UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA
CURSO DE DOUTORADO EM SOCIOLOGIA

Gustavo Gilson Sousa de Oliveira

Pluralismo e novas identidades no cristianismo brasileiro

Recife
2009

Gustavo Gilson Sousa de Oliveira

Pluralismo e novas identidades no cristianismo brasileiro

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Sociologia.

Orientador:

Prof. Joanildo Burity

Recife

2009

Gustavo Gilson Sousa de Oliveira

Pluralismo e novas identidades no cristianismo brasileiro

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Sociologia.

Recife, 28 de setembro de 2009

Prof. Dr. Joanildo Burity
Orientador/Presidente

Prof. Dr. Jonatas Ferreira
Titular interno – PPGS/UFPE

Prof. Dr. Gilbraz Aragão
Titular Externo - UNICAP

Prof. Dr. Orivaldo Pimentel Lopes Júnior
Titular Externo - UFRN

Prof. Dr. Péricles Andrade Júnior
Titular Externo - UFS

Oliveira, Gustavo Gilson Sousa de
Pluralismo e novas identidades no cristianismo brasileiro / Gustavo Gilson Sousa de Oliveira. -- Recife: O Autor, 2009.
401 folhas : il., fig.

Tese (doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Sociologia, 2009.

Inclui: bibliografia.

1. Sociologia. 2. Sociologia da religião. 3. Cristianismo. 4. Movimentos religiosos. 5. Teoria do discurso. I. Título.

316	**CDU (2. ed.)**	**UFPE**
301	**CDD (22. ed.)**	**BCFCH2009/41**

Ata da Sessão de Defesa de Tese de **GUSTAVO GILSON SOUSA DE OLIVEIRA,** do Curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco.

Aos vinte e oito dias do mês de setembro de 2009, reuniram-se na Sala de Seminários do 12º andar do prédio do Centro de Filosofia e Ciências Humanas, os membros da comissão designada para o Exame da Tese de Doutorado de **GUSTAVO GILSON SOUSA DE OLIVEIRA** sob o título ***PLURALISMO E NOVAS IDENTIDADES NO CRISTIANISMO BRASILEIRO.*** A comissão foi composta pelos professores: **Prof. Dr. Joanildo Albuquerque Burity - Presidente/Orientador; Prof. Dr. Orivaldo Pimentel Lopes Júnior – Titular Externo (C. Sociais/UFRN), Prof. Dr. Péricles Morais de Andrade Júnior – Titular Externo (C. Sociais/UFS), Prof. Dr. Gilbraz de Souza Aragão – Titular Externo (C. da Religião/UNICAP), Prof. Dr. Jonatas Ferreira – Titular Interno (PPGS/UFPE).** Dando início aos trabalhos, o **Prof. Dr. Joanildo Albuquerque Burity** explicou aos presentes o objetivo da reunião, dando-lhes ciência da regulamentação pertinente. Em seguida, passou a palavra ao autor da Tese para que apresentasse o seu trabalho. Após essa apresentação, cada membro da Comissão fez sua argüição, seguindo-se a defesa do candidato. Ao final da defesa, a Comissão Examinadora retirou-se, para em secreto deliberar sobre o trabalho apresentado. Ao retornarem o **Prof. Dr. Joanildo Albuquerque Burity,** presidente da mesa e orientador do candidato, solicitou que fosse feita a leitura da presente Ata, com a decisão da Comissão Examinadora **aprovando a Tese por unanimidade e, dada a qualidade do trabalho, recomendando sua publicação.** E nada mais havendo a tratar, foi lavrada a presente ata, que vai assinada pelos membros da Comissão Examinadora e pelo candidato. Recife, 28 de setembro de 2009.

Vinícius Douglas da Silva Nascimento – Secretário

Prof. Dr. Joanildo Albuquerque Burity

Prof. Dr. Orivaldo Pimentel Lopes Júnior

Prof. Dr. Péricles Morais de Andrade Júnior

Prof. Dr. Gilbraz de Souza Aragão

Prof. Dr. Jonatas Ferreira

Gustavo Gilson Sousa de Oliveira

Para os meus pais **Gilson** e **Rejane**, que me iniciaram na caminhada cristã, permeada de riqueza, beleza e também de contradições.

Agradecimentos

A Deus, pelo mistério e pela esperança;

A Anna Luiza, por que aprendemos a sonhar e lutar juntos;

Aos nossos familiares, por sua presença constante apesar da distância;

A Joanildo, pelo exemplo intelectual, pessoal e pelas orientações com gosto de amizade;

A Rui Mesquita, companheiro fraterno de lides acadêmicas e existenciais, por que a luta continua e a alegria é imprescindível!

Ao professor Remo Mutzenberg e à professora Roberta Campos, que trouxeram contribuições importantes para este trabalho durante a banca de aprovação do projeto e em várias oportunidades de diálogo;

Aos colegas do Grupo de Pesquisas em Pós-Estruturalismo, o qual foi meu principal espaço de elaboração e reflexão teórica durante a realização deste trabalho, especialmente à professora Silke Weber;

Aos colegas, professores e funcionários do PPGS/UFPE, especialmente Cynthia Hamlin, Eliane Veras, Jonatas Ferreira, Ricardo Santiago, Cibêle, Alex, Maurício, Vilma e Ivan;

Aos irmãos e irmãs da Missão da Liberdade, da Diocese Anglicana do Recife, da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil, da JUNET e da USPG, pela paciência e pelo apoio fundamental nessa jornada;

Ao CNPq, pelo apoio financeiro sem o qual esta pesquisa não teria sido possível;

A todos e todas vocês meu reconhecimento e meu sincero,

MUITO OBRIGADO!

A crítica da religião é a condição preliminar de toda a crítica.

Karl Marx

Se a reflexão crítica quer se apresentar como uma interpretação autêntica da necessidade religiosa da consciência comum, tem que demonstrar que essa necessidade não se satisfaz adequadamente com uma pura e simples retomada da religiosidade ‘metafísica’, isto é, com uma fuga do potencial de confusão da modernização e da Babel da sociedade secularizada em função de um renovado fundacionismo.

Gianni Vattimo

Resumo

O campo religioso brasileiro vivenciou um amplo processo de pluralização nas últimas décadas. A diversificação das identidades, discursos e movimentos cristãos no país desempenhou um papel primordial nessa pluralização. O trabalho apresentado desenvolve uma análise dos principais discursos cristãos surgidos no Brasil, na segunda metade do século XX. Busca explicitar seus processos de formação, os deslocamentos sofridos ao longo de sua trajetória, quais as práticas e lógicas sociais que compõem esses discursos, quais as narrativas e fantasias que os sustentam ou desafiam, e quais as relações e implicações estabelecidas ou delineadas entre esses discursos e movimentos e as dimensões cultural, política e econômica na sociedade brasileira atual. O estudo realizado observou que o processo de modernização do país promoveu um amplo deslocamento do imaginário religioso católico nacional, até então hegemônico, e desencadeou um movimento de desconstrução da polarização antagônica entre catolicismo e protestantismo que sustentava esse imaginário. A partir desse deslocamento inicial foram formados três diferentes classes de novos movimentos cristãos: os movimentos que buscaram articular o cristianismo à modernidade (ecumenismo, cristianismo da libertação e evangelicalismo); os movimentos que surgiram a partir das margens do processo de modernização e deslocaram para o centro (pentecostalismo, renovação carismática e neopentecostalismo); e os movimentos que se articularam como uma reação à modernização (neo/conservadores católicos e protestantes). O estudo observou também que a crise das metanarrativas, das utopias e das esquerdas na modernidade contribuíram significativamente para gerar uma crise dos movimentos cristãos progressistas o que, em conjunto com o desenvolvimento do mercado midiático, favoreceram a formação de um novo imaginário hegemônico no campo religioso. Esse imaginário, regido principalmente pelas lógicas religiosas do neopentecostalismo, apresenta características inegavelmente pluralistas, mas, concebe e organiza esse pluralismo a partir das regras do mercado midiático e do espetáculo, constituindo uma espécie de “pluralismo religioso de mercado”. Esse modelo hegemônico de pluralismo é contestado, em diferentes sentidos, por diversos discursos e movimentos no campo cristão, entretanto, nenhum deles demonstra ainda a capacidade de desafiar seriamente o novo imaginário dominante.

Palavras chave: cristianismo, movimentos religiosos, sociologia da religião, teoria do discurso.

Abstract

The religious field in Brazil has gone through a broad process of pluralization in recent decades. The diversification of Christian identities, discourses and movements in the country has played a fundamental role in this pluralization. The present study offers an analysis of the main Christian discourses that emerged in Brazil in the second half of the 20th century in an attempt to explain their formation processes, the dislocations experienced, what social practices and logics make up these discourses, what narratives and fantasies sustain them or challenge them, what relations and implications are established or delineated between these discourses/movements and the cultural, political and economic dimensions of current Brazilian society. The analysis revealed that the process of modernization in the country promoted a broad-scoped displacement of the national Catholic imaginary, which had until then been hegemonic, and triggered a deconstruction of the polarization between Catholicism and Protestantism that sustained this imaginary. From this initial displacement, three different classes of new Christian movements were formed: movements that sought to articulate Christianity to modernity (ecumenism, Christianity of liberation and evangelism); movements that emerged from the margins of the modernization process and moved toward the center (pentecostalism, charismatic renewal and neo-pentecostalism); and movements that formed as a reaction to modernization (neo/conservative Catholics and Protestants). The analysis also revealed that the crisis of the meta-narratives, utopias and left-wings in modernity contributed significantly toward generating a crisis in progressive Christian movements, which, together with the development of the media market, favored the formation of a new hegemonic imaginary in the religious realm. This imaginary, governed mainly by neo-pentecostalism religious logics, exhibits undeniably pluralistic characteristics, but conceives of and organizes this pluralism based on the rules of the media market and spectacle, thereby constituting a kind of “market religious pluralism”. This hegemonic model of pluralism is contested in different senses by diverse discourses and movements in the Christian field. However, none has yet demonstrated the capability of seriously challenging the new dominant imaginary.

Keywords: Christianity, religious movements, sociology of religion, discourse theory

Résumé

Le champ religieux brésilien a subit un large processus de pluralisation ces dernières décennies. La diversification des identités, des discours et des mouvements chrétiens du pays ont joués un rôle primordial dans cette dernière. Le travail présenté développe une analyse des principaux discours chrétiens qui sont apparus au Brésil dans la seconde moitié du XXème siècle. Il cherche à expliquer leurs processus de formation, les dislocations dont ils ont souffert au long de leurs trajectoires, les pratiques et logiques sociales qui les composent, les narrations et fantaisies qui les soutiennent ou les défient, les relations et implications établies ou emphatisées entre ces discours et les mouvements et dimensions culturelles, politiques et économiques dans la société brésilienne actuelle. L´étude réalisée montre que le processus de modernisation du pays a promu une large déviance de l´imaginaire religieux catholique national jusqu´alors hégémonique et à déclenché un mouvement de déconstruction de la polarisation antagonique entre le catholicisme et le protestantisme qui soutenaient cet imaginaire. A partir de cette déviance initiale, trois classes différentes de nouveaux mouvements chrétiens furent formées : les mouvements qui cherchent à articuler le christianisme autour de la modernité (œcuménisme, christianisme de la libération et l´évangélicalisme) ; les mouvements qui surgirent en marge du processus de modernisation et se sont déplacés vers le centre (pentecôtisme, renouveau charismatique et néo-pentecôtisme) ; et les mouvements qui s´articulent en réaction à la modernité (néo/conservateurs catholiques et protestants). L´étude observe aussi que la crise des métanarratives, des utopies et de la gauche dans la modernité contribuent significativement à gérer une crise des mouvements chrétiens progressistes, ce qui, conjointement au développement du marché médiatique, favorise la formation d´un nouvel imaginaire hégémonique dans le domaine religieux. Cet imaginaire, principalement régit par les logiques religieuses du néopentecôtisme, présente des caractéristiques inégalement pluralistes mais conçoit et organise ce pluralisme à partir des règles du marché des médias et du spectacle ce qui résulte en un genre de « pluralisme religieux de marché ». Ce modèle hégémonique de pluralisme est contesté, de différentes manières, par divers discours et mouvements dans le champ chrétien, cependant, aucun d´eux ne démontre encore la capacité de défier sérieusement le nouvel imaginaire dominant.

Mots clés : christianisme, mouvements religieux, sociologie de la religion, théorie du discours.

