhum deputado pernambucano lembrou-se das entidades evangélicas. Por quê? Porque eles não são dos nossos. Os ‘amigos do Evangelho’ só lembram das igrejas nas campanhas eleitorais.” (SYLVESTRE, 1986, p. 65).

Mais do que apenas a defesa dos interesses das igrejas, o discurso das lideranças pentecostais fala da necessidade de se defender os valores cristãos e da presença do exemplo ético e moral em meio à corrupção reinante na esfera política, discurso que parece ser extremamente influenciado pelas lideranças neofundamentalistas norte-americanas. Nas igrejas analisadas por Pedde, notou-se que “a inserção de religiosos no campo político se configura também como uma esperança de reacender a credibilidade nas instituições políticas.” (PEDDE, 2005, p. 376). Tal discurso tem grande apelo no Brasil, pois “é já amplamente debatida a questão da fraqueza das instituições públicas e da lei da sociedade brasileira. (...) Os pentecostais não encontram na esfera social uma plausibilidade ou apoio para nenhuma ética.” (MARIZ, 1994, p. 220-221).

Além de buscar o suporte ético e moral na esfera espiritual, os pentecostais começam a tentar “exportar” para o universo da política representantes verdadeiramente cristãos, ímpecáveis e sem jaca. Normalmente as motivações colocadas pelas lideranças pentecostais para o engajamento na política eleitoral são “ter representantes na esfera pública para facilitar o trabalho da Igreja e colocar pessoas no exercício da política que possuam um comprometimento ético.” (PEDDE, 2005, p. 129). Pedde vê tais objetivos também no projeto político da Assembléia de Deus gaúcha: “Possuir representantes estreitamente vinculados aos quadros denominacionais significa ter pares em postos avançados, que defendam seus interesses e convicções”, mas que também sejam instrumentos de “prevenção e proteção em eventuais casos de ataques considerados lesivos às denominações e/ou à moral.” (PEDDE, 2005, p. 147).

Quando se entra na discussão dos valores que devem pautar o funcionamento da sociedade e a forma como ela poderia ser transformada, ainda se pode perceber nas lideranças pentecostais alguns traços de suas origens pietistas e metodistas. As questões de ordem moral individual ainda são relacionadas aos problemas sociais e políticos. Sobre os discursos das lideranças da Assembléia de Deus, Pedde observa que:

Para as lideranças dessa denominação, a ética religiosa (...) constitui-se num dos eixos centrais de suas justificativas para a inserção no mundo da política. Para a Assembléia de Deus, existe um déficit ético na política, que somente poderá ser sanado por pessoas comprometidas com seus ideais religiosos. (...) A leitura que os

líderes da denominação fazem da realidade é que grande parte dos problemas sociais é fruto da ausência de padrões morais cristãos. De igual forma, suas preocupações sociais estão colocadas sobre aspectos atinentes à moralidade. (PEDDE, 2005, p. 170).

Com o advento da já mencionada teologia da Batalha Espiritual, tal discurso vem ganhando outros contornos entre os pentecostais. Os problemas socioeconômicos não seriam apenas decorrentes de problemas morais da sociedade, mas seriam sim obras do demônio. Daí decorre um discurso sobre a necessidade de se ocupar os espaços de poder, numa luta do bem contra o mal. É importante ressaltar que quem utiliza mais tal discurso no Brasil são as lideranças da Igreja Universal do Reino de Deus, mas ele vem influenciando grande parte do universo pentecostal, sendo seus políticos responsáveis por uma missão “exorcizadora” na política brasileira.

Por fim, é interessante observar em tais discussões um forte vínculo com a tradição do fundamentalismo politicamente engajado norte-americano. Inicialmente, nos preparativos para as eleições de 1986, uma “retórica da crise” e do medo foi utilizada pelas lideranças pentecostais. Por exemplo, temia-se a volta do *status* de religião oficial do catolicismo. Neste sentido, “para explicar seu envolvimento, os líderes da AD usaram a idéia de uma ‘ameaça’ à liberdade religiosa.” (FREESTON, 1994a, p. 65). Falava-se também, principalmente entre aqueles que buscavam mobilizar politicamente os membros da Assembléia de Deus, das ameaças contra a família. Segundo lideranças da Assembléia, “haveria tentativas, dizia-se, de incluir na nova Constituição a legalização do aborto, das drogas e do casamento homossexual.” (FREESTON, 1994a, p. 67).

Desde sua inserção na política eleitoral brasileira, é marcante a “importância dos temas morais e religiosos no discurso dos candidatos evangélicos durante a disputa eleitoral.” (MACHADO, 2006, p. 35). Ainda segundo Machado, pôde-se perceber em sua pesquisa sobre o comportamento dos candidatos evangélicos no Rio de Janeiro que:

Embora temas como violência, desemprego, miséria, etc. tivessem sido explorados por alguns candidatos, percebeu-se a tradução dessas problemáticas para a linguagem moral e religiosa, gerando um discurso que tem ressonância num contexto de grande descrédito dos políticos tradicionais e de aversão à política de uma forma mais ampla. Assim, a gramática religiosa foi abusivamente utilizada. Registrou-se o uso de *slogans* como: ‘Com Deus é só vitória’, ‘Fé e esperança para renovar’, ‘Liberdade de culto’, ‘Valores cristãos’, ‘Por Deus’, ‘Temor a Deus’, ‘Fé para mudar’ etc. Estas frases, como assinalado antes, visam criar uma aproximação ou uma cumplicidade entre os candidatos e os eleitores. (MACHADO, 2006, p. 35-36).

O discurso, embora ainda mantenha os citados resquícios de uma moral pietista, apresenta indícios do sonho da construção de um Brasil mais cristão, justo e próspero:

“Votando em candidatos evangélicos, de bom testemunho cristão, estaremos demonstrando amor para com nossa Pátria, estaremos demonstrando interesse pelo seu desenvolvimento e pela melhoria de vida de milhões de brasileiros.” (SYLVESTRE, 1986, p. 54). Além disso, a presença de legisladores comprometidos com os valores do reino de Deus nas casas legislativas abriria a possibilidade para a confecção de leis alicerçadas nos princípios bíblicos e que beneficiariam e defenderiam os interesses do “povo de Deus”.

4.3.2 “Feliz a nação cujo Deus é o Senhor”

Após o sucesso na eleição de parlamentares nas diversas instâncias, a consolidação de uma percepção da importância de se fazer presente no terreno da política eleitoral nacional e do aumento de sua representatividade no total da população brasileira, tornou-se natural para os pentecostais sonhar com a possibilidade de influírem diretamente nos rumos da nação e na construção de um futuro diferente. Entre os pentecostais, “a consciência do crescimento numérico favoreceu uma releitura das Escrituras. A mesma Bíblia que antes justificava o apoliticismo agora falava de um destino político dos evangélicos.” (FREESTON, 1994a, p. 65). No decorrer dos anos espalhou-se a perspectiva “cada vez mais freqüente em reuniões, cultos, programas de rádio e TV, do horizonte de um Brasil politicamente ‘evangélico’.” (SANCHIS, 1999, p. 214).

Em sua já mencionada pesquisa, Pedde vê claramente essa ânsia pelo poder político entre as lideranças das igrejas pentecostais, inclusive na Assembléia de Deus, anteriormente arquétipo da apatia política: “A meta da Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil é a de colocar representantes em todas as instâncias políticas.” (PEDDE, 2005, p. 187). As possibilidades abertas pela participação no jogo político passou a nutrir entre as igrejas pentecostais uma mentalidade de que é “preciso cristianizar o país de cima para baixo.” (PEDDE, 2005, p. 187). Tal processo passa, necessariamente, pela conquista do poder político: “Nossa pesquisa constatou que a Igreja Assembléia de Deus tem a convicção de que o Brasil deve ser dirigido por evangélicos, para que se torne um país cristão.” (PEDDE, 2005, p. 388).

Apesar de não haver um projeto em comum das igrejas evangélicas, nem mesmo entre as pentecostais⁶⁷, o já mencionado sucesso eleitoral de Anthony Garotinho mostra que, mesmo que não haja acordo entre as cúpulas das diferentes igrejas, a força dos votos dos pentecostais pode ser decisiva em uma eleição presidencial. Freston ainda vê marcas de um discurso sectário, porém, assim como no neofundamentalismo norte-americano, essa crença no monopólio da verdade e no se auto-compreender como superior não os leva à apatia, mas sim à disputa pelo poder político a fim de implantar uma sociedade mais de acordo com seus princípios ético-religiosos:

Não é constantinismo (a oficialização da Igreja pelo poder temporal); é a apropriação do Estado pela seita. “Somente os eleitos de Deus devem ocupar os postos-chave da nação”, diz um líder da Assembléia de Deus. A pretensão é clara. É difícil para a seita imaginar outro papel político para si mesma. Ela sempre se viu como moralmente superior. Por isso, com relação ao poder secular, ela tem dificuldade em integrar-se em pé de igualdade com outros participantes; só admite ser marginalizada ou ser “cabeça”. Sobretudo entre alguns carismáticos de classe média, há um triunfalismo baseado na idéia de que os evangélicos têm um direito divino de governar. (...) Este direito de governar se liga com conceitos de “batalha espiritual”. “A transformação do Brasil há de começar pela restauração espiritual da nação. Deus está levando homens cheios do Espírito para a tomada dos postos de comando”. (FRESTON, 1999, p. 338).