SUMÁRIO

Introdução 12

Fragmentos e recomposições das identidades cristãs 13

A emergência de um imaginário religioso pluralista 18

Organização e estrutura da tese 25

1. Pós-secularismo, hegemonia e pluralismo religioso 30

1.1 Modernidade e (des)secularização nos debates da Sociologia da Religião .. 31

1.2 A crítica pós-secularista às teorias da (des)secularização 39

1.3 Heterogeneidade e hegemonia na perspectiva pós-marxista 51

1.4 A teoria do discurso e as lógicas sociais, políticas e fantasmáticas 65

2. Investigação e análise dos discursos cristãos 81

2.1 Delineamento da pesquisa e perspectiva de análise 82

2.2 Considerações metodológicas e (anti-)epistemológicas 85

2.3 A análise dos documentos, hipertextos e figuras 97

3. A constituição hegemônica do campo religioso cristão: ecumenismo, libertação e evangelicalismo 106

3.1 A modernidade e a desconstrução do antagonismo católicos/protestantes .. 108

3.2 O projeto ecumênico e o horizonte de uma nova humanidade 122

3.3 A luta de classes e a opção pelos pobres na teologia da libertação 143

3.4 Nascimento e declínio de um projeto de identidade evangélica brasileira 165

4. As identidades cristãs nas margens da modernidade: pentecostais e conservadores 195

4.1 O sopro do espírito nas margens da modernidade 196

4.2 Línguas estranhas entre católicos e pentecostais 224

4.3 O sopro do espírito e os ventos pós-modernos 234

4.4 Os movimentos neoconservadores: contra os ventos e as correntezas 249

5. As novas lógicas cristãs e a configuração de um pluralismo religioso de mercado 275

5.1 Gramáticas e fantasmas: as (im)possibilidades virtuais das identidades cristãs 276

5.2 A crise das utopias do reino e as alternativas éticas em um campo religioso pluralizado 284

5.3 Cultura neopentecostal: da mística marginal ao mercado do espetáculo 308

5.4 A apologética neoconservadora em um campo plural: patriarcalismo, mercado e nova direita 344

Considerações finais 374

Referências bibliográficas 377

Introdução

> Apreender o religioso a partir do movimento, a partir da dispersão das crenças, da mobilidade das pertenças, da fluidez das identificações e da instabilidade dos reagrupamentos é coisa difícil.
>
> **Danièle Hervieu-Léger**[1]

> Desconstruir o Cristianismo é acompanhar o ocidente.
>
> **Jean-Luc Nancy**[2]

O campo religioso[3] brasileiro vem atravessando um período de profundas transformações nas últimas décadas. A hegemonia do imaginário católico como definidor não só da identidade religiosa nacional, mas, também dos lugares a serem ocupados por outras crenças e instituições no contexto social foi fortemente abalada pela recomposição das relações entre "Igreja", Estado e sociedade – e dos movimentos no interior do próprio catolicismo – que se iniciou com advento da República, foi aprofundada no período da ditadura e se ampliou ainda mais com a abertura democrática nos anos 1980[4]. Em confluência a esse processo, o crescimento vertiginoso dos chamados evangélicos – representando uma síntese entre protestantes históricos, pentecostais e neopentecostais – contribuiu para deslocar de forma decisiva a (auto-)percepção do Brasil como um país tipicamente

[1] Hervieu-Léger (2005, p. 91).
[2] Nancy (2005, p. 207).
[3] O conceito de "campo religioso" é utilizado aqui – e será discutido mais adiante – em sentido bastante diverso do que lhe é atribuído por Bourdieu (1987). O campo religioso é concebido como um "campo de discursividade" (Laclau e Mouffe, 2001) constituído e contestado hegemonicamente, não como uma esfera diferenciada e independente dentro de uma ordem social racionalizada, nem como um mercado simbólico-religioso regido por forças estruturais rígidas.
[4] Para uma discussão mais abrangente sobre esses processos sociais e suas relações com os movimentos no interior do catolicismo ver Mainwaring (2004).

católico[5]. **O amplo deslocamento que vem ocorrendo no imaginário religioso nacional tem gerado o espaço e suscitado a necessidade de uma significativa reestruturação do campo**, a qual tem se desdobrado em pelo menos quatro movimentos importantes: **a) uma pluralização e redistribuição do balanço de forças** entre os grupos e vertentes atuantes no cenário religioso; **b) a emergência de "novas identidades" e a redefinição das identidades "tradicionais"** à luz das transformações no contexto; **c) a dinamização das atividades religiosas e a manifestação de novas lógicas e estratégias de atuação**; e **d) uma reconfiguração – imprevista e muitas vezes problemática – das próprias formas de relacionamento entre religião e espaço público** em seus aspectos culturais, econômicos, sociais e políticos.

Fragmentos e recomposições das identidades cristãs

Apesar da pluralização do campo religioso ter permitido a emergência pública e/ou a ressignificação de um conjunto relevante de identidades religiosas "não-cristãs" – afro-brasileiras, da "nova era", espíritas, budistas, islâmicas, judaicas etc. – os atores predominantes no cenário brasileiro continuam a ser os cristãos[6]. **A antiga hegemonia católica, ao que parece, vem sendo substituída por um imaginário religioso pluralista, mas delimitado ainda a partir de uma hegemonia cristã**[7]. Católicos e evangélicos são os grupos majoritários numericamente e, decerto, os que alcançam maior visibilidade e participação no

[5] Esse duplo processo constitui o vértice daquilo que Burity (1997a) tem denominado de "crise do padrão sincrético" no campo religioso brasileiro.
[6] Sobre a atuação das diversas tradições e grupos religiosos contemporaneamente no Brasil ver Jacob et al. (2003).
[7] O que não significa que outros grupos ou identidades religiosas – especialmente as religiões afro-brasileiras – não participem ativamente do campo (ver, por exemplo, SALES Jr., 2007b; PRANDI, 2003).

espaço público[8]. São também, consequentemente, os que têm atuado mais intensa e diretamente nos processos sociais – nem sempre formalizados e/ou reconhecidos – através dos quais se vem negociando e estabelecendo as condições, lógicas, regras e limites do pluralismo religioso no Brasil[9]. É importante ressaltar, entretanto, que **as próprias identidades católicas e evangélicas não são – ao contrário do que muitas vezes se pressupõe – entidades homogêneas e bem definidas**. O campo católico, após a emergência da teologia da libertação, do movimento carismático e, mais recentemente, dos chamados "novos movimentos eclesiais"[10] – assim como do fortalecimento de alguns "antigos"[11] – de recorte intensamente conservador e tradicionalista, apresenta-se como um espaço fragmentado, povoado por dezenas de grupos e tendências com identidades diversas e discursos divergentes ou mesmo antagônicos. Os evangélicos, por sua vez, embora sejam frequentemente retratados por analistas externos e líderes internos como um movimento unificado, constituem-se como uma identidade historicamente contingente e precária, erigida em grande parte como um efeito das demandas de representação surgidas com o deslocamento da "identidade católica nacional", e que pretende reunir em um mesmo projeto discursivo outro conjunto bastante diverso de grupos e tendências.

---

[8] Outros grupos cristãos, como os ortodoxos orientais – quase totalmente restritos às comunidades étnicas – as igrejas católicas não-romanas e os movimentos que combinam elementos do cristianismo com novas revelações – como os mórmons e outros grupos menores – ainda não chegam a influenciar de forma significativa o campo.

[9] Esses processos podem perpassar desde discussões legislativas e jurídicas formais sobre políticas públicas até polêmicas sociais de apelo dramático como o episódio do "chute na santa" e outros do gênero (ver, por exemplo, GIUMBELLI, 2003; BURITY, 1997a; SOARES, 1993).

[10] A expressão "novos movimentos eclesiais" é normalmente definida como se referindo aos movimentos de ou para leigos que surgiram no catolicismo após o Concílio Vaticano II o que, por principio, compreenderia inclusive as CEBs e os movimentos ligados à Teologia da Libertação. A maioria dos autores, entretanto, utiliza a expressão para se referir aos movimentos conservadores, de base carismática ou (neo-)tradicionalista – como o Neocatecumenato, Focolare, Comunhão e Libertação, Legionários de Cristo e outros – que se multiplicaram sobretudo no pontificado de João Paulo II (ver, por exemplo, Costa, 2006; Ornelas, 2006; Benelli e Costa-Rosa 2006; Maués, 2004).

[11] Como, por exemplo, os tradicionalistas lefebvristas, a TFP e a Opus Dei (ver FERREIRA et al., 2005; ZANOTTO, 2006, 2004).

A face mais ativa e visível dos evangélicos – e também a mais controversa e maior responsável pelo crescimento explosivo nos anos 1980/90 – é composta pelos denominados neopentecostais[12], que se diferenciam principalmente pelo desenvolvimento de uma série de "novas" práticas religiosas geralmente consideradas incomuns e mesmo estranhas ao cristianismo tradicional. Além das manifestações de "batismo no espírito santo", "falar em línguas", "profecias" e outras experiências místicas já comuns nos cultos e atividades dos pentecostais "clássicos", os neopentecostais incorporam elementos teológicos e rituais de movimentos originários dos Estados Unidos – e insipientes no meio evangélico brasileiro – como a "batalha espiritual", a "confissão positiva" e a "teologia da prosperidade", e desenvolvem versões próprias, rearticuladas e contextualizadas dessas práticas[13]. As características mais marcantes e distintivas do grupo passam a ser a ênfase na prosperidade econômica e no sucesso pessoal, como objetivos de vida e sinais da benção divina, e a prática ostensiva de ritos de possessão e exorcismo – sobretudo na Igreja Universal do Reino de Deus (IURD)[14] – como dramatização da batalha espiritual.

Embora os neopentecostais – impulsionados pelo crescimento numérico e pela visibilidade midiática – tenham conquistado claramente a hegemonia no campo evangélico, essa hegemonia não é pacífica e livre de contestações, os grupos pentecostais clássicos, evangelicais, tradicionais e ainda os minoritários ecumênicos e/ou "liberais" constantemente manifestam – em diferentes graus e sentidos – algum desconforto ou divergência em relação ao modelo neopentecostal. A influência das

[12] Um dos textos referenciais para a caracterização e interpretação dos neopentecostais é o trabalho de Mariano (1995).
[13] É interessante destacar, também, a aproximação com as cosmologias do catolicismo popular e das religiões afro-brasileiras, parcialmente absorvidas e ressignificadas na formação do antagonismo com essas tradições.
[14] Inúmeras pesquisas vêm sendo desenvolvidas nos últimos anos sobre a IURD, dois trabalhos que oferecem uma visão mais geral são Oro et al. (2003) e Campos (1997).

práticas pentecostais e neopentecostais, entretanto, também não se restringem às igrejas identificadas como típicas do grupo, e nem mesmo ao campo evangélico, muitas dessas práticas tem sido difundidas, na forma de contaminação indireta ou movimento explícito – como os movimentos de renovação e o movimento carismático – pelas diversas igrejas protestantes tradicionais e mesmo pela Igreja Católica. De fato, **as interações crescentes, as trocas simbólicas e as identificações cruzadas entre grupos católicos e protestantes** – especialmente, mas não só no que diz respeito às práticas (neo)pentecostais – **parecem indicar, cada vez mais, a formação de um campo hegemônico cristão, constituído pelas diversas identidades, de ambos os pólos, como espaço privilegiado de negociação de um novo imaginário religioso**.

Um dos aspectos mais complexos e controvertidos das novas práticas religiosas e cristãs está relacionado ao modo fluido e indiferenciado com o qual elas têm alçado transitar entre as esferas religiosa e "secular", privada e pública, e como articulam elementos provenientes – e/ou considerados próprios – dessas diversas esferas sem reverência ao interdito virtualmente estabelecido pelo ideal secularista moderno de sociedade e organização política. Além das promessas de prosperidade e sucesso, do uso ostensivo do dinheiro como elemento teológico e ritual[15], e dos modelos agressivos e frequentemente invasivos de pregação e proselitismo, as novas práticas têm implicado um investimento cada vez maior dos movimentos religiosos na mídia, no mercado e na política como espaços de projeção e vivência da fé. A disseminação e a intensidade cada vez maior das atividades religiosas que tem como elemento imprescindível, ou mesmo como seu elemento definidor, a ocupação de espaços públicos e/ou a presença na mídia – marchas, passeatas,

[15] Ver, sobre esse aspecto, Mattos (2007) e Campos (1997).

concentrações, programas televisivos etc. – sugerem que essa pode não ser uma articulação fortuita e meramente instrumental[16]. **A afirmação pública, visível e, por vezes, "espetacular" da identidade parece estar relacionada à própria lógica que subjaz a essas práticas religiosas**.

No caso das relações "da religião" com "a política", para além da aliança tradicional entre o catolicismo, as elites e o Estado brasileiro[17], a articulação entre setores das igrejas cristãs e movimentos sociais ou políticos de esquerda foram comuns e legitimadas – embora sempre controversas – a partir, principalmente, do movimento de resistência à ditadura e ao regime militar. Com a abertura democrática, vários desses grupos e militantes religiosos assumiram uma atuação civil mais secularizada – através da política partidária ou dos movimentos sociais laicos – e se afastaram do campo religioso[18]. **As novas práticas aproximam novamente os atores religiosos cristãos da sociedade civil e da política por outra via, a via da representação das identidades, dos ideais e das demandas religiosas particulares**, em detrimento do viés fortemente universalista característico dos militantes ecumênicos e da Teologia da Libertação. Os chamados "políticos evangélicos"[19] e, mais recentemente, os católicos conservadores e carismáticos[20], apresentam-se claramente como representantes e defensores das crenças e propósitos de seus grupos de origem e não como identificados com um projeto ou ideal ético já universalizado ou em supostas vias de universalização, como o humanismo, o liberalismo ou o marxismo.

---

[16] Uma análise nesse sentido já vem sendo proposta, entre outros, por Birman (2003). Em um trabalho anterior (OLIVEIRA, 2001) já havíamos destacado o fato de a presença evangélica na Internet, por exemplo, não se balizar por um propósito eminentemente proselitista.
[17] Ver, por exemplo, Mainwaring (2004).
[18] Para uma discussão mais cuidadosa sobre essa transição ver, por exemplo, Burity (2006).
[19] Diversos trabalhos vêm sendo desenvolvidos, desde os anos 1990, sobre as relações entre evangélicos e política no Brasil. Note-se, especialmente, Burity e Machado (2006), Miranda (1999) e Freston (1993).
[20] Ver Miranda (1999).

As incursões de grupos religiosos nos campos da mídia, da indústria cultural, das disputas eleitorais, das políticas de educação, cultura etc., assim como a incidência de argumentos explicitamente religiosos em debates sobre bioética, direitos civis, sexuais, reprodutivos e outros, têm sido considerados por muitos analistas e atores – em variados graus – como intromissões indevidas de demandas particularistas e irracionais no campo idealmente racionalizado e universalizado da esfera pública. Essas contestações, em alguns casos, têm suscitado o ressurgimento de defesas do modelo tradicional de acomodação entre religião e Estado – o "padrão sincrético" com hegemonia católica – assim como propostas de radicalização da secularização e de "esvaziamento" – ou pelo menos controle estrito – da presença religiosa no espaço público. Perspectiva que se contrapõe total ou parcialmente às propostas de reconhecimento e pluralismo cultural, e de extensão e intensificação da participação democrática. **A dinâmica de representação característica das novas práticas religiosas**, todavia, **também não parece ser fortuita, e também pode ser articulada a uma lógica religiosa própria das "novas" identidades**, a qual necessita ser mais bem analisada para possibilitar o aprofundamento consistente desse debate.

A emergência de um imaginário religioso pluralista

O processo de deslocamento, fragmentação e pluralização do campo religioso no Brasil criou um desafio para aqueles que procuram investigar os movimentos e práticas religiosas no contexto atual. Como interpretar esses fenômenos numa situação que parece afastar-se cada vez mais dos padrões do que foi classicamente considerado religioso? É possível, ainda, "encaixar" os

movimentos contemporâneos nas narrativas sociológicas estabelecidas da racionalização, desmitologização e secularização das sociedades modernas? A resposta mais comum a esse desafio tem sido adotar o modelo do "mercado religioso/simbólico" – a partir, principalmente, das teorias de Weber (1987), Berger (1997, 1985), e Bourdieu (1987) – como o paradigma, por excelência, para a interpretação do campo religioso contemporâneo[21]. **A pluralização, numa perspectiva weberiana clássica, seria o efeito da crescente diferenciação e circunscrição da esfera religiosa em relação à esfera pública e, consequentemente, da quebra do monopólio das religiões tradicionais, e da racionalização e individualização das escolhas religiosas dos sujeitos nas sociedades modernas**. Cada indivíduo seria livre para fazer suas próprias escolhas religiosas, de acordo com o critério que mais lhe conviesse. As igrejas, ou agências religiosas, teriam de se adaptar às "leis do mercado" para conquistarem fiéis/consumidores e sustentarem a viabilidade de seu produto simbólico.

Nesse cenário, várias pesquisas sobre o campo religioso brasileiro têm se concentrado em analisar o fluxo/refluxo de fiéis entre as várias denominações e/ou alternativas no espectro (não-)religioso disponível. Uma grande quantidade de trabalhos tem sido dedicada, igualmente, ao estudo das organizações e estratégias que vêm sendo mais bem sucedidas – sobretudo entre os neopentecostais e a IURD – na cooptação de fiéis e na promoção de seus bens simbólicos. Alguns estudos também têm enfocado o que se observa como uma mudança no perfil do "consumidor religioso", que antes se caracterizava pela adesão/filiação estável a uma denominação ou instituição religiosa, e que agora indica agir, cada vez mais, a

[21] Alguns autores, sobretudo norte-americanos, como Finke e Stark (2004); Iannaccone et al. (1997); Stark e Bainbridge (1985) vêm buscando desenvolver um modelo teórico geral das "economias religiosas", com base nas teorias econômicas do mercado, mas, ainda têm tido uma influência limitada entre os cientistas sociais latino-americanos e brasileiros (ver, por exemplo, MARIANO, 2008; FRIGERIO, 2008, 2000).

partir da busca da satisfação de necessidades específicas e imediatas, escolhendo a melhor alternativa disponível no mercado para cada demanda surgida.

Embora a metáfora do mercado forneça um modelo aparentemente coerente para a análise de uma situação religiosa plural, com várias agências concorrentes atuando em um mesmo espaço e disputando o mesmo público, ela apresenta também algumas deficiências e contradições que tornam necessário questionar a validade de sua utilização, ao menos enquanto modelo geral de interpretação do campo religioso. **Em primeiro lugar, a narrativa da diferenciação e circunscrição da religião na esfera privada torna-se claramente problemática em um contexto em que as religiões têm vivenciado um forte processo de "desprivatização"**[22] e em que a própria definição de "religião" e as fronteiras entre o público e o privado vêm sendo questionadas e deslocadas pelas transformações culturais e sociais. Essa desprivatização – senão "politização" – do sagrado, em diversos contextos, demanda, no mínimo, uma reavaliação da percepção de uma total ou tendencial individualização ou subjetivação das "escolhas" religiosas.

Em segundo lugar, o modelo do mercado tende a naturalizar as identidades de "fornecedores" e "consumidores" religiosos como essencialmente distintas, bem definidas e positivamente constituídas. É necessário discutir, nesse caso, até que ponto é possível traçar uma distinção realmente tão clara entre produtores/distribuidores e consumidores de "bens simbólicos" no campo religioso brasileiro, de modo geral, e até que ponto as identidades desses agentes

[22] Casanova (1994) propõe o conceito de "desprivatização" para descrever, em um primeiro momento, a manifestação e a crescente participação social e política dos movimentos religiosos na América Latina, a partir da década de 1980. Posteriormente, o conceito veio a ser também utilizado para referir-se a outros contextos e situações em que elementos da "esfera religiosa" passaram a assomar e interferir diretamente na "esfera pública".

são realmente definidas por características ou funções positivas, estáveis e coerentes.

Em terceiro lugar, o modelo do mercado pressupõe que as ações no campo religioso sejam motivadas e racionalmente dirigidas por interesses e necessidades inerentes às identidades atribuídas a esses sujeitos. Os consumidores, a princípio, buscariam bens simbólicos que lhes ofereçam vantagens como “paz existencial”, “bem-estar emocional”, “harmonia familiar”, “cura física” e “prosperidade material”. Os fornecedores, por sua vez, buscariam a conquista do maior número possível de consumidores fiéis, ampliando e consolidando sua parcela no mercado religioso, o que se traduziria, inclusive, em vantagens econômicas e políticas. O problema inicial com essa perspectiva é que ela reduz seriamente as possibilidades de interpretação das ações e práticas religiosas e não permite a percepção de outras “lógicas”, para além das lógicas do mercado, que possam estar em atuação nesses fenômenos. Outro nível do problema é que ela desconsidera a dinâmica simbólica inconsciente – não-cognitiva e racionalmente “truncada” – envolvida nos processos de identificação, diferenciação, efetivação de escolhas e tomadas de decisão também no contexto religioso.

Por fim, ao mesmo tempo em que o modelo do mercado acertadamente aprofunda o foco de uma visão idealizada “da religião” para a interação entre as diversas agências religiosas concretas, ele parte da concepção de que o “meio” no qual essas interações ocorrem é essencialmente transparente e homogêneo, mesmo que eventualmente turvado – ou “regulado” – por normas definidas externamente. Uma vez quebrado o monopólio religioso e estabelecido um contexto pluralizado, portanto, os agentes passariam a agir de forma livre e autônoma, de acordo com suas próprias identidades e

interesses. É seriamente questionável, entretanto, a noção de que o campo religioso plural é um espaço livre – ou regulado artificial e ocasionalmente – de interação entre fornecedores e consumidores simbólicos. As "normas" – explícitas ou não – que regulam um campo simbólico ou discursivo não só estabelecem os limites da ação dos sujeitos, mas, instituem e modelam as próprias identidades e as condições de possibilidade de suas ações. **A interação entre os diversos atores religiosos só pode ocorrer no contexto de um mesmo horizonte de linguagem – o que Laclau denomina "imaginário"[23] – que forneça, ainda que de forma instável e precária, os parâmetros comuns e a "gramática" necessária para essa interação.**

O horizonte ou imaginário discursivo não é um meio neutro e transparente através do qual os atores expressam suas identidades e demandas. É uma construção histórica, densa e dinâmica na qual se negocia, se estabelece e se contesta continuamente – hegemonicamente – o sentido da realidade possível. Mesmo um contexto de secularização ou de pluralismo religioso, assim, não será um espaço vazio para a ausência ou a livre concorrência de identidades e discursos religiosos, será sempre um espaço sustentado por um imaginário secularista ou pluralista historicamente contingente, com características, articulações e dinâmicas específicas que influenciam diretamente o jogo de ações no campo simbólico. Para desenvolver uma compreensão consistente e aprofundada sobre a pluralização do campo religioso brasileiro, desse modo, não é suficiente estudar os diferentes grupos, organizações e movimentos que têm atuado nesse campo, em si mesmos. Nem sequer avaliar suas interações e seu relativo sucesso ou fracasso na concorrência por fiéis. **É necessário analisar quais as condições que tornaram**

[23] A formulação do conceito de "imaginário" no contexto da teoria do discurso de Laclau e Mouffe (2001) será discutida em maiores detalhes adiante.

possível a constituição hegemônica de um imaginário religioso pluralista no Brasil, que **características e dinâmicas específicas** esse imaginário tem adquirido em nosso contexto, qual o **perfil do pluralismo** que ele passa a gerar e sustentar, e que **desdobramentos** essa formação hegemônica tem trazido e pode ainda trazer **para o campo social mais amplo**.

A partir da problematização inicial apresentada é possível traçar algumas questões centrais que orientam o desenvolvimento das discussões e a elaboração desta tese. No que se refere ao processo "ontopolítico" – e necessariamente contingente – de **constituição e questionamento das identidades e práticas religiosas** é necessário investigar: a) Como se deram e têm se dado os processos de constituição e contestação hegemônica das identidades católica(s) e protestante(s) a partir dos deslocamentos ocorridos no imaginário religioso brasileiro? b) As igrejas – ou todas as igrejas – ainda representam lugares ou pólos privilegiados de articulação das identidades e discursos religiosos, ou esse papel vem sendo gradativamente assumido pelas organizações/movimentos e pelas lideranças pessoais e/ou midiáticas? c) A constituição das identidades e articulações religiosas ainda obedece à demarcação clássica da fronteira entre católicos e protestantes, ou é possível vislumbrar um (re)alinhamento de identidades que cruzam essas fronteiras tradicionais? d) Até que ponto a articulação com discursos e/ou identidades externos ao campo tipicamente religioso têm desempenhado um papel importante na constituição/contestação dessas identidades?

No que diz respeito ao **caráter e dinâmica próprios das "novas" práticas e lógicas religiosas**: a) Quais são as principais práticas e lógicas que caracterizam as diversas identidades encontradas atualmente no catolicismo e no protestantismo? b) É possível delinear a emergência de um mesmo horizonte ou de

um regime de práticas e lógicas em comum que venham a "regular" o campo como um todo? c) De que forma as novas práticas e lógicas religiosas vêm mediando sua articulação com o espaço público e quais as atuais e possíveis implicações dessas transformações para o âmbito cultural, social e político mais amplo? d) Até que ponto a "lógica do mercado", cada vez mais utilizada por analistas e atores para caracterizar o campo religioso, tem se constituído como a lógica dominante ou mesmo exclusiva nesse contexto?

Por fim, no que tange aos **processos de constituição subjetiva**, de "**fisgada" ideológica**[24] dos sujeitos, e ao **horizonte ético dos discursos e identidades** cabe perguntar: a) Quais as principais narrativas e "fantasias sociais"[25] que têm fornecido os elementos de identificação e possibilitado a constituição e sustentação das diversas identidades e práticas no cristianismo brasileiro? b) Como essas fantasias religiosas têm logrado (i)mobilizar os atores em relação ao campo hegemônico de práticas e lógicas religiosas? c) Até que ponto e de que forma essas diferentes narrativas fantasmáticas estruturam-se simbolicamente em resposta aos grandes "traumas" e deslocamentos discursivos que atravessam a realidade contemporânea? d) Até que ponto e como seria possível vislumbrar a emergência de "contra-lógicas" e de discursos ético-religiosos capazes de contestar a estabilização ideológica das formações discursivas que hegemonizam o campo religioso e sócio-político brasileiro na atualidade?

[24] A expressão "fisgada ideológica" é usada aqui como transposição do conceito de *"ideological griping"* utilizado por Glynos (2001).

[25] É importante ressaltar que a noção de "fantasia social" aplicada nesse contexto não implica, inicialmente, em qualquer julgamento de valor ou de verdade dos discursos religiosos. O conceito, oriundo da psicanálise lacaniana e apropriado através da teoria do discurso, permite analisar os processos de constituição e (des)estabilização subjetiva das identidades coletivas, e é discutido de forma mais detalhada no capítulo seguinte.

Organização e estrutura da tese

A tese apresentada, **“Pluralismo e novas identidades no cristianismo brasileiro”**, desenvolve uma análise do campo religioso cristão no Brasil, especialmente de sua reconfiguração a partir dos anos 1980, e busca discutir como foram e são constituídos e contestados os diversos discursos e identidades que compõem esse campo na atualidade. Questiona quais as condições que vêm favorecendo a formação do que se poderia chamar de um “pluralismo religioso de mercado” como imaginário hegemônico, nesse contexto, e como essa disputa se relaciona com outras dinâmicas nas esferas cultural, política e social. No esteio desses questionamentos, debate quais as possibilidades encerradas – no seu duplo sentido – por essa configuração hegemônica, e quais as alternativas que se abrem diante da eminência de sua crítica ou deslocamento.

O **Capítulo 1, “Pós-secularismo, hegemonia e pluralismo religioso”**, propõe uma revisão dos debates sobre as teorias da secularização e/ou dessecularização, na Sociologia da Religião, e defende a adoção de uma concepção pós-secularista – a partir de uma crítica desconstrutiva da polarização binária entre religião e modernidade – como a perspectiva mais coerente e produtiva para a abordagem e interpretação dos fenômenos religiosos contemporâneos. No mesmo sentido, propõe a articulação dos conceitos de “heterogeneidade” e “hegemonia”, conforme desenvolvidos pela teoria do discurso da Escola de Essex, assim como dos conceitos de lógicas políticas, sociais e fantasmáticas, como ferramentas indispensáveis para elucidar e enunciar os processos que se desenvolvem atualmente no campo religioso pluralizado e, especialmente, no cristianismo brasileiro.

O **Capítulo 2, “Investigação e análise dos discursos cristãos”,** apresenta os aspectos metodológicos e epistemológicos do trabalho. Introduz o delineamento geral da pesquisa desenvolvida, especialmente os critérios de definição e construção dos corpora. Explicita a perspectiva e as estratégias observadas durante o processo de analise dos mesmos. Discute as principais questões epistemológicas que atravessaram a definição e a realização da pesquisa e busca demonstrar como essas questões estiveram presentes na operacionalização do trabalho.

O **Capítulo 3, “A constituição hegemônica do campo religioso cristão: ecumenismo, libertação e evangelicalismo”**, discute como o processo de modernização do país promoveu o deslocamento da “identidade católica nacional” e a desconstrução da relação de polarização entre catolicismo e protestantismo. Analisa, a partir desse contexto, como se deu o processo de constituição ontopolítica das identidades e discursos do movimento ecumênico, do cristianismo da libertação e do evangelicalismo. Discute como esses movimentos se desenvolvem e se articulam entre si e com outros atores nos campos religioso e social.