A mentalidade dos pentecostais foi marcada pela idéia de que “se, amanhã, todos os poderes forem ocupados por pentecostais, o governo não mais será ‘do maligno’, mas passará a ser instrumento nas mãos dos agentes de Deus.” (BAPTISTA, 2002, p. 89). Romeiro liga tais esperanças à influência de perspectivas importadas da Teologia do Domínio. “Há alguns anos, surgiu uma frase muito veiculada no programa de TV de Valnice Milhomens: ‘O Brasil é do Senhor Jesus. Povo de Deus, declare isso!’ A mesma frase foi depois parar nos adesivos dos carros.” (ROMEIRO, 1999, p. 162). Outro discurso dessa missionária, datado de 1992, se aproxima das falas de representantes do neofundamentalismo norte-americano, como Pat Robertson⁶⁸, por exemplo:

E, meus irmãos, vocês sabem que a Igreja tem que ocupar os lugares no Brasil? Olha, no ano das eleições do presidente da República, nós estávamos orando em Recife. Íamos orar pelas eleições. Deus me interrompeu no meio da oração: tira os olhos dos candidatos. Levanta os teus olhos para a Igreja, porque a solução dos problemas do Brasil está na Igreja. Aleluia! E desde aquele dia eu estou na ofensiva, preparando a Igreja. E chegou a hora de a Igreja ocupar os postos de liderança desta

⁶⁷ Para Figueiredo Filho (2005, p. 119) não existe um projeto comum entre os evangélicos para a conquista do poder político: “Não há nenhum programa acordado entre igrejas, empresas, deputados, senadores, governadores e outros evangélicos que de alguma forma estão na política. O que existe é disputa”.

⁶⁸ Bonino lamenta tal influência no pensamento político do pentecostalismo latino-americano: “A influência do fundamentalismo extremo, divisionista e majoritariamente, ainda que não só, pré-milenarista tem tido efeitos negativos no protestantismo evangélico na medida em que (...) nos tem vinculado aos – e tem sido correia de transmissão dos – piores traços da ideologia e da política dos Estados Unidos, ao ponto de assumir como próprias as campanhas ideológicas reacionárias da ‘nova direita religiosa’ dos Estados Unidos.” (BONINO, 2003, p. 46).

nação. Não é só a igreja lá atrás dos quartos orando não. É a igreja lá nos postos de comando administrando a nação. (...) Eu sonho com gente no Palácio do Planalto que teme a Deus acima de tudo. E que não vai depender da sua esperteza, mas que vai buscar os princípios do reino na Palavra de Deus. É assim que nós vamos erradicar as maldições do país. É na Igreja que está a solução. É na Igreja. Estamos crescendo e vamos explodir, em nome de Jesus. (...) Cada um devia estar votando num crente. Num crente. Começar a invadir. Comece, irmão, já. Comece agora, nas prefeituras, depois para os governos, até chegar à presidência. Vamos tomar conta do Brasil. Ou vocês não crêem que a Igreja tem que salgar a massa toda, hem? Fica só na defensiva? Não. A Igreja tem que salgar a massa toda. (ROMEIRO, 1999, p. 162-163).

Tal fala tem sérias implicações nas concepções escatológicas, já que esse Brasil previsto por Milhomens surgiria sem a necessidade da volta de Cristo. O advento de um período de paz e prosperidade dependeria da ação, dos votos e das orações do “povo de Deus”.

4.4 Tensões contínuas na história da escatologia pentecostal

Encaminhando-se para o término desta dissertação, as duas últimas seções serão dedicadas à análise das crenças escatológicas do pentecostalismo brasileiro e sua relação com as questões políticas. Retomar-se-ão aqui algumas discussões do primeiro capítulo na tentativa de lançar outras luzes sobre as esperanças pentecostais em relação à história e às possibilidades do reino milenar. Embora o pentecostalismo, em sua auto-consciência, tenha uma relação complicada com a história, pois ela seria “reduzida a apenas três momentos – a Igreja primitiva, o momento da recuperação da visão (quando nosso grupo começou) e hoje – e cada um desses momentos repete o anterior e descobre nessa repetição a sua única legitimidade” (FREESTON, 1994b, p. 69), insistir-se-á aqui que a análise de seu desenvolvimento histórico seria a maior fonte de “pistas” para a sua compreensão.

4.4.1 Os pentecostais entre o milênio aguardado e o milênio cumprido

Embora, como já foi dito anteriormente, não se trabalhe aqui com uma perspectiva histórica determinista e que busca regras universais para a dinâmica dos fenômenos históricos,

a possibilidade de comparação entre as crenças escatológicas em momentos históricos e conjunturas distintas pode sim ajudar o pesquisador a compreender melhor tais crenças.

Sobre o cristianismo primitivo, constatou-se que, nos seus primórdios, a expectativa por um retorno iminente de Cristo para livrá-los da opressão e perseguição do Império Romano era a tônica nas crenças escatológicas dos primeiros cristãos. O poder político opressor, que provavelmente inspirou a descrição da besta e das perseguições aos santos no livro do Apocalipse, não deixava um horizonte para a possibilidade de se sonhar com um reino intra-histórico. A salvação só seria possível através de uma intromissão sobrenatural divina rompendo as estruturas malignas da história, cujo terror os cristãos sofriam na pele. Não se vislumbrava nenhuma razão para intervir na esfera política ou tentar modificar, através da ação humana, os rumos sociopolíticos do mundo. Procurar-se-ia guardar a fé, resistir ao Maligno, perseverar em oração com os irmãos e repartir o pão e o vinho “anunciando a morte do Senhor, até que Ele venha”. E a esperança era de que Ele viesse logo.

Guardadas as devidas proporções e especificidades, sentimento semelhante marcou os primeiros passos do pentecostalismo no Brasil. A mensagem trazida pelos missionários já estava impregnada de esperanças pós-históricas. O ressurgimento da manifestação do Espírito Santo, tal como ocorreu no Dia de Pentecostes, era o anúncio do fim iminente. A perspectiva era de que:

O tempo da história, é tempo de depravação da humanidade. Sua evolução é sempre decadente. Ele será interrompido bruscamente pelo advento da escatologia, quando espaço e tempo serão tragados pela chegada do reino messiânico, onde os fiéis não experimentarão nem morte, nem dor, nem tristeza, nem qualquer vicissitude da era presente. (BAPTISTA, 2002, p. 87).

O pentecostalismo havia surgido nos Estados Unidos, como pôde se ver anteriormente nesta dissertação, em um ambiente que também propiciou o surgimento do fundamentalismo. Entretanto, o pentecostalismo se caracterizou por crescer em meio às classes sociais mais desfavorecidas, especialmente imigrantes e pobres, aliados do poder político e econômico. Segundo Peixoto (2008, p. 36-37):

O Pentecostalismo é, em parte, fruto da incapacidade das engrenagens criadas pelas instituições modernas de fornecer condições de abrangência e inclusão. O Pentecostalismo é o filho bastardo da modernidade. Passa a olhar com desconfiança o seu discurso, desprezará as conquistas que o homem pode garantir na história. Seu horizonte é o além, o a-histórico.

A mensagem pentecostal que chegou ao Brasil através de missionários estrangeiros estava cheia expectativas pré-milenaristas e delineada por princípios teológicos do fundamentalismo inicial. As crenças dos primeiros pentecostais brasileiros não tinham um

viés social ou político. Para Mendonça, tal herança seria responsável pelo sectarismo que marcou o protestantismo e o pentecostalismo brasileiro durante muitos anos: “A mensagem religiosa da salvação individual da alma impregnada pelo messianismo pré-milenista foi preponderante. Daí, essa indiferença pelo mundo, pela realidade, esse distanciamento político que caracteriza o protestantismo no Brasil.” (MENDONÇA, 2006, p. 101).

No contexto brasileiro, tal sentimento foi reforçado pela consciência de ser uma minoria religiosa em um país que possuía ainda uma religião “semi-oficial”, extremamente influente junto ao poder político. Some-se a tal consciência, o medo da perseguição religiosa, muitas vezes não infundado. Tal condição de minoria também pode ser constatada em alguns números apresentados por Leonildo Silveira Campos (2004). Em 1940 o total de evangélicos (protestantes históricos + pentecostais) no Brasil correspondia a apenas 2,6% da população brasileira. E deve-se lembrar que, nesse já ínfimo percentual, os pentecostais, nesse período, também eram minoria entre os evangélicos. Em 1930, por exemplo, do total de evangélicos, 86% eram protestantes históricos e apenas 9,5% eram pentecostais. Quão distante ainda estava o sonho de “ganhar o Brasil para Jesus”. Devia-se buscar “ganhar almas” o mais rápido possível, pois o retorno do Senhor era iminente.

Outro fator que também contribuía para o pessimismo pentecostal era a posição da esmagadora maioria dos seus membros nos estratos mais economicamente desfavorecidos da população brasileira. Segundo Baptista (2009, p. 90), “tem sido comum associar pentecostalismo com população pobre. (...) Para tal tipo de pentecostalismo, a ética da rejeição ao mundo e a realização do reino milenial fora da história se harmonizavam perfeitamente”.

Porém, vários desses fatores condicionantes se transformaram ao longo do tempo e seria ingenuidade não crer que tais transformações tiveram implicações nas expectativas escatológicas dos pentecostais. Da mesma forma como Bultmann dizia que o adiamento da parúsia forçou os primeiros cristãos a repensar suas convicções, Siepierski considera que:

A permanência dos pentecostais na Terra por um período maior do que desejavam forçou-os a viverem como os demais mortais. Tiveram que mandar seus filhos para a escola, investir em planos de aposentadoria, fazer financiamento de longo prazo, enfim, foram forçados a alargar seus horizontes. Para isso foi necessária a reestruturação de sua escatologia. A única forma de manter a esperança em um milênio foi reverter para o pós-milenarismo. (SIEPIERSKI, 2004, p. 82).

Embora a idéia de uma reversão para o pós-milenarismo precise ser relativizada, a demora no retorno de Cristo, mesmo com as manifestações cada vez mais constantes dos dons do Espírito Santo em seu meio, esfriou, de certa forma, tal expectativa entre os pentecostais.