Observa, assim, como o movimento ecumênico desenvolve seu discurso a partir de uma articulação inovadora com o humanismo, como os atores ecumênicos no Brasil tornam-se distanciados das bases religiosas do protestantismo e como o movimento começa a entrar em crise a partir da crise do próprio humanismo, no final dos anos 1980. Discute como a teologia e o cristianismo da libertação é formado no Brasil, sobretudo, a partir do trauma produzido pelo golpe militar e pela ditadura nos anos 1960, e como passa a ser desafiado pela redemocratização e pela crise das esquerdas entre os anos 1980-90. Analisa também como o movimento evangelical é formado a partir do protestantismo

conservador moderado, nos Estados Unidos e na Inglaterra, e como surge o espaço para a emergência de um movimento evangelical de esquerda na América Latina e no Brasil. Como esse movimento participa de uma articulação que busca construir uma “identidade evangélica” no país, e como essa articulação é frustrada, entre outros fatores, pela emergência surpreendente do neopentecostalismo nos anos 1990.

O **Capítulo 4, “As identidades cristãs nas margens da modernidade: pentecostais e conservadores”**, busca observar como o movimento pentecostal é constituído como um elemento marginal no processo de modernização, como é atravessado por deslocamentos que o inserem no contexto social moderno e que alteram sua própria configuração, e como esses deslocamentos fornecem as condições para a emergência do movimento carismático católico, nos final dos anos 1960, e do neopentecostalismo, no final dos anos 1970.

Analisa, do mesmo modo, como se dá o processo de constituição ontopolítica dos movimentos carismático e neopentecostal, como esses movimentos, por sua vez, passam a articular fortemente as práticas e lógicas originadas pelo pentecostalismo no universo modernizado e midiatizado, e como chegam a conquistar a hegemonia no campo religioso brasileiro. Discute, por fim, como os movimentos conservadores católicos e protestantes passam por um período de declínio e marginalização, após a década de 1960, e de que forma, a partir de meados dos anos 1990, começa a ser constituída uma nova geração de identidade e movimentos declaradamente conservadores no cristianismo brasileiro.

O **Capítulo 5: “As novas lógicas cristãs e a configuração de um pluralismo religioso de mercado”**, desenvolve uma análise mais acurada de algumas das principais práticas religiosas formuladas e/ou enfatizadas pelos

movimentos e identidades cristãs, nos últimos anos, e busca enunciar as lógicas religiosas que comportam e condicionam essas práticas. É observado como os movimentos ecumênicos, evangelicais e da libertação, que partem de concepções missionárias intensas, aproximadas – de diferentes formas – do humanismo e até mesmo do marxismo, são deslocados pela crise das utopias modernas e encaminham-se, ao menos em parte, para uma tendência de dissociação entre os espaços da religião e da política, e para uma acomodação com a perspectiva de um multiculturalismo ou pluralismo de viés diferencialista e liberal.

Discute-se, em seguida, como as práticas místicas do pentecostalismo clássico – "línguas estranhas", "cura divina", "expulsão de demônios" etc. – que surgem como elementos exóticos e marginais, aversos e aversivos ao ideal de modernidade até então dominante, são deslocadas pela emergência da "teologia da prosperidade", da "batalha espiritual" e de outras lógicas religiosas associadas ao neopentecostalismo, e como essas novas lógicas possibilitam a articulação entre essas – e outras – práticas místicas e as lógicas sociais do mercado midiático e da indústria do espetáculo, constituindo a hegemonia de um novo imaginário cristão que poderia ser definido como um "pluralismo religioso de mercado".

Observa-se, então, como alguns dos novos – ou renovados – movimentos conservadores ou tradicionalistas, tanto católicos quanto protestantes, recuperam a ênfase na autoridade da tradição, da lei divina e nas práticas ascéticas, comunitárias e pessoais, sob a égide da restauração ou reconstrução de uma ordem perdida e/ou esquecida nos (des)caminhos da (pós-)modernidade. A atualização e validação dessas práticas e dessa ordem, entretanto, passam também por sua apropriação de/por diversos elementos da modernidade, notadamente as novas tecnologias de informação e comunicação.

O capítulo de **Considerações finais (ou: Por um pluralismo agonístico no campo religioso)**, busca articular de forma sintética a análise desenvolvida nos capítulos anteriores. A idéia de um “pluralismo religioso agonístico” é apresentada como uma alternativa possível ao modelo do “pluralismo de mercado” crescentemente dominante no campo religioso brasileiro.

Capítulo 1

Pós-secularismo, hegemonia e pluralismo religioso

> Se quisermos intervir na história de nosso tempo e não fazê-lo cegamente, devemos esclarecer, na medida do possível, o sentido das lutas nas quais participamos e das mudanças que estão acontecendo ante nossos olhos. É necessário, por conseguinte, afiar novamente as "armas da crítica".
>
> **Ernesto Laclau e Chantal Mouffe[26]**

As discussões sobre as relações entre religião, modernidade e crise da modernidade tornaram-se recorrentes nos debates atuais na teoria social e política[27]. As razões para esse interesse crescente dizem respeito tanto às transformações e aos movimentos no próprio tecido social e no campo religioso quanto – em relação visceral e complexa – a uma mudança na percepção do religioso pelos atores e analistas sociais contemporâneos. No campo dos movimentos e práticas sociais, o crescimento impressionante dos evangélicos e (neo)pentecostais na América Latina, Ásia e África, com a conseqüente reversão do movimento missionário em direção à Europa, o surgimento da espiritualidade da "nova era" e das chamadas "seitas" ou "novos movimentos religiosos", a persistência milenar e as iniciativas de renovação/restauração no interior do catolicismo e das igrejas ortodoxas do oriente, a força política dos evangélicos conservadores nos Estados Unidos e, mais ainda, o crescimento do Islamismo e a atuação de grupos religiosos extremistas, a partir não somente do oriente médio, despertam a atenção do ocidente para o fato de que, longe de ser um tema superado e/ou irrelevante para o mundo moderno, o fator

[26] Laclau e Mouffe (2000, p. 111).

[27] Dentre os diversos trabalhos que têm enfocado essa discussão nos últimos anos podem ser destacados Burity (2007b); De Vries e Sullivan (2006); Davis, Milbank e Zizek (2005); Habermas et al. (2005); Hervieu-Léger (2005); Norris e Inglehart (2004); Beckford (2003); Birman (2003b); Giumbelli (2002); Derrida e Vattimo (2000) e Heelas e Woodward (2000).

religioso volta a exercer – senão simplesmente sustenta – um papel decisivo na maioria dos grandes processos sociais da atualidade. No campo da cultura e da teoria política e social, por sua vez, a crise das grandes utopias seculares do socialismo real, do humanismo liberal, da ideologia cientificista, as novas tecnologias da informação e o processo de globalização – com a intensificação do fluxo de informações, viajantes e imigrações ao redor do mundo – e a emergência de novas demandas e movimentos sociais, articulados a partir de uma busca por reconhecimento e identidade, são fatores que contribuem para uma reavaliação do lugar atribuído a questões “culturais” e “particulares” – como a religião – na concepção moderna de uma sociedade racionalizada e secularizada.

1.1 Modernidade e (des)secularização nos debates da Sociologia da Religião

As reações a esse amplo deslocamento que está em curso na concepção moderna de religião, entretanto, não têm sido consensuais e homogêneas. Pelo menos cinco grandes tendências – com várias subcorrentes, combinações e posições intermediárias – podem ser identificadas dentre as diversas interpretações e prognósticos traçados. Em cada uma das vertentes e subcorrentes mesclam-se posições sustentadas por concepções marxistas, funcionalistas e weberianas. A tradição weberiana, todavia, oferece o esquema geral de interpretação dominante o qual, na maioria das vezes, é complementado por conceitos e chaves analíticas de outras escolas.

Uma primeira vertente de interpretação observada caracteriza-se por assumir diretamente o discurso de que a secularização estaria esgotada enquanto

teoria e/ou enquanto processo histórico[28]. Os fenômenos religiosos contemporâneos forneceriam um indício empírico incontestável de que o impulso de secularização estaria se esvaindo e de que seus efeitos mais intensos teriam se concentrado – por razões históricas e sociais específicas – na Europa e em certas regiões da América do Norte. Uma das variantes dessa perspectiva – de viés fortemente pragmático – indica que a teoria da secularização teria fracassado por abraçar uma visão excessivamente determinista da sociedade e da história, defende uma abordagem mais atenta à liberdade de ação dos indivíduos e instituições religiosas e ao potencial de inovação e renovação dos mercados religiosos[29]. Outra variante dessa perspectiva – de base mais historicista – manifesta uma postura visivelmente simpática e quase celebrativa em relação ao chamado "retorno do sagrado" ou à "revanche de Deus[30]". Para essa perspectiva – que adota um acento ao menos parcialmente pós-modernista – a modernidade materialista teria se esgotado e a "pós-modernidade" inaugura um novo sistema social no qual a religião e a espiritualidade voltariam a desempenhar um papel significativo, inclusive, na limitação da arrogância racionalista da sociedade moderna e na reconstrução de valores naturais, humanos e/ou morais esquecidos[31]. A análise social teria o desafio de compreender esse novo sistema sem os preconceitos e restrições da modernidade, buscando identificar as novas funções que a religião estaria

[28] Inúmeros trabalhos entre as décadas de 1980 e 90 destacaram o que aparecia como um surpreendente processo de "dessecularização" ou "ressacralização" da realidade. Alguns desses trabalhos enfatizavam a revitalização do cristianismo e de religiões tradicionais, sobretudo na América Latina (por exemplo, Martin, 1993; Stoll, 1990), enquanto outros chamavam a atenção para o surgimento de uma nova forma de religiosidade difusa, principalmente ligada à espiritualidade oriental (por exemplo, Campbell, 1997; Heelas, 1996a).

[29] Para autores como Finke e Stark (2004); Stark (1999); Stark e Bainbridge (1985) e Iannaccone et al. (1997), por exemplo, a teoria da secularização teria cometido um erro de cálculo ao associar a pluralização ao declínio da religião. O aumento da "oferta religiosa", ao contrário, tenderia a gerar uma diversificação das opções e a produzir um incremento no interesse e no comprometimento dos consumidores, gerando o fortalecimento e não o enfraquecimento das religiões.

[30] Expressão consagrada através do título do livro de Giles Kepel (1991).

[31] Ver, por exemplo, Martelli, 1995.

desempenhando ou poderia desempenhar a partir de então. É interessante perceber, nesse último caso, como alguns discursos pós-modernistas lançam mão de uma “metanarrativa” sobre a sucessão entre a modernidade e a pós-modernidade – e mesmo de um modelo funcionalista de sociedade – para descrever o que seria o surgimento de uma nova forma de organização social. A análise pós-estruturalista enunciada por Laclau, como será visto mais adiante, assume uma perspectiva fortemente crítica em relação a esse modelo historicista “ingênuo”.

> Contra esses movimentos de pensamento que permanecem no terreno da modernidade pela simples inversão de seus postulados fundamentais, nós gostaríamos de sugerir uma estratégia alternativa: ao invés de inverter os conteúdos da modernidade, desconstruir o terreno que possibilita a alternativa modernidade/pós-modernidade. Isto é, ao invés de permanecer no interior de uma polarização cujas opções são inteiramente governadas pelas categorias da modernidade, mostrar que essa última não constitui um bloco essencialmente unificado, mas é o resultado sedimentado de uma série de articulações contingentes (LACLAU, 1997, p. 11).

Uma segunda vertente de interpretação das transformações no campo religioso oferece uma perspectiva diametralmente oposta à discutida anteriormente. O projeto moderno de uma sociedade autônoma, racionalizada e secularista representaria o fruto de um avanço importante da civilização ocidental e estaria sendo ameaçado pela desprivatização das religiões e, principalmente, pelo recrudescimento dos chamados “fundamentalismos”. A crise da modernidade teria sido desencadeada pela ampliação do raio e profundidade de alcance da cultura e da economia capitalistas, através da globalização, e pela velocidade acelerada de disseminação das novas tecnologias, especialmente das tecnologias de informação e comunicação. A nova onda de misticismo, o retorno do sagrado ao espaço público e a aparição de dezenas de grupos fundamentalistas étnicos e religiosos são vistos, nesse caso, como uma reação de indivíduos e grupos tradicionalistas diante do que

eles perceberiam como uma ameaça do mundo moderno à integridade de suas identidades[32].

Esses mesmos argumentos centrais são utilizados para sustentar duas posições inversas no debate ideológico-político contemporâneo. Uma variante liberal-conservadora é elaborada e defendida por Samuel Huntington[33] – a chamada "teoria do choque de civilizações" – e tornou-se muito influente no pensamento da direita norte-americana. Para Huntington o retorno à cena pública dos temas religiosos e culturais seria devido ao fim da Guerra Fria e a uma conseqüente nova polarização do contexto internacional entre a chamada "civilização cristã ocidental" e as civilizações orientais não-cristãs, especialmente muçulmanas. A sobrevivência do ocidente dependeria de sua capacidade de preservar sua base cultural contra a ameaça de outras culturas já alojadas, inclusive, no interior dos próprios países ocidentais. Por outro lado, para alguns analistas culturais de tradição marxista[34], a grande ameaça à democracia e às conquistas da modernidade apresenta-se, exatamente, no ressurgimento e na reação cultural do chamado "fundamentalismo cristão" norte-americano. A emergência e a (re)articulação de grupos conservadores evangélicos e católicos – sobretudo nos Estados Unidos – é observada como uma reação perigosa dos grupos culturalmente dominantes diante do crescimento do pluralismo e do contato – quer através da mídia ou das imigrações, trocas e transformações sociais – com a diferença cultural.

---

[32] Ver, por exemplo, as análises de Castells (1999) e Beckford (1989). O trabalho de Vasquez (1998) aplica essa leitura à América Latina, tentando demonstrar como a igreja popular e o cristianismo da libertação teriam sido desarticulados pela multiplicação dos grupos evangélicos e pentecostais conservadores, impulsionados pela crise da modernidade. Outros trabalhos, como Chesnut (1997), argumentam que o sucesso desses grupos estaria fortemente relacionado à sua capacidade de gerar mecanismos micro-sociais e comunitários de enfrentamento do desamparo econômico e social provocado pelo avanço desequilibrado da globalização.

[33] O livro "O choque de civilizações" (HUNTINGTON, 1997) tornou-se referencial para as políticas norte-americanas durante o governo Bush e influenciou diretamente as decisões em relação às medidas antiterrorismo e às guerras no Kuwait, Afeganistão e Iraque.

[34] Por exemplo, Giroux (2005; 2004).

> Por trás da retórica do compromisso religioso está a realidade da guerra permanente, da miserabilização do pobre e dos ataques contínuos à noção de Estado secular. Há também a força da intolerância e do racismo, a recusa de reconhecer a multiplicidade das diferenças religiosas, políticas, lingüísticas e culturais; aqueles vastos e diversos elementos que constituem a esfera global democrática em seu melhor (GIROUX, 2004, p. 420).

Outro fator que impulsionaria o retorno da religião à cena pública para algumas analistas – especialmente de inspiração durkheimiana – seria a "crise de legitimidade" das instituições sociais e políticas contemporâneas, gerada – além dos fatores culturais e econômicos já citados – pela sua excessiva burocratização, elitização e isolamento em relação ao corpo social. A fragilidade da ordem civil e a carência de significância e organicidade fariam com que alguns grupos, instituições e líderes – em diversos contextos nacionais – buscassem afirmar sua legitimidade através do recurso às reservas simbólicas e afetivas das religiões. Essa publicização das crenças e tradições religiosas é percebida, por muitos, como um risco para a laicidade moderna e para as liberdades civis conquistadas pela cidadania republicana[35]. Caberia aos estudiosos da religião, por um lado, estar atentos aos efeitos da globalização e da modernização acelerada em contextos que não desenvolveram mecanismos culturais para lidar com esses processos, assim como facilitar a construção de estratégias e dispositivos socioculturais que possam prevenir ou minimizar os efeitos traumáticos da modernização para esses grupos. Por outro lado, seria necessário restringir a presença de atores e valores religiosos na esfera pública garantindo, todavia, o pluralismo e a liberdade de crenças na esfera privada. A secularização deve ser compreendida, assim, como uma conquista

[35] Alguns autores como Blancarte (2008), Milot (2008) e Baubérot (1999) têm defendido a necessidade do que denominam um "novo pacto de laicidade" para os Estados Republicanos atuais. Exemplos marcantes e controversos da complexidade dessa discussão podem ser observados nos debates recentes sobre as "seitas" e sobre o uso do véu islâmico nas escolas públicas na França (ver, por exemplo, BIRMAN, 2005; GIUMBELLI, 2002).

do desenvolvimento da civilização ocidental, mas, não como uma garantia irrevogável da história. Os próprios instrumentos desenvolvidos pela modernidade – sobretudo a ciência, a técnica e a racionalidade política – devem ser empregados e tornar-se capazes, nesse caso, de corrigir os rumos da civilização e superar os obstáculos ao seu desenvolvimento[36].

Há uma terceira corrente de analistas que se alinha com a perspectiva anterior ao afirmar o caráter positivo da racionalização e da modernização ocidental, mas, que se diferencia por não reconhecer qualquer indício de interrupção ou de ameaça ao processo de secularização. Para esses autores, o aparente crescimento numérico e de importância da religião na atualidade seriam o resultado do ingresso de grupos sociais e regiões com características pré-modernas nos sistemas sociais modernos e, portanto, um efeito da ampliação do processo de secularização e não de seu enfraquecimento. No âmbito internacional, a inserção de países e regiões culturalmente pré-modernos no sistema globalizado criaria um efeito aparente e superficial de amplificação da presença religiosa mas, em última instância, tenderia a promover e acelerar o processo de diferenciação e racionalização no interior dessas próprias sociedades, o que traria como resultado final uma maior secularização[37]. Nos contextos nacionais, ao mesmo tempo, a pluralização cultural e religiosa – e mesmo o crescimento de novas igrejas e movimentos – devem ser interpretados como indícios do processo de "destradicionalização" do campo religioso e, consequentemente, como mais um passo no caminho da

[36] A versão mais radicalizada e explicitamente anti-religiosa do secularismo – a qual defende o combate à religião mesmo na esfera privada – pode ser observada no novo movimento ateísta militante mobilizado por escritores de tendência cientificista como Richard Dawkins (2007), Christopher Hitchens (2007) e Daniel Dennett (2007).

[37] Pippa Norris e Ronald Inglehart (2004), por exemplo, apresentam uma ampla análise comparativa das estatísticas sobre adesão e crenças religiosas em várias partes do mundo para demonstrar que continua a existir uma correlação sólida e universal entre desenvolvimento econômico, conforto, segurança e declínio do sentimento religioso. No mesmo sentido, ver também Bruce (2002). Para uma análise crítica desse argumento ver Habermas (2005).

secularização[38]. No caso da América Latina e do Brasil, por exemplo, o crescimento dos evangélicos e de novos movimentos religiosos representaria um fator de quebra da fidelidade religiosa tradicional das populações ao catolicismo. O que forçaria uma maior separação entre religião e Estado, e abriria espaço para uma diluição e posterior abandono dos vínculos religiosos[39]. Esse fenômeno, para alguns, já seria visível no crescimento estatístico do número das pessoas que se declaram "sem religião". A organização social moderna e o espaço público racionalizados continuam a ser vistos, nessa perspectiva, como forças virtualmente irresistíveis de secularização.

Uma quarta perspectiva que tem ganhado força nos últimos anos vem buscando (re)conciliar elementos das teorias da "secularização" e da "dessecularização" para gerar uma visão mais ampla e complexa da realidade religiosa. Analistas destacados como Peter Berger (1999) e Danièle Hervieu-Léger (2005, 2000), a partir de trajetórias teóricas bastante distintas, têm trabalhado com a concepção de que a modernidade, em geral, produziria e estaria atravessada, ao mesmo tempo, tanto por forças que viriam a desafiar e diluir o sentido das crenças e tradições religiosas, quanto por forças que tenderiam a lhes fortalecer e mesmo a instigar a demanda por novos movimentos religiosos. Para Hervieu-Léger, por exemplo, a visão "clássica" da secularização como "declínio da religião" deveria ser substituída por uma compreensão da mesma como uma mudança radical, produzida pela/na modernidade, na própria forma de organização e estruturação das religiões

[38] Peter Berger (1997, 1985) foi um dos analistas mais vigorosos a indicar a vinculação entre pluralização religiosa e secularização mas, recentemente, propôs uma revisão de sua própria teoria, reconhecendo que haveriam forças de "contra-secularização" atuando em paralelo aos impulsos de secularização (BERGER, 1999).

[39] Um dos principais defensores dessa tese no Brasil tem sido Pierucci (1998, 1997a, 1997b) embora, em trabalhos mais recentes (PIERUCCI, 2006 e 2004), ele venha enfatizando mais a mudança no "tipo" de religiosidade predominante na sociedade contemporânea do que o declínio absoluto de sua incidência ou influência.

e do campo religioso[40]. A secularização também não deveria ser vista como um processo universal e homogêneo. O avanço da modernidade ocidental teria se dado de forma diversa – e desigual – constituindo diferentes modelos de secularização, ou de reordenamento das tradições, crenças e instituições religiosas, em cada região ou país específico, como na França, Inglaterra, Estados Unidos e, posteriormente, na América Latina[41].

> Por um lado, as grandes explicações religiosas do mundo, nas quais os homens do passado encontravam um sentido global, são desqualificadas. (...) Por outro lado, esta mesma modernidade secularizada oferece, por que é geradora simultaneamente de utopia e de opacidade, as condições mais favoráveis à expansão da crença. Quanto maior é a incerteza quanto ao futuro, quanto mais intensa é a pressão da mudança, mais as crenças proliferam, diversificando-se e disseminando-se até ao infinito. O principal problema, para uma sociologia da modernidade religiosa, é por isso tentar compreender no seu conjunto o movimento pelo qual a modernidade continua a minar a credibilidade de todos os sistemas religiosos e aquele pelo qual ela faz ao mesmo tempo surgir novas formas de crença (HERVIEU-LÉGER, 2005, p. 46).

Um elemento comum às três primeiras perspectivas observadas é que elas permanecem dentro dos parâmetros conceituais clássicos da teoria da secularização – centrados na oposição orgânica entre "religião" e "modernidade" – quer para afirmar seu esgotamento histórico, para denunciar sua condição ameaçada ou para garantir sua firmeza e vitalidade. O avanço da modernização ocidental no mundo globalizado provocaria, necessariamente, a diferenciação, privatização e gradual diluição e esvaziamento do campo religioso. A falha nesse mecanismo – quer seja provável ou não, desejável ou não – implicaria numa vitória

[40] Embora analistas como Stark (1999) e Iannaccone et al. (1997) preconizem a "morte" da teoria da secularização, suas análises também se aproximam dessa perspectiva, ao menos, ao ressaltar que alguns "tipos" de instituições ou estratégias religiosas são bem sucedidas enquanto outras fracassam no "mercado religioso aberto" definido pela modernidade. Posturas críticas à teoria da secularização, mas, sensivelmente mais equilibradas, podem ser observadas em Beckford (2003) e Heelas e Woodhead (2000).

[41] Para uma análise comparativa das características próprias dos modelos de "secularização" desenvolvidos nesses países, com uma ênfase direta na comparação entre França e Brasil ver, por exemplo, Giumbelli (2002).

surpreendente e implacável da religião – definida como naturalmente tradicionalista e emocional – sobre toda a estrutura racionalizada e presumivelmente racionalizante da modernidade.

A quarta abordagem discutida diferencia-se das anteriores ao questionar o modelo de uma relação causal, simples e unilinear entre modernidade e religião. A modernidade tem várias faces e comporta um conjunto de mecanismos, forças ou processos conflitantes, cuja resultante não está visivelmente determinada desde o início. Contudo, mesmo essa abordagem permanece trabalhando com uma concepção de modernidade enquanto uma estrutura solidamente estabelecida e centrada em torno de um núcleo comum e estável de postulados ou mecanismos fundamentais, com nuanças específicas em cada uma de suas manifestações locais. As forças de secularização e dessecularização, ainda que contraditórias, seriam instituídas por processos internos à própria modernidade, e devem ser interpretadas a partir de sua relação com o princípio gerador dessa contradição. As quatro interpretações propostas, nesse contexto, utilizam e são dependentes das mesmas categorias, articulações e lógicas sociais constituídas pelo modelo da secularização, mesmo ao proclamar sua eminente reversão, ao reconhecer sua ambigüidade ou ao constatar a falha decisiva em uma de suas propostas fundamentais.

1.2 A crítica pós-secularista às teorias da (des)secularização

A quinta e última vertente de interpretação apresentada – a qual é defendida nesta tese – aproxima-se daquilo que vem sendo denominado por alguns autores de “pós-secularismo” e preconiza a necessidade de um questionamento radical dos próprios postulados epistemológicos e ontológicos das teorias da

(des)secularização. O termo "sociedade pós-secular" é definido inicialmente por Habermas (2006, 2005) e por Joas (2008) como descrevendo uma mudança significativa – e democraticamente positiva – na "autocompreensão" do Estado secular e da sociedade atual – sobretudo européia – no que diz respeito à legitimidade da incidência de forças emanadas da religião no espaço público. A expressão "pós-secularismo" é utilizada, aqui, em um sentido mais abrangente – mais próximo da perspectiva assinalada por De Vries (2006) – como uma estratégia de problematização da percepção da persistência atual das religiões através de um questionamento ou "desconstrução" da oposição binária entre religião e modernidade[42].

> "Religião", nas suas determinações mais concretas e abstratas, locais e globais, é percebida como um "problema" para o qual os formadores de opinião e de políticas, os cientistas sociais e políticos, críticos culturais e filósofos, teóricos da mídia e economistas, tendem a dirigir sua atenção quer com crescente fascinação ou com irritação mal disfarçada. Todavia, o fenômeno se manifesta de formas cada vez mais etéreas – elusivo e absoluto mas, também, fortemente visceral. É sob esse paradoxo, se não aporia, que a presença contemporânea e muitas vezes a virulência da "religião" (de suas palavras, coisas, gestos e poderes) é sentida. (...) A condição pós-secular e sua postura intelectual correspondente consistem precisamente no reconhecimento dessa "sobre-vivência" [*living-on*] da religião para além de sua morte prematuramente anunciada e celebrada (DE VRIES, 2001, p. 7).

Em primeiro lugar, a percepção de "modernidade" e "religião" como realidades independentes, passíveis de serem definidas positivamente a partir de conteúdos, características ou princípios funcionais que lhes seriam intrínsecos, é fortemente contestada pelas críticas pós-metafísicas e/ou pós-estruturalistas aos modelos "essencialistas" de conhecimento e objetividade, que pressupõem uma exterioridade dicotômica entre a linguagem e o ser. Na tradição essencialista o

[42] Essa vertente de problematização vem sendo desenvolvida também – a partir de pontos de vista distintos e freqüentemente conflitivos – por autores como Burity (2007a, 2001b); Laclau (2007, 2006); Mouffe (2006); Lefort (2006); Asad (2006); Connolly (2006, 1999); Nancy (2006, 2005); Zizek (2005, 2000); Vattimo (2004, 2000); Santos (2003, 1997); Badiou (2003) e Derrida (2000, 1995) entre outros.

discurso científico é concebido como “representação” – a mais verdadeira possível – dos objetos reais, tal como o são na realidade, ou pelo menos das características centrais ou da “essência” desses objetos. Para a análise pós-estruturalista, especialmente, a condição de realidade daquilo que se apresenta como fenômeno ao ser humano é sua simbolização e, desse modo, não há realidade alheia à sua presença na linguagem. Essa perspectiva não implica corroborar o equívoco comum de que os objetos não tenham existência fora da consciência ou da subjetividade, implica reconhecer que todo o objeto que se apresenta – ou seja, é tornado presente – à realidade humana é sempre já articulado em uma estrutura simbólica e lingüística, que opera segundo um conjunto de lógicas próprias e não-transparentes de constituição desse objeto[43]. A realidade possível – e os objetos dessa realidade – são sempre já constituídos simbólica e discursivamente e, portanto, os conceitos não correspondem a uma realidade ou essência dada, eles são construídos de forma relacional, através do estabelecimento de articulações de identidade e diferença com outros conjuntos de significantes em uma mesma estrutura de linguagem[44]. A definição de qual seja o sentido de um elemento – identidade, objeto, evento etc. – ou do que/quem deva ser classificado como moderno ou religioso, por exemplo, será sempre contingente, instável e negociada de acordo com os discursos que se apresentam como horizontes plausíveis da realidade social.