Além dessa demora, vários outros fatores e conjunturas parecem ter colaborado para uma passagem dessa postura de isolamento sociocultural para o engajamento político e os projetos de assumir cargos importantes nas esferas de poder.

Inicialmente, como pôde ser visto no exemplo da Assembléia de Deus⁶⁹, “a partir dos anos 1970, acentuou-se um processo de mobilidade social ascendente no campo pentecostal.” (BAPTISTA, 2009, p. 90). O incremento do número de pentecostais de classe média fortaleceu os vínculos destes com o mundo e embalou sonhos de sucesso pessoal, profissional e político intra-terrenos⁷⁰. Niebuhr afirma que “todas as igrejas dos pobres cedo ou tarde se transformaram em igrejas de classe média porque, tendo superado as necessidades, perderam muito do idealismo nascido dessas mesmas necessidades.” (NIEBUHR, 1992, p. 41).

Também contribui para tal transformação a diminuição do “complexo de minoria” dos pentecostais, tendo em vista seu vertiginoso crescimento comprovado pelos últimos censos. Sonha-se com a possibilidade, a médio prazo, de uma maioria evangélica no Brasil. E tal maioria, a partir de seu comportamento ético e moral ilibado, sua “unção” espiritual e seus governantes cristãos, que espelhariam os valores dessa maioria religiosa em seus atos e na confecção de leis justas, transformaria o país em uma nação próspera que tem “Deus por Senhor”. O futuro promete uma nova nação que romperá seus laços com o atraso proporcionado pelo catolicismo e pelos vícios morais da cultura brasileira. Alguns

⁶⁹ O estereótipo do assembleiano (homens com ternos baratos e mulheres de longos cabelos e saias compridas) e seu legalismo (inclusive com a proibição aos membros de assistirem TV) parecem não combinar com os novos tempos. Surgem tensões entre os tradicionalistas e aqueles que são favoráveis a uma modernização da Assembléia de Deus. Tais mudanças parecem ser cada vez mais demandadas, na medida em que há um “aburguesamento” (NIEBUHR, 1992) dos seus membros: Muitos deles começam a ascender socialmente e a ter um maior grau de instrução. Essas camadas médias urbanas começam a reivindicar uma acomodação ao contexto cultural onde vivem. “Apesar das resistências, as mudanças estão ocorrendo. São inevitáveis. Alguns falam sobre elas com pesar, outros mencionam constrangimentos que sofriam por sua causa.” (MARIANO, 2005, p. 206). Na prática, os chamados “usos e costumes” se tornaram problemáticos e geram várias tensões internas entre os membros mais jovens e os mais velhos e entre os pastores mais tradicionais e aqueles dispostos a se adaptar às possibilidades da vida moderna e a buscar novos convertidos provenientes da classe média urbana. Algumas mudanças já são perceptíveis na busca “de algo que mantenha a tradição carismática de uma religião entusiasta, mas sem os tabus legalistas.” (FREESTON, 1994b, p. 95). A Assembléia de Deus também vem buscando, ao longo dos anos, diminuir sua postura anti-intelectual e sectária. Fundaram-se institutos bíblicos, e seus pastores agora necessitam de formação teológica. Sua Casa Publicadora vem disponibilizando vasta literatura teológica, não necessariamente pentecostal, inclusive de autores ligados ao protestantismo histórico. A televisão, antes condenada, agora virou meio de evangelização e divulgação dos trabalhos da igreja. Apesar de ainda poder ser classificada como uma das igrejas mais conservadoras dentro do universo pentecostal, a Assembléia de Deus sofreu muitas transformações nas últimas décadas, fazendo-se necessárias novas pesquisas que busquem atualizar os conhecimentos sobre esta importante representante do pentecostalismo brasileiro.

⁷⁰ Por outro lado, é interessante observar que na nova configuração pós-pentecostalista da religiosidade brasileira não são só os pentecostais de classe média que, embora busquem os dons do Espírito e experiências extáticas, almejam bênçãos intra-terrenas. O pentecostalismo ainda continua crescendo entre as camadas desfavorecidas: “as dificuldades materiais (...) agem como forças propulsoras do crescimento pentecostal.” (CAMPOS, 2008, p. 35). Porém, a adesão dessa nova pobreza urbana ao pentecostalismo possui, atualmente, um caráter mais pragmático e imediatista, buscando-se a graça material e emocional aqui e agora.

ressuscitam o discurso de que as nações protestantes são as mais prósperas e “abençoadas” do mundo.

Tais expectativas alimentam as ambiciosas pretensões políticas dos pentecostais. As aproximações entre o cristianismo e o poder político ao longo da história foram uma constante e, quase sempre, acarretaram em transformações no pensamento teológico, especialmente na sua escatologia. Será que o pentecostalismo brasileiro não estaria experimentando, mesmo que lentamente, uma mudança na ênfase do retorno imediato para uma ênfase no milênio da igreja?

Entre os protestantes brasileiros dissemina-se cada vez mais o sonho de um novo começo social, de uma reconstrução sociopolítica, que se expressa numa quase palavra de ordem: ‘O Brasil será um país diferente quando à sua frente estiver um homem de Deus’. Com isso, vive-se no presente a expectativa de grandes eventos, de uma ‘intervenção divina’ milagrosa, que irá provocar a decomposição da atual ordem histórica e o começo de uma nova era, aqui e agora. (CAMPOS, 2000, p.21).

Ao que parece, a ansiedade pelo retorno iminente de Cristo para livrá-los da incompreensão da sociedade secularizada, dos preconceitos religiosos dos quais são alvos, do caos social e da possibilidade de uma Terceira Guerra Mundial de proporções catastróficas começa a perder lugar no discurso e na fé vivenciada. Somando-se a isto o progressivo sucesso no desempenho eleitoral, com o crescimento da “bancada evangélica” nas casas legislativas e a tentativa de “vôos mais altos” em direção ao poder executivo, o crescimento do número de evangélicos na composição da população brasileira e um discurso triunfalista da possibilidade de uma nação evangélica, pode-se pensar em um novo direcionamento no pensamento escatológico. Passado um século de sua chegada ao Brasil, o momento milenarista e “demonizador” do campo secular não estaria sendo substituído por uma luta pela hegemonia no campo religioso com conseqüências no terreno da política?

Podem-se perceber nas atuais expectativas dos pentecostais brasileiros, quanto aos rumos do país, ecos das atuais discussões escatológicas norte-americanas. É notória a presença de elementos tanto do pós-milenarismo da Teologia do Domínio quanto do pré-milenarismo politicamente engajado do neofundamentalismo. Ainda não se pode afirmar com a mesma convicção que o pós-pentecostalismo levaria as igrejas pentecostais a abraçar abertamente e confessar teologicamente o pós-milenarismo (tal discussão será retomada na próxima seção), mas pode-se verificar uma inclinação maior para a crença da cristianização do país através do crescimento numérico e da tomada do poder político. Se o pentecostalismo inicial aguardava o retorno iminente de Cristo, o atual vislumbra a possibilidade de um reino

agora. Entretanto, a confissão teológica dos pentecostais permanece esmagadoramente pré-milenarista.

4.4.2 Os pentecostais entre a ideologia e a utopia

Retomando a discussão de Karl Mannheim, buscar-se-á analisar a aplicabilidade dos conceitos de ideologia e utopia no pentecostalismo brasileiro. Relembrando e resumindo o que seriam tais conceitos na perspectiva de Mannheim, Michael Löwy diz que:

Ideologia é o conjunto das concepções, idéias, representações, teorias, que se orientam para a estabilização, ou legitimação, ou reprodução, da ordem estabelecida. São todas aquelas doutrinas que têm um certo caráter conservador no sentido amplo da palavra, isto é, consciente ou inconscientemente, voluntária ou involuntariamente, servem à manutenção da ordem estabelecida(...). Utopias (...) são aquelas idéias, representações e teorias que aspiram uma outra realidade, uma realidade ainda inexistente. Têm, portanto, uma dimensão crítica ou de negação da ordem social existente e se orientam para sua ruptura. Deste modo, as utopias têm uma função subversiva, uma função crítica e, em alguns casos, uma função revolucionária”. (LÖWY, 1988, p. 13).

Como dito anteriormente, Mannheim coloca a união das crenças milenaristas com as expectativas de ruptura da ordem vigente das classes oprimidas como uma das principais formas de mentalidade utópica. No pentecostalismo que chegou ao Brasil, em seu formato pré-milenarista e fundamentalista, a potencialidade utópica das crenças escatológicas já estava ausente. Segundo Mendonça (2006, p. 101): “Cessado o fervor da utopia messiânica pré-milenista, entrou ele num período de indiferença caracterizado pela ausência de qualquer projeto utópico que alimente a ação no mundo”. O pentecostalismo (bem como a maioria do protestantismo de missão) era marcado por uma religiosidade individualizada e individualizante, voltada para o interior de suas comunidade e sem maiores relações com o mundo exterior. Não se buscava interagir com o “mundo”, quanto mais transformá-lo. O pentecostalismo brasileiro, influenciado por uma perspectiva de fé pietista, poderia ser enquadrado, num tipo de grupo milenarista que, na visão de Mannheim (1976, p. 282):

Se isola do mundo e renuncia conscientemente à participação direta no processo histórico. Tornam-se extáticos como os quiliastas, mas com a diferença de que já não se preocupam com movimentos políticos radicais. Tomam parte no grande processo histórico do desengano, em que todo significado concreto das coisas, bem como os mitos e as crenças vão sendo lentamente postos de lado.