> Não há significado que escape, mais cedo ou mais tarde, ao jogo das remessas significantes, que constitui a linguagem. O advento da escritura é

[43] Como afirmam Laclau e Mouffe (2001, p. 108): *“Um terremoto ou a queda de um tijolo é um evento que certamente existe, no sentido de que ele ocorre aqui e agora, independentemente de minha vontade. Mas até que ponto sua especificidade como objeto é construída em termos de um ‘fenômeno natural’ ou ‘expressão da ira de Deus’, depende da estruturação de um campo discursivo. O que é negado não é que tais objetos existam externamente ao pensamento, mas, a afirmação bem diferente de que eles possam constituir a si mesmos como objetos fora de quaisquer condições discursivas de emergência”.*

[44] Para uma elaboração mais detalhada sobre os conceitos de “estrutura” e “signo” no estruturalismo e no pós-estruturalismo ver Saussure (1997) e Derrida (2005).

> o advento do jogo; o jogo entrega-se hoje a si mesmo, apagando o limite a partir do qual se acreditou poder regular a circulação dos signos, arrastando consigo todos os significados tranqüilizantes, reduzindo todas as praças-fortes, todos os abrigos do fora-de-jogo que vigiavam o campo da linguagem (DERRIDA, 1999, p. 8).

Embora a modernidade tenha sido delineada, em última instância, em oposição a um modelo de sociedade ordenado a partir da religião – a qual foi fortemente associada ao tradicionalismo, obscurantismo e autoritarismo – esse lugar simbólico é instável e contingente, e as relações entre modernidade e religião podem assumir configurações bastante diversas de acordo com os desdobramentos que ocorrem no contexto social e simbólico. Uma vez que as definições clássicas da modernidade e da religião vêm tendo o seu sentido fortemente desestabilizado pelos deslocamentos que se apresentam no contexto contemporâneo, a noção de secularização – e concomitantemente a de dessecularização – é inevitavelmente contestada em sua coerência e relevância. Não é o caso que o "processo histórico" de secularização tenha sido interrompido, revertido ou compensado por forças adversas, é que a "noção" de (des)secularização torna-se descoberta de sentido na medida em que a modernidade não pode mais ser vista como o tempo de uma sociedade autônoma e puramente racionalizada, e em que a religião não pode mais ser organicamente definida como partilha de uma ética ou de uma cosmovisão especial. É preciso destacar novamente que os processos de diferenciação e racionalização da esfera pública e de privatização da religião, os quais caracterizaram a emergência da modernidade ocidental, nunca ocorreram de modo uniforme e homogêneo. As demarcações sobre o que deve ser considerado "religioso" – ou patológico, criminoso, étnico, estético, cultural, econômico, político etc. – ou sobre quais as fronteiras entre o público e o privado, o racional e o

irracional, por exemplo, sempre foram bastante controversas e continuam exercendo influência direta na construção dos modelos de ordenação do sagrado.

Uma segunda crítica desencadeada pelas análises pós-secularistas ressalta que os próprios discursos hegemônicos na modernidade ocidental estão muito mais atravessados por valores, categorias e lógicas enunciadas a partir do religioso do que poderiam admitir as perspectivas (des)secularistas. Diversas análises dos fenômenos políticos e sociais contemporâneos vêm evidenciando o quanto noções como "universalidade", "liberdade", "confiança", "emancipação" e até mesmo "secularização"[45] estão profundamente enraizadas nas tradições teológicas do cristianismo e/ou das grandes religiões monoteístas – ou "abraâmicas", como as denomina Derrida.

> (...) a única coisa que as 'luzes' e a crítica da razão teletecnocientífica podem supor é a fiabilidade. Elas devem colocar em ação uma 'fé' irredutível, a de um 'vínculo social' ou uma 'fé jurada', de um testemunho ('eu te juro a verdade para além de toda prova e de toda a demonstração teórica, acredita em mim, etc.'), isto é, de um performativo de promessa em ação inclusive na mentira ou no perjúrio e sem o qual não seria possível dirigir a mínima mensagem ao outro. Sem a experiência performativa desse ato de fé elementar, não haveria 'vínculo social', (...) nem instituição, nem Constituição, nem Estado soberano, nem lei, (...) Ora, por toda parte em que se desenvolve essa crítica teletecnocientífica, ela coloca em ação e confirma o crédito fiduciário dessa fé elementar que é, pelo menos, de essência ou de vocação religiosa (DERRIDA, 2000, p. 62).

O mundo construído pela modernidade ocidental nunca esteve despojado de uma "teologia política", não só no que diz respeito à lógica de alocação dos movimentos explicitamente identificados e reconhecidos como religiosos – adaptados a um lugar orgânico determinado na estrutura da modernidade – mas,

[45] Por exemplo, e respectivamente, as análises de Badiou (2003), Zizek (2006), Derrida (2000), Laclau (2007) e Vattimo (2004). Mesmo Habermas (2006, p. 258) afirma que: *"A penetração mútua da Cristandade e da metafísica grega, é certo, não diz respeito somente à sua forma espiritual (...) Ela também promoveu a apropriação pela filosofia de conteúdos genuinamente cristãos. Esse trabalho de apropriação encontrou sua expressão em redes conceituais normativas fortemente assentadas, tais como: responsabilidade; autonomia e justificação; história e memória; recomeço, inovação e retorno; emancipação e plenitude; externalização, internalização e encarnação; individualidade e comunidade"*.

também, e talvez principalmente, no que se refere aos aspectos mais idealmente secularizados e racionalizados da vida pública. A projeção universalizada da ética do humanismo e da mediação da palavra, sobretudo da palavra jurídica – jurada ou juramentada, – os ideais de liberdade e emancipação, o avanço do domínio tecnocientífico sobre a natureza e das teletecnologias de informação e comunicação, como ignorar e desprezar o fundamento (onto-)teológico dessas lógicas modernas e secularizadas? Como subestimar a trama – já vislumbrada por Nietzsche e Heidegger – entre a fascinação dos mistérios da ordem e do caos, o mandato de cuidar do mundo e o impulso científico e tecnológico[46]? Como desconhecer a co-incidência e co-dependência entre o ato de fé – fiabilidade/confiança – diante da revelação do desconhecido, de sua palavra, e o fenômeno das novas tecnologias de informação e comunicação[47]? Mesmo o banimento, a repressão e a morte do divino são reabsorvidas – e retroalimentadas – nas narrativas sagradas do exílio, do sacrifício e do auto-esvaziamento [*kenosis*] do ser[48].

> Se me pergunto, ou nos perguntamos, por que uma visão da história do ser como destino de enfraquecimento nos parece (como, pelo menos, acredito) persuasiva, a resposta que nos vem à mente é: como somos herdeiros de uma tradição que se nutriu de valores 'cristãos', como a fraternidade, a caridade, a recusa da violência, todos fundados em uma doutrina que tem por centro a idéia da redenção e a idéia da encarnação, ou, como São Paulo a denomina, da *kenosis* de Deus. (...) Se, contudo, a secularização, é o modo pelo qual se atua o enfraquecimento do ser, ou seja,a *kenosis* de Deus, que é o cerne da história da salvação, ela não deverá ser mais pensada como fenômeno de abandono da religião, e sim como atuação, ainda que paradoxal, da sua íntima vocação (VATTIMO, 2004, p. 34-35).

[46] Sobre as relações entre as tradições e experiências místicas e a tecnociência ver, por exemplo, De Vries (2006), Derrida (2000), Bergson (1997), Heidegger (2001b) e Nietzsche (1968).

[47] Ver as análises de Lévinas (2002) e Derrida (2000, 1995) sobre os fundamentos teológico-filosóficos das noções de alteridade, confiança, responsabilidade, ética e sobre suas relações com os processos de comunicação.

[48] O conceito teológico de *kenosis* – do grego – na tradição cristã expressa a atitude divina de auto-esvaziamento, ao despir-se de seus atributos inefáveis e encarnar a trajetória humana de carência, sofrimento, humilhação e morte. Para uma discussão atual sobre suas implicações na teologia e na filosofia ver, por exemplo, Caputo (2006), sobre suas implicações para a filosofia social e para a noção moderna de secularização ver Vattimo (2004, 2000).

A percepção do chamado "retorno do sagrado" como realização própria de uma crise da modernidade, nesse sentido, não se dá somente pelo rompimento do lugar imaginário destinado à religião nas sociedades modernas. Dá-se pela emergência assombrosa da dimensão religiosa até então negada na constituição simbólica[49] das suas lógicas sociais e políticas. Deste modo, longe de representar a uma ruptura radical, um evento descontínuo ou originário de um lugar totalmente exterior ao discurso moderno[50] ou, por outro lado, o desdobramento de um simples movimento previsto no interior desse discurso[51], a crise manifesta-se como o retorno de um fantasma familiar, de um recalcado que, se não esteve visivelmente presente por algum tempo, nunca esteve totalmente ausente. O que agrava ainda mais esse retorno, entretanto, é o fato de que esse "outro" que habita a modernidade apresenta algo na constituição de sua identidade que não é representável nos limites da gramática e do horizonte discursivo da própria modernidade. Um "resto" ou "excesso" não simbolizável que denuncia os limites e ameaça a capacidade de articulação do regime social hegemônico.

O fantasma retornado[52] – para melhor ou pior – não pode ser simplesmente reinserido ou passivamente adaptado a um novo lugar orgânico que lhe seja atribuído. Ele vem como sintoma de uma falha no discurso que lho ocultava. Como manifestação de uma heterogeneidade[53] que, uma vez descoberta, expõe o

[49] Sobre os conceitos de "imaginário", "simbólico" e "real", assim como sobre a teoria lacaniana e suas implicações na análise social e política ver Glynos e Stavrakakis (2008); Stavrakakis (2007, 1999); Glynos (2001); Fink (1998) e Lacan (1998, 1979).
[50] Ver, nesse aspecto, o conceito de "evento" em Badiou (2003).
[51] Como no estruturalismo clássico e na dialética hegeliana (ver a crítica de Laclau e Mouffe, 2001).
[52] O tema do "fantasma" e de seu recorrente retorno é elaborado e retomado por Derrida em diversos momentos.
[53] A articulação do conceito de "heterogeneidade" no campo da Teoria do Discurso foi proposta e vem sendo desenvolvida nos trabalhos mais recentes de Laclau (2006, 2005), em sintonia com a elaboração traçada por Derrida (2002), e a partir de sua utilização anterior na teoria marxista por Bataille (2000). O conceito é utilizado em sentido e com implicações sensivelmente diferentes da noção de "heterogeneidade" na escola francesa de Análise do Discurso (ver CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2006). A relevância e a forma de articulação do conceito nas discussões propostas por esta tese serão debatidas mais cuidadosamente adiante (ver também THOMASSEN, 2005).

caráter arbitrário e contingente da própria estrutura da realidade social. A crise desencadeada pela irrupção do religioso, assim, tem o potencial de dissolver velhos antagonismos e proporcionar a emergência de novos. Abre espaço para uma peleja hegemônica cujos resultados são imprevisíveis e fundamentalmente indeterminados. Os debates que são travados entre analistas e atores sociais sobre o estatuto da religião no mundo atual, nesse ponto, não são somente discordâncias técnicas quanto à melhor forma de descrever ou explicar um fenômeno dado, são práticas hegemônicas – quer explícitas e intencionais ou não – que buscam (re)definir a (pós-)modernidade de acordo com "novos" padrões éticos e políticos que lhe estabeleçam um novo horizonte de possibilidades.

> (...) a heterogeneidade é primordial e irredutível, ela irá mostrar a si mesma, em primeiro lugar, como um *excesso*. Esse excesso, como temos visto, não pode ser administrado por nenhum truque de mão, quer por uma reversão dialética ou por algum outro meio. Heterogeneidade, contudo, não significa pura pluralidade ou multiplicidade, uma vez que esta última é compatível com a plena positividade de seus elementos agregados. Heterogeneidade, no sentido em que a concebo, tem como uma de suas características definidoras uma dimensão de *ser deficiente* [*deficient being*] ou *unicidade falhada* [*failed unicity*]. Se a heterogeneidade é, em última instância, irredutível a uma homogeneidade mais profunda, ela é, por outro lado, não simplesmente ausente, mas, *presente como aquilo que é ausente* (LACLAU, 2005, p. 223).

Por fim, para articular de forma mais rica e produtiva a profusão de nuanças que se apresentam no contexto religioso contemporâneo, não é suficiente ampliar a percepção da diversidade de mecanismos ou forças atuantes na organização e na dinâmica moderna – ou pós-moderna – desse campo. É necessário atentar para o fato de que esses mecanismos ou forças não são decorrentes de uma estrutura social fechada, estável ou mesmo centralizada em torno de um princípio único que module suas variações. As lógicas sociais que regem as inflexões no campo e/ou a atuação dos sujeitos religiosos não podem mais

ser derivadas de um único plano de formação discursiva, da concepção positiva de um sistema autônomo gerado por uma essência última da modernidade. A heterogeneidade dos discursos constitutivamente presentes – ainda que marginais ou renegados – no universo moderno tem sido largamente revelada pela emergência das chamadas novas identidades – inclusive as religiosas – que reclamam o reconhecimento de lógicas de identificação e de constituição de práticas sociais que escapam amplamente ao modelo de racionalidade hegemônico. Para compreender com profundidade as transformações no campo religioso é preciso observar a diversidade de discursos heterogêneos – em relação à racionalidade moderna e entre si – que se apresentam no contexto atual. É preciso analisar como esses discursos se constituem através de lógicas diversas, que ocasionam as novas práticas religiosas, e como se entrecruzam em articulações e embates hegemônicos no próprio espectro religioso e em suas relações com outros discursos e identidades no contexto social e político.