O milenarismo dos pentecostais não se constituiu como uma forma de utopia, pois não era realizável na história. Suas esperanças se voltavam para a Nova Jerusalém celestial. Seu

comportamento sectário os mantinha fora das discussões sobre possíveis transformações políticas e sociais. Na verdade, suas convicções foram sempre marcadas pelo conservadorismo e contra qualquer tentativa de mudança brusca na ordem das coisas. Na história brasileira sempre se colocaram ao lado da defesa do *status quo* e contra mudanças radicais. Nesse sentido, sempre pendeu mais para uma perspectiva ideológica, pois: “enquanto as utopias orientam ações de transformação, as ideologias as inibem, preservando dessa forma as coisas tais como elas se encontram.” (ALVES, 2004, p. 123).

Mesmo com suas investidas no terreno da política e seus sonhos de “ganhar o Brasil para Jesus”, a mensagem pentecostal e sua intervenção no universo social e político brasileiro parecem bem distantes da concepção de utopia de Mannheim, aproximando-se mais da sua idéia de ideologia. A possibilidade da “nação evangélica” não traz em seu bojo nenhum discurso de transformações profundas da sociedade. Mesmo o sonho de uma nação cristã próspera e feliz intra-histórica ou a esperança da Nova Jerusalém santificada e pós-histórica não parecem alimentar expectativas de uma ruptura com a ordem vigente. Segundo o próprio Mannheim, “uma pessoa pode-se orientar para objetos que sejam estranhos à realidade e que transcendam a existência real – e, não obstante, permanecer ainda ao nível da realização e na manutenção da ordem de coisas existentes.” (MANNHEIM, 1968, p. 216).

A partir do momento que conheceram as benesses do poder político, os pentecostais passaram a sonhar com o comando de tal poder para benefício próprio. A política deixaria de estar a serviço do demônio e passaria a servir aos desígnios divinos. A transformação na sociedade em geral estaria ligada à expectativa de que uma futura maioria religiosa evangélica-pentecostal que, através de seu relacionamento com Deus e sua ética cristã superior, fariam do Brasil um país diferente e melhor.

Portanto, no pentecostalismo brasileiro, tanto no inicial quanto no atual, não se abriu espaços para uma mentalidade utópica. Inicialmente, anunciava-se a redenção da história apenas através da parúsia, e o fim da malignidade do mundo ocorreria por meio da intervenção divina. Atualmente, o futuro melhor que se anuncia está ligado às perspectivas de sucesso eleitoral e da eleição de mandatários pentecostais que governariam a nação baseados nos princípios da Palavra de Deus, sem, contudo, maiores transformações na sociedade, além da “melhoria moral”. Nada de subversivo, crítico e, muito menos, revolucionário.

4.4.3 Os pentecostais entre a ênfase individual e o aspecto coletivo

O pentecostalismo brasileiro herdou traços individualistas, característicos do pietismo e do metodismo. Destes movimentos veio uma ênfase numa ética individualista e não em uma ética social. Qualquer expectativa de renovação da sociedade, na tradição pietista, passava pela transformação do indivíduo e por sua experiência com Deus. As ações sociais sempre seriam fruto de uma piedade individual e, “com isso, as propostas de reforma social jamais foram além de obras de caridade, individuais ou na forma de associações livres.” (DREHER, 2006, p. 13). Além disso, o pentecostalismo também se apropriou da noção de que “determinadas esferas da vida passaram a ser vistas como particularmente religiosas. O resto da vida seria secular.” (DREHER, 2006, p. 25). Tal percepção legitimou, por longo tempo, uma postura sectária responsável por sua apatia política.

O pré-milenarismo dispensacionalista confessado pelos pentecostais, como observado no capítulo anterior, possuía fortes traços individualizantes e fortaleceu a mentalidade de que se o mundo está fadado à destruição e a salvação estaria restrita à perspectiva individual.

Pois, já que se espera algo totalmente novo, em descontinuidade com a realidade em que vivemos e nos movemos, a conseqüência lógica é o desprezo do mundo e, em última instância, da própria vida. Esta visão ilusória de um Reino de Deus a-histórico nos conduz a um afastamento de tudo aquilo que representa e envolve a vida neste mundo, pois este perde importância, reduzindo-se a mera sala de espera do Reino. (DIAS, 1975, p. 42).

Ao abordar o *ethos* do pentecostalismo vemos seu ponto de contato mais visceral tanto com o protestantismo de missão quanto com a tradição pré-milenista. Permanece uma consciência de que é necessária a conversão do indivíduo para uma transformação da sociedade. Ainda ecoa o pensamento que Rubem Alves (2005) retratou: “se todos fossem crentes como eu o Brasil seria um país abençoado e próspero”. A perspectiva individualista também marca o discurso do “pentecostalismo politizado” contemporâneo. ““Já começamos a moralizar a sociedade. Agora temos de moralizar o Estado”, dizia mais ou menos um orador diante de uma recente audiência pentecostal.” (SANCHIS, 1994, p. 58). Mesmo com a mobilização no sentido de eleger “homens de Deus” para os cargos públicos, ainda crê-se que “é a ética individual que resolverá também o problema político e social.” (SANCHIS, 1994, p. 58).

Uma perspectiva escatológica voltada para os aspectos coletivos não encontrou espaço no pentecostalismo brasileiro. Discussões que envolvam os problemas contemporâneos e o envolvimento em questões sociais, no sentido da construção de um mundo melhor para a coletividade dos seres humanos, passaram longe da pauta teológica do pentecostalismo

brasileiro. Nem a latino-americana Teologia da Libertação conseguiu influenciar a concepção de relação entre religião e sociedade no pentecostalismo. Em suma, a ênfase da escatologia pentecostal ainda é, preponderantemente, individualista e a dimensão coletiva e transformadora da sociedade só é vista através da possibilidade da soma das conversões individuais.

4.5 O amálgama escatológico do pentecostalismo brasileiro contemporâneo

Se as tensões contínuas da escatologia pentecostal apontam para uma perspectiva escatológica voltada para o presente, numa transição entre o milênio aguardado e o milênio cumprido, e dotada de um caráter ideológico e individualista, resta agora analisar os outros aspectos dessas crenças. Tanto o pentecostalismo quanto o Brasil atuais estão bem distantes do pentecostalismo e Brasil vivenciados pelos missionários estrangeiros pioneiros em 1910 e 1911. O fluxo da história é implacável e as transformações ocorreram ao longo dos anos e ainda continuam a ocorrer.

4.5.1 Pré-milenarismos e pós-milenarismos em tempos de pós-pentecostalismo: a questão teológica

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

Embora alguns pesquisadores ainda trabalhem com a idéia de que o pré-milenarismo dispensacionalista e as expectativas apocalípticas apresentem, mesmo hoje em dia, grande força entre os pentecostais⁷¹, a emergência e consolidação de uma espiritualidade pós-pentecostal têm transferido o foco do “celeste porvir” para a imanência do presente histórico. Parece que a visão apática e sectária estaria, atualmente, mais próxima do protestantismo histórico de igrejas tradicionais do que das igrejas pentecostais. No espírito pós-pentecostal, a religião “se transforma num lugar de solução de problemas, de cura dos nossos males, de consolo ou compensação. Predomina fortemente o utilitarismo, enquanto o sentido das exigências de Deus e da busca da verdade se ofuscam.” (ANTONIAZZI, 1998, p. 16). A própria conversão ao pentecostalismo e suas conseqüências na vida do fiel não podem mais ser compreendidas da mesma forma:

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

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

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

⁷¹ Por exemplo: GUIMARÃES, Róbson Franco. **Os últimos dias:** crenças, sentimento e representações dos pentecostais da igreja Assembléia de Deus em Belo Horizonte relativos ao imaginário do fim dos tempos. Dissertação de mestrado em Ciências da Religião. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2004.

consequência disso, o discurso apocalíptico (...) vai se transformando numa afirmação um tanto oca ou tende a ficar relegado.

Assim, a expectativa do retorno iminente de Cristo e o anseio por desfrutar da glória e esplendor da Nova Jerusalém perdem espaço na fé pentecostal, pois: “como se preocupar com o futuro se a ênfase espiritual é a máxima ‘Deus vai te abençoar aqui e agora’?” (SCHULTZ, 2008, p. 149). Dessa forma, ocorre um “deslocamento da esperança por um futuro promissor comum do imaginário protestante clássico para o presente pleno.” (SCHULTZ, 2008, p. 531). Além disso, as novas tendências teológicas do pós-pentecostalismo têm também influenciado o imaginário político dos pentecostais numa espiritualização da disputa política.

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

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

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

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

pequenos círculos “neocalvinistas” têm abraçado, oficialmente, uma escatologia pós-milenarista de caráter reconstrucionista. Sente-se a influência das idéias da Teologia do Domínio no pentecostalismo brasileiro, mas, por enquanto, as igrejas permanecem, oficialmente, pré-milenaristas. O que parece ocorrer de fato é que mudanças estariam acontecendo no nível prático. A crença pré-milenarista já não vem apresentando as conseqüências sociais e políticas que a literatura consagrava como características dessa perspectiva escatológica, como o apoliticismo e o sectarismo. Se isso levará, no futuro, a reformulações teológicas nas igrejas pentecostais em nome da adoção de uma teologia pós-milenarista, é uma possibilidade em aberto. O pós-pentecostalismo não tem primado por preocupações teológicas e confecção de maiores explicações para as razões da fé.

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

4.5.2 A atratividade do pré-milenarismo hollywoodiano e do fundamentalismo

Apesar da consolidação de uma religiosidade muito mais voltada para a experiência pessoal e para as implicações da fé no cotidiano do que para debates teológicos e busca de verdades eternas, o fundamentalismo ainda se mantém vivo no conjunto de crenças do pentecostalismo brasileiro. Como visto anteriormente, o pentecostalismo e o fundamentalismo surgiram e se consolidaram no mesmo contexto. As atuais conjunturas, que vêm favorecendo o crescimento do pentecostalismo⁷², também podem se tornar propícias para a sobrevivência de noções fundamentalistas.