O fenômeno caracterizado pelas “novas” identidades, movimentos e práticas religiosas, como se pode observar, claramente não obedece ao modelo prescrito pela teoria da secularização posto que, não só apresenta um crescente poder de articulação e mobilização social – ao avesso do que antevia o modelo clássico – mas, igualmente, recupera e/ou reafirma uma relevância inesperada – quer como contribuição ou obstáculo – para a compreensão e o enfretamento dos grandes problemas sociais e políticos da atualidade. A falha do modelo da secularização, todavia, não acarreta que o fenômeno religioso atual possa ser satisfatoriamente explicado por sua simples inversão, nem pela descrição de forças vetoriais opostas em seu espaço. O fenômeno apresenta dimensões imprevistas e incomensuráveis com o campo de representações dominante na modernidade. As

tentativas de enquadrar os novos movimentos e práticas nas categorias e relações estruturais rígidas da sociologia da religião tradicional, como “secular/religioso”, “profano/sagrado”, “clerical/laico”, “igreja/seita”, “religião/magia”, “razão/emoção”, “tradição/modernidade” e inúmeros outros, acabam por reduzir e estreitar as possibilidades de interpretação e por gerar modelos artificiais de explicação os quais, muitas vezes, guardam pouca semelhança com as dinâmicas que se produzem na realidade. Por outro lado, algumas tentativas de assimilar a dinâmica do espaço religioso ao modelo pragmático e racionalizado do mercado econômico – ou aos modelos congêneres da “teoria dos jogos” e da “escolha racional”[54] – atribuem aos sujeitos religiosos o papel de agentes “livres” e “racionais” em um campo também dominado por um conjunto de identidades pré-estabelecidas – como “produtores” e “consumidores” – e por um modelo de racionalidade fechado – pois que considerado o único possível e imaginável – baseado no interesse pela acumulação e na lógica instrumental.

O caráter de heterogeneidade revelado pela emergência do religioso na constituição do espaço público moderno resiste que seu “ressurgimento” nesse espaço seja passível de uma simples articulação a uma dinâmica pré-estabelecida, ou com contornos pré-modelados pela gramática social[55] vigente. Uma operação de pacificação e acomodação do religioso aos ditames de novos – ou renovados – parâmetros que mantenham a lógica dominante da modernidade – como os do mercado – só pode ser feita através de uma operação de força, de um investimento significativo na estabilização desse regime de verdade e no encobrimento de sua falha; não constitui um movimento “natural” do próprio campo. O descompasso da

[54] Por exemplo, Finke e Stark (2004); Chesnut (2003) e Iannaccone et al. (1997).

[55] A noção de “gramática social” é desenvolvida por Laclau (2003b, 2003c, 2005) como uma referência ao conjunto de padrões ou regras simbólicas implícitas – e “em dispersão” (ver FOUCAULT, 2007) – que regulam as (im)possibilidades de movimentação e articulação de atores e objetos em certo regime ou imaginário social (ver também GLYNOS; HOWARTH, 2007).

heterogeneidade nos discursos religiosos emergentes, em relação à racionalidade moderna, não implica, entretanto, que os “novos” movimentos e práticas manifestem um comportamento puramente autônomo, indeterminado e/ou irregular. Implica unicamente que sua atuação não pode ser compreendida ou explicada pelo regime de lógicas até então estabelecido. As lógicas e práticas sociais que caracterizam os novos movimentos religiosos precisam ser observadas e analisadas a partir de sua própria constituição, da atenção aos discursos enunciados e praticados pelos atores para, ao mesmo passo, buscar estabelecer suas relações e implicações no contexto cultural, social e político em que se desenvolvem.

> (...) os casos mais interessantes e problemáticos referentes ao papel contínuo e renovado da religião no presente são os mais elusivos, mais deslocalizados e, portanto, os mais difíceis de captar, tanto conceitualmente quanto empiricamente. (...) Novos conceitos precisam ser cunhados, novas práticas de pesquisa tentadas, mesmo pensando que elas podem vir a estar – talvez mesmo precisem estar – fora de sincronia com o fenômeno em questão (DE VRIES, 2006, p. 6).

A perspectiva pós-secularista, na medida em que desconstrói – explicitamente ou não – as teorias da (des)secularização, possibilita uma abordagem mais rica e coerente de interpretação dos fenômenos religiosos contemporâneos. Busca romper com o paradigma determinista e normativo da tradição positivista, com o viés reducionista e essencialista de interpretação da religião na modernidade e abre espaço para uma investigação mais atenta e contextualizada dos fenômenos observados. Entretanto, essa perspectiva também apresenta alguns dilemas e desafios teóricos e metodológicos que precisam ser enfrentados para viabilizar sua articulação concreta nos estudos da religião. Primeiramente, visto que os discursos modernos da (des)secularização se mostram incapazes de reconhecer e lidar de modo satisfatório com os fenômenos que se descortinam no campo religioso, como

tornar possível o desenvolvimento de uma análise aprofundada e fecunda desses fenômenos? Como compreender a (des/re)constituição de identidades religiosas para além da adesão formal e/ou explícita a uma igreja ou instituição e, mais ainda, para além da subscrição consciente e racional a qualquer conjunto de crenças ou cosmovisão específica? Como reconhecer as (ir)regularidades em atuação nas práticas religiosas disseminadas no rastro dessas identidades e, ao mesmo tempo, como equacionar a dinâmica de relações entre as formações discursivas heterogêneas que se perpassam e/ou se confrontam no campo de discursividade do religioso e na sua sobreposição com o campo social?

Em segundo plano, uma vez que o papel ou o lugar "da religião" na história e na vida sociais não podem mais ser diretamente definidos por uma suposta essência *à priori*, até que ponto e como seria possível posicionar esses novos movimentos e práticas em relação às propostas de discurso ético e crítico que se apresentam ante a realidade contemporânea? As identidades religiosas devem ser vistas como mônadas absolutas destinadas, em sua incomensurabilidade, ao apartamento radical ou ao confronto capital? Devem ser celebradas como avatares da nova – ou última – esperança de uma universalidade consensual e harmoniosa? Ou devem ser observadas, simplesmente, como agentes imersos em um mercado cultural competitivo, indiferentes às condições de sua própria constituição e/ou sustentação? As questões sobre a objetividade e a dinâmica concreta dos "novos" movimentos e práticas religiosas, sobre suas implicações políticas e sociais e sobre as dimensões ideológicas e/ou éticas[56] de sua atuação só podem ser devidamente analisadas através da articulação de conceitos e do desenvolvimento de estratégias de investigação que permitam dispor em perspectiva e problematizar as relações

[56] Para uma discussão mais ampla sobre a concepção de ideologia na Teoria do Discurso e na Escola de Essex ver Glynos e Stavrakakis (2008); Glynos e Howarth (2007); Laclau (2007, 2003b); Glynos (2001) e Norval (2000).

entre diferentes formações discursivas e diferentes níveis no processo de (re)produção e contestação dos sentidos nos campos cultural, político e social.

1.3 Heterogeneidade e hegemonia na perspectiva pós-marxista

As teorias marxistas clássicas – assim como, em linhas gerais, as tradições durkheimiana e weberiana – atribuem à religião uma identidade consideravelmente homogênea, determinada e estável. O centro dinâmico a partir do qual se articula toda a estrutura social e seu movimento histórico, na perspectiva marxista clássica, são as relações materiais de produção. A identidade e o papel histórico dos sujeitos e instituições sociais, nesse contexto, são definitivamente estabelecidos de acordo com a posição que eles ocupam no interior e em relação ao modo de produção dominante. Para grande parte dos autores marxistas – incluindo Engels (1987) e o próprio Marx (1975) – a religião deveria ser vista, de forma geral, como uma representação do mundo distorcida pela realidade de exploração e opressão dos trabalhadores e, ao mesmo tempo, como um protesto simbólico – ainda que inconsciente e ineficaz – contra essa mesma realidade. A crítica marxista da religião é fortemente influenciada, em sua formulação inicial, pelo modelo proposto por Feuerbach (1997), que interpretava os mitos e as crenças religiosas – inclusive e especialmente as cristãs – como projeções psicológicas das principais concepções, esperanças e temores dos próprios seres humanos. O primeiro avanço da teoria marxista em relação ao idealismo feuerbachiano foi tentar delimitar as bases sociais para a formação histórica dessas projeções ou “reflexos”. É interessante recuperar, nesse contexto, a conhecida citação da “Introdução à Crítica da filosofia do direito de Hegel”:

> (...) a crítica da religião é a condição preliminar de toda a crítica. (...) O homem que tiver encontrado na realidade fantasmagórica do céu, onde procurava um super-homem, apenas um reflexo de si próprio não se contentará (...) a religião é a consciência de si e o sentimento de si que possui o homem que ainda não se encontrou, ou que se tornou a perder. Mas, o homem não é um ser abstracto [sic], escondido algures fora do mundo. O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade. Este Estado, esta sociedade, produzem a religião, consciência invertida do mundo, por que eles próprios são um mundo invertido. A religião é a teoria geral deste mundo, a sua soma enciclopédica, a sua lógica sob forma popular, o *'son point d'honneur*' espiritualista, o seu entusiasmo, a sua sanção moral, o seu complemento solene, a sua consolação e justificação universais. (...) A angustia religiosa é, por um lado, a expressão da angústia real e, por outro, o protesto contra a angústia real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, a alma de um mundo sem coração, tal como é o espírito de condições sociais de que o espírito está excluído. Ela é o *opium* do povo. (MARX, 1975, p. 47-48).

Essa concepção inicial é elaborada mais cuidadosamente na "Ideologia Alemã" (MARX; ENGELS, 1987), em que "a religião" é localizada no quadro geral das diferentes formas de ideologia – juntamente com a filosofia, a moral, a política, o direito e outras – que, não somente constituem uma representação distorcida da realidade, mas, revelam-se como formas de "consciência" próprias de uma classe econômica e, assim, desempenham um papel específico na manutenção e reprodução das condições de dominação. Engels desenvolve essa perspectiva ao investigar, em diversos trabalhos, algumas manifestações concretas da consciência e das instituições religiosas. Ao mesmo tempo em que ele indica que as grandes religiões oficiais sempre representam a classe dominante – como parte da falsa consciência ideológica que legitima a dominação – descreve vários casos históricos em que a reflexão religiosa serviu como espaço para elaboração e manifestação – ainda que de forma incompleta e imperfeita – da consciência e dos interesses da classe oprimida. Diversos outros autores marxistas – como Kautsky e Rosa Luxemburgo – também demonstraram interesse e identificaram, em certas crenças e/ou movimentos religiosos, aspectos em comum com o pensamento socialista e

revolucionário[57]. Uma característica comum da maioria dessas análises, entretanto, é que a consciência religiosa é sempre vista como mero reflexo – mesmo que indireto – das condições de produção econômica e da posição de classe ocupada pelo grupo social na qual ela se desenvolve.

O modelo rígido e economicista de ordenação da realidade social proposto pelo marxismo clássico, todavia, começa a entrar em crise na medida em que os próprios movimentos socialistas e revolucionários precisam articular as categorias teóricas na análise conjuntural e na elaboração de estratégias práticas de atuação nos contextos nacionais. Como demonstram Laclau e Mouffe (2001), a teoria econômica marxista presumia uma crescente simplificação da estrutura de classes e a formação de uma polarização fundamental entre o proletariado e a burguesia. O que se observava concretamente nos países capitalistas desenvolvidos, entretanto, era uma tendência oposta, dirigida à complexificação da estrutura de classes, ao crescimento das classes médias urbanas e a uma fragmentação do proletariado em diversas categorias de trabalhadores com realidades variadas e demandas sociais distintas. O principal dilema enfrentado pelos movimentos socialistas europeus passa a ser, então, como revelar ou fazer emergir a unidade natural da classe trabalhadora. A economia pré-capitalista e o regime político absolutista na Rússia, por outro lado, ofereciam um cenário diferenciado em relação à Europa ocidental, o qual estimulava o surgimento de soluções teóricas que permitissem a análise e a formulação de linhas de ação ajustadas com suas condições específicas.

É nesse contexto onde o conceito de hegemonia surge, pela primeira vez, para descrever uma situação em que, diante da fragilidade e do desenvolvimento

[57] Para uma análise ampla e cuidadosa do desenvolvimento das concepções marxistas sobre a religião e o cristianismo ver o trabalho referencial de Löwy (2000).

insuficiente da classe burguesa, o proletariado é chamado a articular-se com outra classe para assumir uma tarefa histórica que não seria “naturalmente” sua. O autoritarismo da aristocracia dominante e a imaturidade da burguesia russa demandavam que a classe trabalhadora “hegemonizasse” a tarefa de liderar a luta revolucionária contra o absolutismo e pelas liberdades políticas que, em condições “normais”, caberia à classe burguesa. A noção de hegemonia já surge, então, para responder a uma situação de “contingência”, de falha ou descompasso entre a lógica estabelecida pela “infra-estrutura” material e a realidade histórica vivenciada pelos sujeitos sociais. É necessário enfatizar, contudo, que essa contingência superficial não representa nenhuma mudança ou questionamento, para os marxistas ortodoxos, quanto à compreensão dos fundamentos da ordem material estabelecida. As identidades de cada uma das classes e forças sociais, assim como o caráter específico de cada tarefa histórica, permaneceriam – e deveriam permanecer – inalteradas diante dessa articulação provisória. Mesmo assim, como observam Laclau e Mouffe:

> Há diferenças significativas entre esses deslocamentos históricos do paradigma ortodoxo e aqueles que encontramos no caso da Europa ocidental. Em ambos os casos o deslocamento [*dislocation*] produziu um novo *deslocamento* [*displacement*], mas, enquanto na Europa ocidental isso envolveu um deslocamento de níveis, do econômico ao político, no interior da mesma classe, o deslocamento foi muito maior na Rússia porque ele ocorreu entre diferentes classes (LACLAU; MOUFFE, 2001, p. 49).