⁷² Segundo Campos: “há um pressuposto que o Pentecostalismo cresce e viceja em ambientes regados por crises econômicas e de sentido para a vida das pessoas. Ora, o crescente processo é de internacionalização da

Perante a dificuldade crescente que denotam os grandes sistemas de fé religiosa em controlar as suas fronteiras simbólicas – pois os indivíduos tendem a ver a religião à medida das suas necessidades e das suas aspirações e desejos, superando barreiras e, sem grandes escrúpulos, invadindo as fronteiras de outros sistemas de fé -, os fundamentalismos contrastam todas estas formas fragmentadas, frágeis, incertas, ricas de subjectividade e de procura espiritual sem fronteiras, em nome de uma identidade forte, radicada numa verdade considerada não negociável nem sequer adaptável a compromissos com o mundo. (PACE; STEFANI, 2002, p. 151).

A sobrevivência do fundamentalismo se deve à sua capacidade de reconfiguração e ao fim de sua apatia sociopolítica, trazendo suas verdades eternas para o campo da política. Segundo Novaes (2002, p. 95): “Na era da informação, em pleno século XXI, a Bíblia continua sendo um poderoso ‘recurso cultural’ para a compreensão do mundo e para ancorar escolhas religiosas com efeitos políticos”. Apesar dos contornos pós-pentecostais, as crenças do pentecostalismo brasileiro ainda possuem um forte substrato fundamentalista. Nos dados da pesquisa *Spirit and Power – a 10 country survey of pentecostal* publicada em 2006 pelo *The Pew Forum on Religion & Public Life* “uma questão foi apresentada para verificar a ligação entre Pentecostalismo e fundamentalismo. A questão proposta girava ao redor da afirmação que a Bíblia é a palavra de Deus para ser tomada literalmente. Os pentecostais responderam afirmativamente em 81%”. Em outra questão sobre se “os grupos religiosos devem ou não emitir opiniões em questões sociais e políticas. Os pentecostais responderam afirmativamente em 65%.” (CAMPOS, 2008, p. 41).

O fundamentalismo ainda possui um forte apelo no sentido de oferecer verdades irrefutáveis em uma sociedade cada dia mais plural e onde os valores são cada vez mais relativos.

Num mundo em que a autoridade desmorona, o fundamentalista sabe-se abrigado por uma autoridade que escapa à dúvida, à problematização e à dissolução modernas. A visão de história do fundamentalismo olha para o tempo em que se vivia de acordo com a vontade de Deus, mira o futuro escatológico e apocalíptico, o futuro preparado por Deus para o fim dos tempos, e apresenta uma possibilidade de interpretação e de absorção coerente do presente. Em sua crise, o presente é, justamente por causa dos sinais de sua decadência, prenúncio e garantia da salvação que vem. (DREHER, 2006, p. 91-92).

O fundamentalismo contemporâneo perdeu um pouco sua perspectiva direcionada ao pós-história e centrada no universo da comunidade dos fiéis. Como visto anteriormente, o fundamentalismo politizou-se e hoje não é mais incompatível com uma intervenção religiosa na esfera política. É importante lembrar, como visto em momentos anteriores nesta dissertação, a forte influência dos discursos de lideranças fundamentalistas norte-americanas sobre as lideranças eclesiais e políticas do pentecostalismo brasileiro. Como o

economia; de globalização da cultura; de exclusão de uma enorme quantidade de pessoas e da impossibilidade do sistema acolher a todas em seu sistema econômico.” (CAMPOS, 2008, p. 45).

pentecostalismo brasileiro vem primando por ênfases em doutrinas espiritualizantes sobre a relação do crente com a esfera pública política, o discurso que estabelece os “fundamentos” de como deve ser uma “nação feliz que tem Deus por Senhor” é herdado do fundamentalismo. Talvez, em um futuro próximo, a influência do fundamentalismo na fé pós-pentecostal possa ser sentida de maneira marcante apenas nesse discurso político-religioso. Nas práticas religiosas, o esquema hermenêutico fechado do fundamentalismo tende a ser, cada dia mais, superado pela experiência pessoal⁷³.

Também, como foi examinado anteriormente, o pré-milenarismo fundamentalista ainda mantém certo fôlego devido à sua capacidade de interpretar a conjuntura geopolítica em termos apocalípticos e trazer respostas e certezas para os momentos de crise. A leitura de eventos políticos e de conflitos armados como cumprimento de profecias bíblicas tem um grande apelo no mundo contemporâneo. Os livros e filmes pré-milenaristas concorrem de igual pra igual com os filmes hollywoodianos sobre o fim do mundo (seja ele atômico, ambiental, por invasões extraterrestres, etc.) e com os especiais de TV sobre as profecias de Nostradamus. De fato, a narrativa do pré-milenarismo dispensacionalista ainda pode ter seu lugar como uma “pitada de emoção” numa religiosidade cada dia mais pragmática. O surgimento do Anticristo, a marca da besta, o Armageddon e coisas afins podem vir a se tornar, como vêm se tornando, interessantes temas para obras de “ficção cristã”.

Por fim, gostar-se-ia aqui de levantar algumas dúvidas sobre a aplicabilidade da noção de que o pré-milenarismo estaria sempre condicionando um comportamento politicamente apático e socialmente sectário. No pentecostalismo brasileiro contemporâneo, as crenças pré-milenaristas têm convivido pacificamente com a participação efetiva de suas lideranças na política eleitoral. De fato, aparentemente, as discussões sobre as coisas do fim não estão na pauta de prioridades dos pentecostais, porém não desapareceram.

Nesse crescente interesse pelas “coisas do mundo”, o fervor apocalíptico desses religiosos esfriou. Mas nem por isso deixaram de esperar e desejar o Segundo Advento de Cristo, quando crêem que serão arrebatados aos céus para viver eternamente ao lado de Deus. (MARIANO, 2005, p. 227).

O que tentou se mostrar nesta dissertação, apesar de vários estudos anteriores dizerem o contrário, é que o pré-milenarismo possui sim um grande potencial para mobilização

⁷³ Bonino aponta neste sentido ao afirmar que: “Quando se colocam lado a lado a conceitualidade fundamentalista com a qual se expressa doutrinariamente o significado da Escritura e a vivência da mesma e a interpretação e o uso dos textos na pregação ou exortação, percebemos uma incongruência: são duas aproximações ao ‘livro’ totalmente diferentes: uma busca nele ‘verdades’ irrefutáveis; a outra, uma inspiração, um poder, uma orientação para viver e atuar, uma resposta a sua angústia ou uma expressão de sua alegria. Uma tenta acertar indubitavelmente a ‘letra’ e interpretá-la a partir do positivismo do ‘senso comum’; a outra discerne nela o que ‘Ihe diz o Espírito’ e a interpreta no âmbito do ‘milagre’.” (BONINO, 2003, p. 71).

política. A possibilidade que ele apresenta de convocação ao engajamento é tão grande ou maior do que o potencial de conduzir à apatia. Talvez a apatia e o apoliticismo possam ser vinculados ao pré-milenarismo apenas em situações onde a possibilidade do poder esteja muito distante ou, praticamente impossível. Mesmo em tais situações a condenação da ordem de coisas vigente é feita baseada em um paradigma de estado teocrático ou semi-teocrático almejado. O potencial político do pré-milenarismo e o surgimento de um pré-milenarismo engajado ainda carecem de maiores estudos.

4.5.3 Quão longe e quão perto do reino: a questão do poder político

Talvez a questão que possa lançar mais luzes sobre a atual configuração das esperanças escatológicas dos pentecostais brasileiros seja a sua relação com o poder político. A idéia que sempre se propagou sobre os pentecostais era de que, “com base nas ênfases doutrinárias da ‘espera da segunda vinda de Cristo’ e do ‘afastamento das coisas do mundo’, os pentecostais negar-se-iam, sempre e em quaisquer circunstâncias, a participar da vida política.” (NOVAES, 2002, p. 76). Porém, como visto ao longo desta dissertação, esse quadro mudou consideravelmente, apesar de algumas poucas resistências dos defensores de um pentecostalismo *old school*⁷⁴.

A experiência histórica parece indicar que as concepções escatológicas de um grupo estão ligadas à sua proximidade e acesso ao poder político. É extremamente complicado dizer que uma posição teológica determina a mudança no comportamento sociopolítico de um grupo. Claro que, como foi visto ao longo deste trabalho, as crenças escatológicas influenciam e são influenciadas pelas questões políticas. Porém, tais relações não podem ser vistas como deterministas. Para o observador “de fora”, baseando-se na história recente do pentecostalismo brasileiro, parece ter mesmo ocorrido uma passagem de um pré-milenarismo para um pós-milenarismo que sonha com a implantação dos valores do reino de Deus através da atuação política. Os pentecostais começam a levar a sério a possibilidade de solucionar os problemas do Brasil.

⁷⁴ Em sua pesquisa, Pedde constatou que ainda há uma “divisão das opiniões quanto a um cristão envolver-se com a carreira política. Elas vão desde considerar a política como ‘coisa do outro lado’ (numa alusão a forças demoníacas) até, no outro extremo, apoio e concordância. Associar a política às forças malignas é, sem dúvida, um argumento contundente no mundo evangélico. Conseguir driblar essa interpretação requer do candidato (e da instituição que o apóia) muita convicção e expressiva capacidade de persuasão.” (PEDDE, 2005, p. 210).

Neste sentido lideranças pentecostais alimentam certo constantinismo. As denominações pentecostais e neopentecostais sonham com a possibilidade de elegerem um presidente evangélico para o Brasil. Em 2002, a Assembléia de Deus apoiou Anthony Garotinho no primeiro turno. (BAPTISTA, 2009, p. 386).

Apesar de tudo isso, de fato, os pentecostais não abdicaram de suas convicções pré-milenaristas. O pré-milenarismo não é intrinsecamente apolítico e isolacionista e nem o pós-milenarismo progressista e engajado. Tais noções têm obscurecido a compreensão e a dinâmica do fenômeno milenarista. Se o pré-milenarismo se apresenta pessimista, é porque o poder está distante dele e, baseado em seu antagonismo fundamentalista, em poder das forças malignas. O questionamento de tal poder “diabólico” é feito baseando-se em uma forma antagônica de política e de governo. Uma forma que expressaria os valores divinos, um modelo de reino milenar legitimamente cristão. Sendo a possibilidade da implantação de tal reino algo muito distante e impalpável, tende-se ao pessimismo e à ansiedade para que tal reino seja implantado através de uma interferência divina, dando fim à história e aos governos iníquos.

À medida que as conjunturas apontam para possibilidade de obter-se tal poder, os pré-milenaristas “estão cada vez mais propensos a ‘arregaçar as mangas’ e ‘botar a mão na sujeira da política’ para reorganizar a sociedade. Os ‘políticos de Cristo’ são uma expressão acabada desse novo processo de recomposição nas relações entre o ‘poder espiritual’ e o ‘poder político’.” (CAMPOS, 2000, p. 21). Mesmo sem “reformarem” seus credos escatológicos, os pré-milenaristas não têm se escondido “debaixo da cama”, aguardando o fim. Eles têm se engajado politicamente e, à medida que condenam a atual ordem das coisas e anunciam o fim, disputam na arena política a possibilidade de tomar o poder temporal e dar-lhe o caráter semi-teocrático que ele deve ter para ser considerado realmente o reino. Nesse sentido, a fronteira entre o pré-milenarismo e o pós-milenarismo parece ser muito tênue. Segundo Freston (1994a, p. 62):

A nova postura política não foi resultado de mudanças teológicas que fundamentassem uma nova postura social e política. Os deputados da AD continuam sustentando a velha escatologia dispensacionista da iminência do fim e do avanço inevitável do mal. Isso mostra que entre doutrina religiosa e prática política outros fatores intervêm: as tradições eclesiais, os interesses institucionais, a rivalidade religiosa e mudanças sociais.

Quando o sentimento de ausência que marca o pré-milenarismo começa a ser preenchido pela possibilidade de realização, com o vislumbamento do reino terreno, começa-se a haver, de fato, uma expectativa pós-milenarista. A tendência é de que quanto mais a perspectiva da implantação dos valores do reino através da “conquista do Brasil para Jesus” se torne viável, mais o discurso pré-milenarista vá perdendo espaço. Ainda não se pode afirmar

que seja o caso do Brasil. Tais transformações das crenças religiosas ocorrem apenas na longa duração. Seria prematuro afirmar peremptoriamente a vitória do pós-milenarismo devido ao surgimento de uma religiosidade pós-pentecostal, voltada para a vida intra-terrena, e ao sucesso eleitoral e planos ambiciosos dos pentecostais na política. Revezes eleitorais e crises inesperadas (quaisquer que sejam) podem esfriar as expectativas otimistas e fazer a balança pesar novamente para o pré-milenarismo e para o pessimismo em relação à consumação do reino na história.

5. CONCLUSÃO

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

Nesta dissertação, baseando-se num pensamento de Moltmann, perguntou-se: “Quais luzes o futuro lança sobre o passado e sobre o presente?” Dentro da problemática aqui abordada, como o estudo das esperanças escatológicas dos pentecostais pode auxiliar na compreensão que tal grupo tem de seu papel na história e sobre qual deve ser sua atuação na sociedade e na política?

Na análise das relações entre política e escatologia ao longo da história, pôde-se perceber que uma das marcas principais das esperanças escatológicas é sua ambigüidade. Tais esperanças podem servir como justificativa para atitudes e concepções completamente opostas. No decorrer da história, observaram-se as expectativas relativas às “coisas do fim” legitimando engajamento e apatia, ideologia e utopia, ação revolucionária e acomodação passiva ao *status quo*, solidariedade e violência, espiritualização da política e politização da teologia, etc. A crença na iminência do final dos tempos pode significar tanto o pessimismo em relação ao futuro da humanidade quanto o otimismo pela condenação dos poderes iníquos que agora imperam e que serão tragados pela intervenção divina e instauração de uma nova ordem, onde os que agora sofrem reinarão.

Expectativas quanto ao futuro e esperanças da construção de um reino milenar também inspiraram a confecção de projetos históricos políticos. Algumas dessas esperanças de criação de uma sociedade justa, próspera e feliz acabaram se transformando em justificativas para algumas das maiores barbaridades já vistas pela humanidade. Alguns, crendo ser ferramentas do progresso e construtores do destino inexorável das sociedades humanas, se concederam o direito de praticar atos que, mesmo condenáveis, consideravam necessários para a concretização de seu projeto histórico (seja este projeto uma nação cristã, um *reich* de mil anos, uma sociedade igualitária, etc.). Entretanto, as vítimas de tais projetos não conseguiram enxergar o futuro reluzente que lhes era anunciado.

A heterogeneidade das concepções escatológicas, com suas conseqüentes implicações na *práxis* sociopolítica daqueles que as confessam, parece se originar das interações que tais

crenças estabelecem com os diferenciados contextos políticos, sociais, culturais, econômicos, etc., em que se estabelecem. Nesse sentido, as crenças escatológicas não apenas influenciam as sociedades nas quais se inserem, como também revelam aspectos e expectativas dessas sociedades. Foi nesta perspectiva que se procurou, nesta dissertação, analisar as rupturas e permanências nas crenças escatológicas do pentecostalismo brasileiro e as relações de tais crenças com a participação política desse segmento do campo religioso brasileiro.

O “problema” que motivou este trabalho foi a entrada das igrejas pentecostais na política eleitoral brasileira. Tal problemática advinha da já consagrada vinculação feita pelos pesquisadores do pentecostalismo brasileiro entre crença escatológica pré-milenarista e apatia política. Permaneceu a crença escatológica, mudou-se a prática política.

Buscou-se analisar o contexto em que tal transformação na relação dos pentecostais com a política eleitoral ocorreu. A escolha do recorte histórico, iniciando-se em meados da década de 1980, pareceu pertinente. Esse período foi marcado por várias reconfigurações no ambiente religioso e político vivenciado pelos pentecostais. A política externa ainda era pautada pela Guerra Fria e pelo fantasma do holocausto nuclear (que era fomentado na cultura popular por filmes, livros, músicas, etc.). Nos Estados Unidos o fundamentalismo religioso se politizou e recrudescer seu radicalismo. No Brasil, findava-se o período do Regime Militar e iniciava-se um novo período, marcado pela redemocratização e pelo pluripartidarismo. As igrejas pentecostais passaram a lançar “candidatos oficiais” que defenderiam os interesses do “reino de Deus” na esfera política.

No campo religioso pentecostal, ocorreu um grande crescimento do número de fiéis (incrementado pela “pentecostalização” de grande parte das igrejas tradicionais), a intensificação do uso dos meios de comunicação de massa, o surgimento de novas doutrinas, novas igrejas e novas expressões de fé. Mesmo que uma mudança na perspectiva escatológica não tenha impulsionado tais transformações, não se poderia achar que as expectativas escatológicas passariam ilesas por tais transformações.

O que dizer frente à seguinte pergunta: “Atualmente, qual é a crença escatológica dos pentecostais brasileiros?” O que se procurou mostrar ao longo desta dissertação é que a resposta a tal questionamento é bem mais difícil do que pode parecer. Se se optar por um método que se baseie na auto-declaração dos fiéis e das lideranças eclesiais, encontrar-se-á, sem sombra de dúvidas, a permanência da crença no esquema pré-milenarista com coloridos dispensacionistas. Se se voltar para uma pesquisa que leve em conta os discursos dos políticos evangélicos e das lideranças eclesiais politicamente engajadas, perceber-se-á claramente a presença de uma esperança pós-milenarista da construção de uma nação

evangélica com leis alicerçadas nos padrões bíblicos. Se se dedicar ao estudo das práticas devocionais e dos ritos de fé que têm caracterizado o pentecostalismo atual, enxergar-se-á uma escatologia voltada para a batalha final entre anjos e demônios, tanto pelas almas quanto pelas estruturas de governo. Observando-se por outro ângulo, pode-se notar uma escatologia relegada a um papel periférico numa fé cada dia mais presenteísta, pragmática e em busca de experiências extáticas, de “sentir Deus”.

O fato é que as conjunturas mudaram e o pentecostalismo brasileiro não é mais aquele retratado pelos pesquisadores que iniciaram as pesquisas sobre esse segmento por volta da década de 1970 e início de 1980. O pentecostalismo não é mais sinônimo de comportamento contracultural, ascético, despolitizado e sectário. Porém, em meio às rupturas e continuidades presentes e ao amálgama de crenças difusas que formam o universo das crenças escatológicas do pentecostalismo atual, ainda se pode perceber a presença de elementos da herança ascética e pré-milenarista do protestantismo de missão e do pentecostalismo original entre eles. Entretanto, tais permanências vêm sendo ofuscadas pela emergência de uma fé voltada para o presente e para dentro da história. Esse tipo de fé abre espaço para que projetos de poder político recebam um “aval” religioso. Tais transformações, ao que parece, não vêm sendo acompanhadas, na mesma velocidade, por reformulações teológicas, especialmente na questão da escatologia.

Mais uma vez, reforça-se a idéia de que a tentativa de capturar a riqueza das crenças escatológicas dos pentecostais em um conceito monolítico e determinista, como acabou ocorrendo em vários trabalhos sobre o tema, é fechar os olhos para o fato de que o pentecostalismo é um fenômeno histórico e, portanto, sujeito ao devir. Ao longo do trabalho, tomou-se a consciência de que para se compreender melhor a escatologia do pentecostalismo brasileiro contemporâneo deve-se pensá-la como um amálgama, um ajuntamento de elementos distintos que acabam por formar um todo. Deve-se buscar não criar um “samba do crioulo doido”, mas, como visto no decorrer deste trabalho, os futuros estudos sobre as crenças escatológicas do pentecostalismo brasileiro devem levar em conta alguns aspectos e observações essenciais para a compreensão de seu desenvolvimento histórico e de seu formato atual:

- 1) Não se deve buscar o “enquadramento” das crenças escatológicas dentro de algum conceito teológico fechado, nem partir da idéia de que uma convicção teológica determina inexoravelmente um tipo de comportamento sociopolítico. As concepções escatológicas e as conjunturas sociopolíticas vivenciadas pelo fiel se influenciam mutuamente. Portanto, a análise das crenças escatológicas do pentecostalismo brasileiro tem de ser feita a partir das

relações de tais crenças com o seu contexto social, político, econômico, etc. Neste tipo de abordagem, nem sempre a confissão teológica é refletida no presente vivido, como nem sempre as concepções escatológicas condicionam comportamentos. O enclausuramento deste rico objeto de pesquisa, que é o pentecostalismo brasileiro, num conceito fechado de pré-milenarista parece, ainda mais com tal conceito considerado como sinônimo de apatia e escapismo, ser quase uma “violência”.

2) Devem ser levadas em conta as transformações que estão ocorrendo na religiosidade contemporânea e refletir sobre as implicações de tais transformações nas crenças escatológicas. No caso do pentecostalismo, as mudanças fomentadas pelo que se chamou aqui de pós-pentecostalismo parecem estar intimamente relacionadas com os futuros desenvolvimentos das concepções escatológicas pentecostais. Os trabalhos de Paulo Siepierski já iniciaram tais discussões. Embora esta dissertação tenha buscado dar continuidade a tal debate, o dinamismo do atual pentecostalismo brasileiro faz com que as análises tornem-se “antiquadas antes mesmo de ossificar-se”.

3) A politização do fundamentalismo norte-americano e sua influência nos discursos e nas práticas do pentecostalismo brasileiro. Os Estados Unidos ainda continuam como o grande laboratório de experimentos que relacionam fé cristã e política. Inclusive novas perspectivas escatológicas, que compatibilizam a fé cristã e a prática política em busca do estabelecimento de uma cristandade, como o Reconstrucionismo, têm surgido e se propagado.

4) Uma maior reflexão sobre a vinculação do pré-milenarismo à apatia política e ao sectarismo. Através desta pesquisa, pôde-se perceber que, por trás da condenação pré-milenarista à presente ordem de coisas, parece estar implícito um projeto de mundo, ou um reino milenar intra-histórico, que fornece os subsídios para a condenação da atual ordem vigente. Portanto, pode-se inferir que, quanto mais as circunstâncias se tornam propícias para a implantação do modelo ideal pregado por esse projeto histórico, mais se abre o espaço para uma perspectiva do reino intra-histórico e enfraquece-se a expectativa do retorno iminente de Cristo e o pessimismo escatológico.

5) Os sucessos eleitorais dos pentecostais e suas interações com o poder político podem vir a influenciar e serem influenciados pelo discurso escatológico. À medida que a esperança de se ter cada vez mais poder político se realiza, maior a possibilidade de discursos sobre a concretização do reino na Terra (onde as idéias reconstrucionistas podem vir a se tornar amparo ideológico para o projeto de poder). Da mesma forma, caso os projetos políticos sejam frustrados, tende-se a um retorno de escatologias escapistas de cunho pré-milenarista.

6) A perspectiva histórica da longa duração. A análise da escatologia a partir da experiência histórica e das suas interações com as questões políticas e sociais parece ser bem mais promissora e abrangente do que a tentativa de enquadramento dos fenômenos religiosos dentro de conceituações teológicas fechadas. Na perspectiva da longa duração, as estruturas mentais podem apresentar mudanças muito lentas e sujeitas a variações e adaptações. Nesse tipo de análise, é cabível, dentro de um período histórico, a permanência de uma crença escatológica que seja “incompatível” com suas conseqüências na prática política dos que a confessam. A teologia pode vir a “responder”, no decorrer dos anos, às transformações ocorridas. Da mesma forma, crises e mudanças que ocorram nos contextos sociais e políticos podem demandar outras mutações, hoje impensáveis. Várias mentalidades e concepções de mundo diferentes convivem dentro do mesmo período histórico. O mesmo se pode dizer das crenças escatológicas.

Com a proximidade de completar seu centenário de chegada ao Brasil, o pentecostalismo ainda se apresenta como um atraente objeto de pesquisa, que continua a apresentar muitos aspectos a serem explorados. Entre eles, suas crenças escatológicas. Embora estejam, atualmente, sufocadas por uma religiosidade focada no presente e nas bênçãos terrenas, as expectativas escatológicas permanecem latentes. Os momentos de crise podem vir a reacender o estopim do fervor escatológico e colocar novamente as “coisas do fim” na ordem do dia do pentecostalismo brasileiro. A popularização das implicações dos problemas ambientais pode se tornar um motivo para uma nova onda de temores apocalípticos, assim como os rumores de que o mundo acabará em 2012.

Também na participação política dos pentecostais, novos aspectos podem ser notados. As análises desta dissertação referentes à participação política dos pentecostais não abordaram os resultados das eleições de 2006 onde, devido ao envolvimento de alguns parlamentares em escândalos de corrupção, a “bancada evangélica” no Congresso Nacional diminuiu. Apesar da cultura do “curral eleitoral” evangélico, observou-se nas urnas que os eleitores dos candidatos pentecostais não são tão alienados e submissos como alguns advogam. O último fato concreto é a diminuição da votação dos “políticos de Cristo”. Será que o sonho de eleger um presidente evangélico e comandar as principais esferas de poder político estaria começando a “fazer água”? As eleições de 2010 podem contar um novo capítulo desta história.

Por fim, reforçar-se aqui a idéia de que as crenças escatológicas continuam sendo um rico e ainda pouco explorado objeto de pesquisa para os historiadores e cientistas da religião. Esta dissertação, motivada por seu problema inicial, buscou compreender os desenvolvimentos e processos que conformaram o atual rosto das concepções escatológicas

pentecostais e suas relações com a prática política. O desenrolar do processo histórico sempre levará a novas perguntas e a novas abordagens do objeto.

6. REFERÊNCIAS

ALENCAR, Gedeon. **Protestantismo tupiniquim: hipóteses da (não) contribuição evangélica à cultura brasileira.** São Paulo: Arte Editorial, 2005.

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

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

ALVES, Rubem. **Dogmatismo e tolerância.** São Paulo: Ed. Loyola, 2004.

ALVES, Rubem. **Religião e repressão.** São Paulo: Ed. Loyola, 2005.

ANTONIAZZI, Alberto. Ética, religião e política. **Revista Horizonte**, Belo Horizonte, v. 1, n. 1, p. 59-70, 1º semestre 1997.

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

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

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

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

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

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

BOOKE, Paula Nicole. **Politics of the Apocalypse: the effect of premillennial eschatology on American political behavior.** 2009. Tese (Doutorado em Ciência Política) - University of Chicago, Chicago.

BRAUDEL, Fernand. A longa duração. In: BRAUDEL, Fernand. **História e ciências sociais.** 2ª ed. Lisboa: Presença, 1976. p. 7-70.

BRAUDEL, Fernand. **Escritos sobre a história.** São Paulo: Perspectiva, 1992.

BULTMANN, Rudolf. **Demitologização**: coletânea de ensaios. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

BULTMANN, Rudolf. Será possível a exegese livre de premissas? In: BULTMANN, Rudolf. **Crer e compreender**. São Leopoldo: Sinodal, 2001. p. 363-370.

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

CALDAS FILHO, Carlos Ribeiro. Da MPB como Fonte para Estudo da Religião: análise do elemento religioso presente em Anunciação de Alceu Valença e Um Índio de Caetano Veloso. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n. 3, p. 17-33, 2006.

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

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

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

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

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

CARVALHO, Olavo de. Efeitos do messianismo. **O Globo**, Rio de Janeiro, 25 out. 2003. Disponível em: <<http://www.olavodecarvalho.org/semana/031025globo.htm>> Acesso em: 19 jul. 2009.

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

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2000.

CERVEIRA, Sandro Amadeu. Protestantismo tupiniquim, modernidade e democracia: limites e tensões da(s) identidade(s) evangélica(s) no Brasil contemporâneo. São Paulo, **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, p. 27-53, mar. 2008.

CHAUÍ, Marilena. O mito fundador do Brasil. **Folha de São Paulo**, São Paulo: 26 mar. 2000. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fol/brasil500/dc_1_5.htm> Acesso em: 04 abr. 2009.

CONRADO, Flávio César. Política e mídia: a Igreja Universal do Reino de Deus nas eleições. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 85-111, 2001.

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

DALEY, Brian E. **Origens da escatologia cristã: a esperança da igreja primitiva**. São Paulo: Paulus, 1994.

DELUMEAU, Jean. **Mil anos de felicidade: uma história do paraíso**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

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

DESROCHE Henri. **Dicionário de messianismos e milenarismos**. São Paulo, UESP, 2000.

DESROCHE, Henri. **Sociologia da esperança**. São Paulo: Paulinas, 1985.

DIAS, Zwinglio Mota. **Discussão sobre a igreja**. Rio de Janeiro: Tempo e Presença; Petrópolis: Vozes, 1975.

DIAS, Zwinglio Mota. O governo legítimo nasce do Espírito: origem e legitimação do poder nas igrejas e no mundo. **Tempo e Presença**, v. 22, n. 313, p. 10-14, set-out. 2000.

DIAS, Zwinglio Mota. A larva e a borboleta: notas sobre as (im) possibilidades do protestantismo no interior da cultura brasileira. **Tempo e Presença Digital**, Rio de Janeiro, ano 2, n. 06, p. 1-9, 2007. Disponível em:
<http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=116&cod_boletim=7&tipo=Artigo> Acesso em 04 mar. 2009.

DIAS, Zwinglio. Fundamentalismo: o delírio dos amedrontados (anotações sócio-teológicas sobre uma atitude religiosa). **Tempo e Presença Digital**, Rio de Janeiro, ano 3, n. 13, dez. 2008. Disponível em:
<http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=254&cod_boletim=14&tipo=Artigo>. Acesso em 04 mar. 2009.

DOBROUKA, Vicente. **História e milenarismo: ensaios sobre tempo, história e milênio**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

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

DUBY, Georges. **Ano 1000, ano 2000: na pista de nossos medos**. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1998.

ELIADE, Mircea; KITAGAWA, Joseph M. (Orgs.). **Metodologia de las religiones**. Barcelona: Paidós, 1986.

FIGUEIREDO FILHO, Valdemar. **Entre o palanque e o púlpito: mídia, religião e política**. São Paulo: Annablume, 2005.

FINGUERUT, Ariel. Formação, crescimento e apogeu da direita cristã nos Estados Unidos. In: SILVA, Carlos Eduardo Lins da (Org.). **Uma nação com alma de igreja: religiosidade e políticas públicas nos EUA**. São Paulo: Paz e Terra, 2009. p. 113-155.

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

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

FRESTON, Paul. Protestantismo e democracia no Brasil. Paris, n. 1, **Lusotopie**, p. 329-340, 1999.

FUKUYAMA, Francis. **O fim da história e o último homem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GEFFRÉ, Claude. O neofundamentalismo na igreja. In: **Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia**. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 83-129

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

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

GOUVÊA, Ricardo Quadros. Oscar Cullmann e o retorno à história na teologia. In: CULLMAN, Oscar: **Cristo e o tempo**. São Paulo: Custom, 2003.

GRAY, John. **Missa negra: religião apocalíptica e o fim das utopias**. Rio de Janeiro: Record, 2008.

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

GUIMARÃES, Róbson Franco. Os últimos dias: os pentecostais e o imaginário do fim dos tempos. São Paulo, **Revista de Estudos da Religião**, ano 5, n. 1, p. 31-53, 2005.

HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HILL, Christopher. **O mundo de ponta cabeça: idéias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

HOBBSAWM, Eric. **Era dos extremos: o breve século XX – 1914-1991**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

JACOB, César Romero *et al.* **Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil**. São Paulo: Loyola, 2003.

LAHAYE, Tim. **O começo do fim**. São Paulo: Vida, 1985.

LE GOFF, Jacques. Escatologia. In: **Enciclopédia Einaudi**: vol. I - memória - história. Porto: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1984. p. 425-457.

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

LINDSEY, Hal. **A agonia do grande planeta terra**. São Paulo: Mundo Cristão, 1976.

LINDSEY, Hal. **Os anos 80**: contagem regressiva para o Juízo Final. São Paulo: Mundo Cristão, 1981.

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

LÖWY, Michel. Utopie et chiasme: Karl Mannheim (1890-1947) comme sociologue des religions. In: DIANTEIL, Erwan; LÖWY, Michael. **Sociologies et religions**: approches dissidentes. Paris: PUF, 2005.

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

MACHADO, Maria das Dores Campos; MARIZ, Cecília Loreto. Conflitos religiosos na arena política: o caso do Rio de Janeiro. **Ciências Sociais e religião**, Porto Alegre, ano 6, n. 6, p. 31-49, out. 2004.

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

MANNHEIM, Karl. A mentalidade utópica. In: **Ideologia e utopia**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976. p. 216-285.

MANOEL, Ivan Ap. Seria a religião uma filosofia da história? Ou seria o inverso? In: MANOEL, Ivan Ap.; FREITAS, Nainora Maria Barbosa de (Orgs.). **História das religiões**: desafios, problemas e avanços teóricos, metodológicos e historiográficos. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 57-82.

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

MARIANO, Ricardo. O futuro não será protestante. **Ciências Sociales y Religión / Ciências Sociais e religião**. Porto Alegre, ano 1, n. 1, p. 89-114, set-1999. (1999b).

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

MARIZ, Cecília Loreto. Catolicismo no Brasil contemporâneo: reavivamento e diversidade. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas**. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 53-68.

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

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

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

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

MOLTMANN, Jürgen. **Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as conseqüências de uma escatologia cristã**. 3ª ed. São Paulo: Teológica/Loyola, 2005.

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

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

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

NIEBUHR, H. Richard. **As origens sociais das denominações cristãs**. São Paulo: ASTE, 1992.

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

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

PAIVA, Márcio Antônio de. Sustentados pela Terra: um enfoque epistêmico. In: **XXI Congresso anual da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião – SOTER**. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 158-166.

PANASIEWICZ, Roberlei. **Pluralismo religioso contemporâneo: diálogo inter-religioso na teologia de Claude Geffré**. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: PUC Minas, 2007.

PASSOS, Mauro; NEVES, Lucília de Almeida. Catolicismo: direitos sociais e direitos humanos (1960-1970). In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves

(Orgs.). **O tempo da ditadura:** regime militar e movimentos sociais em fins do século XX. (O Brasil Republicano vol. 4). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 93-131.

PASSOS, Mauro; NEVES, Lucília de Almeida. Silêncios e diálogos: o catolicismo e a defesa dos direitos sociais e humanos ante à intolerância política da ditadura militar no Brasil (1964-1985). **Revista Horizonte**, Belo Horizonte, v. 3, n. 5, p. 67-81, 2º sem. 2004.

PASSOS, Mauro. Depois do dilúvio, a bonança: o movimento político religioso em Belo Horizonte na década de 1970. In: **Anais do X Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões:** migrações e imigrações das religiões. Assis: ABHR, 2008. Disponível em: < <http://www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2008/12/passos-mauro.pdf>>. Acesso em 15 jun. 2009.

PATTARO, Germano. A concepção cristã do tempo. IN: RICOER, Paul (Org.). **As culturas e o tempo**. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Edusp, 1975. p. 197-228.

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

PEIXOTO, Esdras Gusmão de Holanda. **Pentecostalismo e imaginário:** rupturas e continuidades na hinologia pentecostal na passagem da modernidade para a pós-modernidade. 2008. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Pernambuco, Recife.

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

POUPART, Jean *et al.* **A pesquisa qualitativa:** enfoques epistemológicos e metodológicos. Petrópolis: Vozes, 2008.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O messianismo no Brasil e no mundo**. 2ª ed. São Paulo: Alfa-Omega, 1976.

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

REIS, José Carlos. **Tempo, história e evasão**. Campinas: Papirus, 1994.

ROMEIRO, Paulo. **Evangélicos em crise:** decadência doutrinária na igreja brasileira. São Paulo: Mundo Cristão, 1999.

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

SANCHIS, Pierre. A religião dos brasileiros. Belo Horizonte, **Teoria e sociedade** v. 4, p. 213-245, out. 1999.

SANTOS, Lyndon de Araújo. Dois caminhos: um paradigma da crença protestante no Brasil. In: MANOEL, Ivan Ap.; FREITAS, Nainora Maria Barbosa de (Orgs.). **História das religiões: desafios, problemas e avanços teóricos, metodológicos e historiográficos**. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 217-244.

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

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

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

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

SIEPIERSKI, Paulo. Fé cristã e filosofia da história no debate atual. In: DREHER, Martin N. (Org.). **História da igreja em debate**. São Paulo: Aste, 1994.

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

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

SILVA, Carlos Eduardo Lins da. Barack Obama e a pós-religiosidade americana. In: SILVA, Carlos Eduardo Lins da (Org.). **Uma nação com alma de igreja: religiosidade e políticas públicas nos EUA**. São Paulo: Paz e Terra, 2009a. p. 41-68.

SILVA, Carlos Eduardo Lins da. Do alto da colina: religião e política na história dos Estados Unidos. In: SILVA, Carlos Eduardo Lins da (Org.). **Uma nação com alma de igreja: religiosidade e políticas públicas nos EUA**. São Paulo: Paz e Terra, 2009b. p. 69-112.

SILVA, Wellington Teodoro da. Ritual e política: excerto. São Paulo, **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, p. 75-91, mar. 2008.

SUNG, Jung Mo. Sacrifícios e certezas num mundo de incertezas: neoliberalismo e milenarismo. In: BRITO, Ênio José da Costa; TENÓRIO, Waldeci (Orgs.). **Milenarismos e messianismos ontem e hoje**. São Paulo: Loyola, 2001. p. 37-64.

SYLVESTRE, Josué. **Irmão vota em irmão: os evangélicos, a constituinte e a Bíblia**. Brasília: Pergaminho, 1986.

URBAN, Hugh B. América, left behind: Bush, the neoconservatives, and evangelical christian fiction. Omaha, **Journal of Religion & Society**, v. 8, p. 1-15, 2006.

VALLE, Edênio. Medo e esperança: uma leitura psicossociológica do milenarismo brasileiro. In: BRITO, Ênio José da Costa; TENÓRIO, Waldeci (Orgs.). **Milenarismos e messianismos ontem e hoje**. São Paulo: Loyola, 2001. p.65-98.

VAZ, Henrique de Lima. Cultura moderna e manifestações ideológicas. **Boletim do ICFT**, n. 2, p. 33-45, 1968.

WATANABE, Thiago Hideo Barbosa. **De pastores a feiticeiros**: a historiografia do protestantismo brasileiro (1950-1990). 2006. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo.

WHITE, Jonathan R. Political eschatology: a theology of antigovernment extremism. Thousand Oaks, **American Behavioral Scientist**, v. 44, n. 6, p. 937-956, fev. 2001.

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