Os problemas da constituição de uma unidade política do proletariado – enquanto classe protagonista e revolucionária – e das possíveis alianças com outras classes e forças sociais tornam-se centrais para os teóricos marxistas na primeira metade do século XX. O modelo ortodoxo da determinação fundamental da superestrutura ideológica – política, cultural, religiosa etc. – pela infra-estrutura

econômica revela-se cada vez mais insustentável, na medida em que as relações produtivas no capitalismo se tornam mais complexas e socialmente atravessadas, e que as lutas políticas assumem uma importância crescente no contexto moderno. O trabalho de Gramsci (2000a) buscou superar a perspectiva dualista da teoria clássica e construir um modelo em que as dimensões sociais, culturais, políticas e econômicas da realidade moderna pudessem ser integradas em um mesmo plano de análise e ação estratégica. O conceito de hegemonia na teoria gramsciana não indica – como na perspectiva leninista – uma situação extraordinária, em que uma classe seria transitoriamente deslocada de seu papel essencial, mas, passa a descrever a condição fundamental da própria realidade material e histórica. A hegemonia é uma articulação complexa e sempre contingente entre elementos que atravessam as diversas dimensões da realidade e não tem sua forma previamente definida por nenhuma essência ou fundamento universal. Para superar a hegemonia burguesa nos estados modernos e conquistar ou construir uma hegemonia socialista, nesse caso, o proletariado teria de assumir a perspectiva de uma luta "contra-hegemônica" – sem garantias teleológicas – buscando articular, a partir do campo socialista, agentes econômicos, políticos, culturais e mesmo religiosos capazes de sobrepujar o campo hegemônico dominante.

A identidade dos agentes e movimentos sociais, na concepção gramsciana, não pode mais ser estabelecida como um dado evidente e estático, decorrente de uma posição inerente no quadro de uma estrutura produtiva rígida e fundamental. As formulações intelectuais e simbólicas desenvolvidas pelos movimentos políticos, culturais e religiosos, portanto, também não devem ser observadas como meros reflexos de sua posição pré-determinada na ordem econômica ou no espectro "natural" da luta de classes. Uma análise crítica e

coerente do campo religioso, nessa perspectiva, precisaria estar atenta ao caráter geralmente fragmentário e conflitivo das instituições e movimentos, teria de levar em conta e confrontar a própria lógica interna dos mesmos. As análises desenvolvidas por Gramsci (2001, 2000b) sobre os movimentos intelectuais e sobre o campo religioso, em especial, seguiram visivelmente essa indicação, produzindo uma caracterização criteriosa e uma interpretação sensível e fecunda da diversidade de perspectivas e tendências presentes no cristianismo e, sobretudo, no catolicismo italiano. Abriram espaço para vislumbrar as possibilidades de articulação entre o socialismo e aspectos ou setores do cristianismo, em uma mesma formação hegemônica, e possibilitaram uma crítica mais consistente e incisiva do cristianismo conservador. É possível perceber com clareza, entretanto, a presença de um último resquício essencialista na teoria gramsciana, como indicam Laclau e Mouffe (2001), o qual diz respeito à sua percepção da necessidade de uma “classe fundamental” como elemento articulador de cada campo hegemônico. O modelo gramsciano permanece, nesse sentido, centrado em torno do proletariado e da burguesia como protagonistas naturais do confronto hegemônico nas sociedades modernas.

> Todas as condições pareceriam estar presentes, aqui, para o que nós temos chamado de prática democrática da hegemonia. Todavia, a construção inteira se assenta sobre uma concepção, em última instância, incoerente, a qual é incapaz de superar completamente o dualismo do marxismo clássico. Para Gramsci, mesmo assumindo que os diversos elementos sociais têm uma identidade meramente relacional – alcançada através de práticas articulatórias – deve sempre haver um *único* princípio unificador em cada formação hegemônica, e esse princípio só pode ser uma *classe fundamental*. (...) Esse é o coração essencialista íntimo o qual continua a estar presente no pensamente de Gramsci, estabelecendo um limite à lógica desconstrutiva da hegemonia (LACLAU; MOUFFE, 2001, p. 69).

A radicalização do conceito de hegemonia no trabalho de Laclau e Mouffe (2001)[58] busca superar esse elemento essencialista que se perpetua na herança teórica do marxismo. A análise social marxista se caracteriza, sobretudo, pela afirmação do papel central de um sujeito histórico coletivo no processo de emancipação e transformação da realidade. A ausência de uma concepção de subjetividade dispõe o/a analista diante de um dilema estéreo entre uma realidade caótica, desprovida de qualquer possibilidade de sentido, e um mundo fechado e estável, regido por um conjunto de relações mecânicas – ou orgânicas – pré-determinadas. A necessidade de estabelecer uma identidade positiva, coerente e universal para esse sujeito, todavia, implica na construção de um modelo de totalidade – ainda que seja de uma totalidade dinâmica ou dialética – a qual possibilite rastrear e *con-figurar*, diante de um horizonte último, todos os elementos que participam do universo observável – ao menos de forma relevante[59] – e determinar qual o seu caráter e seu papel definitivo no movimento das relações materiais. É a partir desse quadro que Laclau e Mouffe (2001) identificam o dilema fundamental que caracteriza a chamada "crise do marxismo" – o descompasso entre a unidade teórica e a fragmentação histórica do proletariado, enquanto sujeito histórico – como fruto de uma aporia constitutiva da própria teoria marxista, insuperável nos parâmetros estritos de sua ortodoxia.

O problema, como Laclau e Mouffe (2001) o elaboram, é que toda a tentativa de construção de uma totalidade em um universo infinito exige, inevitavelmente, a demarcação de seus limites, ou seja, o estabelecimento de uma fronteira entre o que lhe seria interior e exterior. Sem o estabelecimento de uma

[58] Ver, também, Laclau e Mouffe (2000); Laclau (2005, 2000 e1977) e Mouffe (2000, 1993 e 1979).
[59] A indeterminação seria aceitável, no máximo, como um "efeito de superfície", atuando em elementos ou dimensões irrelevantes para o desenrolar fundamental da história como, por exemplo, o caso do *lúmpem proletariado* (ver LACLAU, 2005; BATAILLE, 2003).

fronteira seria impossível delimitar uma totalidade referencial capaz de fornecer, através de seu conjunto de relações – ou das possibilidades de relações – internas, a identidade e o caráter definidor de cada um dos elementos que participam de seu horizonte. Sem estabelecer qual o conjunto de elementos e lógicas relevantes para a sua compreensão da realidade material e histórica seria impossível ao marxismo caracterizar a identidade e o papel histórico do proletariado e do conjunto das outras classes, instituições ou movimentos sociais. A demarcação dos limites de uma totalidade, todavia, também implicam, necessariamente, em um processo de exclusão. Aquilo que é definido como pertencente ao contexto externo ao campo da totalidade é, forçosamente, excluído do campo da totalidade. As fronteiras, e os elementos e lógicas que ela exclui, entretanto, embora não façam parte do campo de relações formalmente delimitado pela totalidade, não deixam de estar presentes e de contribuir, ainda que pela sua ausência, para a realidade desse campo. É essa dimensão da presença da negatividade[60] no horizonte de toda pretensão de totalidade social o que Laclau (2005) denomina de "heterogeneidade constitutiva". A construção de um modelo de totalidade pela teoria marxista – com suas diversas variações históricas – ao mesmo tempo em que permite a caracterização do proletariado, da "classe revolucionária" ou do "bloco histórico", como sujeitos sociais privilegiados, também institui a dimensão da heterogeneidade em seu próprio campo de representações.

> Dentro de uma história concebida como uma história da produção, a classe trabalhadora seria o agente de um novo estágio no desenvolvimento das forças produtivas, e o termo 'proletário' foi usado para designar esse novo agente. Para manter suas credenciais como um *'insider'* da linha oficial de desenvolvimento histórico, todavia, o proletariado teve de ser estritamente diferenciado do absoluto *'outsider'*: o *lúmpem proletariado*. (...) Assim, o caráter de puro *outsider* do lúmpem proletariado, sua expulsão do campo da historicidade, é a própria condição de possibilidade de uma pura

[60] Ver, também, Mutzenberg (2006).

> interioridade, de uma história com uma estrutura coerente (LACLAU, 2005, p. 143-144).

A presença/ausência da heterogeneidade é indispensável e estruturante para a constituição teórica do marxismo uma vez que ela permite a demarcação de seu espaço de representação, de seus elementos e relações, a partir de uma lógica própria, claramente especificada e estruturada. A irrupção da heterogeneidade como falha – ou como o "real" lacaniano[61] – no horizonte fenomenológico da realidade, contudo, é profundamente desagregadora na medida em que expõe a contingência e o caráter arbitrário das identidades configuradas por esse espaço. As aparições das lógicas próprias das dimensões política, cultural, étnica, religiosa[62] etc. no espaço analítico – e estratégico – economicista das teorias marxistas clássicas, nesse sentido, sempre se apresentaram como manifestações inquietantes e desagregadoras de uma heterogeneidade inconcebível – ao menos enquanto realidade própria – nos limites do seu campo de representações[63]. Gramsci buscou superar esse economicismo ao ampliar o horizonte teórico do marxismo para articular, de forma menos rígida, os elementos políticos e culturais – dentre os quais ele inclui a religião – em um mesmo plano de relações e de análise – em uma mesma "totalidade" – com a economia. A proposta gramsciana, entretanto, não foi capaz de desvencilhar-se de uma âncora teórica que manteve o jogo das

---

[61] Sobre a heterogeneidade como significante do "real" lacaniano ver Laclau (2006, 2005). Sobre o "real" lacaniano na Teoria do Discurso ver, por exemplo, Glynos e Stavrakakis (2008); Stavrakakis (2007); Zizek (2000b, 1989).

[62] Como define Bataille (2003, p. 147): *"(...) o mundo 'heterogêneo' inclui tudo o que resulta de um esforço 'improdutivo' (as próprias coisas sagradas fazem parte desse todo). Vale dizer: Tudo aquilo que a sociedade 'homogênea' rechaça como rejeito ou como valor superior transcendente. (...) os diversos processos inconscientes como os sonhos e as neuroses; os numerosos elementos ou formas sociais que a parte homogênea não pode assimilar: as multidões, as classes guerreiras, aristocráticas e miseráveis, os diferentes tipos de indivíduos violentos ou que pelo menos violam a norma (loucos, agitadores, poetas etc.)".*

[63] Como observa Laclau (2005), isso não indica que esses referentes estejam ausentes do "discurso" marxista – pelo contrário, como já foi visto – mas, ressalta que sua presença só é tornada possível mediante o estabelecimento de uma equivalência que os reduz à lógica do campo de representações economicista e que não comporta as lógicas "particulares" de cada elemento, as quais permanecem na dimensão da heterogeneidade.

articulações hegemônicas atrelado a uma estrutura econômica subjacente, a âncora da classe fundamental. As lógicas políticas e culturais, nesse contexto, somente poderiam ser concebidas como um estágio secundário, atuantes a partir de um campo já delimitado pela lógica econômica.

Para Laclau e Mouffe (2001, 2000), a única forma de superar o dilema clássico do marxismo – e assim recuperar sua relevância analítica e estratégica – seria através da eliminação definitiva dos aspectos economicistas e essencialistas de sua herança teórica. A questão que se apresenta, todavia, é como fazer isso sem abrir mão da concepção de um sujeito transformador e, conseqüentemente, da dimensão ética e crítica do marxismo, a qual se constitui em seu aspecto mais rico. Em outros termos, como sustentar uma concepção e uma proposta de subjetividade política e ética – diferenciada em relação ao liberalismo individualista e ao relativismo utilitarista ou cético – sem recair na construção de um modelo de totalidade fechada ou centrada em torno de um eixo cristalizado? Como delinear elementos, identidades, movimentos e práticas sem delimitar rigidamente uma totalidade estrutural a partir da qual se possa observar seu conjunto de relações e suas lógicas[64]? A melhor solução para esse problema, na perspectiva defendida por Laclau e Mouffe (2001), passa pela radicalização do conceito de hegemonia, por sua articulação teórica com a noção de discurso – antecipada pela aproximação entre lingüística estruturalista, psicanálise e marxismo promovida por Althusser (2003) – e com as críticas ontológicas pós-metafísicas e pós-estruturalistas representadas,

[64] O problema de um eventual "déficit normativo" ou "crítico" na proposta de Laclau e Mouffe tornou-se um dos temas mais discutidos recentemente na Teoria do Discurso. Para além das acusações superficiais de "relativismo" e "idealismo", já respondidas por Laclau e Mouffe (2000), e das inventivas anti-pós-modernas que estão na moda (por exemplo, ZIZEK, 2006), vários autores que trabalham diretamente ou se identificam parcialmente com a Teoria do Discurso reconhecem a necessidade de um maior aprofundamento da teoria nesse aspecto (TORFING, 2005; CRITCHLEY, 2004; TOWNSHEND 2004; NORVAL, 2000a), o que tem resultado em um esforço crescente nesse sentido (por exemplo, GLYNOS; STAVRAKAKIS, 2008; GLYNOS; HOWARTH, 2007; LACLAU, 2006 e 2005; THOMASSEN 2005; NORVAL, 2004).

sobretudo, por Heidegger (2001a, 1993b) e Derrida (2005, 1999). A concepção de subjetividade que se forma a partir dessa aproximação, por sua vez, veio a ser fortemente articulada à noção de "sujeito dividido" – ou "sujeito da falta" – proposta por Lacan (1998, 1979)[65]. A abordagem desenvolvida por Laclau e Mouffe (2001, 2000), nesse contexto, pode ser caracterizada como "pós-marxista" no sentido em que se apropria e lança mão da herança ou tradição teórica do marxismo e, ao mesmo tempo, busca superar algumas de suas características fundamentais.

> Se quisermos intervir na história de nosso tempo e não fazê-lo cegamente, devemos esclarecer, na medida do possível, o sentido das lutas nas quais participamos e das mudanças que estão acontecendo ante nossos olhos. É necessário, por conseguinte, afiar novamente as "armas da crítica". A realidade histórica a partir da qual o projeto socialista é hoje reformulado é muito diferente daquela de poucas décadas atrás, e só cumpriremos com nosso dever de socialistas e intelectuais se formos plenamente conscientes dessas mudanças e persistirmos no esforço de extrair todas as suas conseqüências ao nível da teoria (LACLAU; MOUFFE, 2000, p. 111).

A radicalização do conceito de hegemonia, na perspectiva pós-marxista, implica em assumir que a prática hegemônica não deve ser observada – teórica ou estrategicamente – como uma lógica de articulação política secundária, a partir de uma classe fundamental já estabelecida – de uma totalidade previamente determinada – mas, que deve ser enunciada como a lógica radical de constituição e contestação dos próprios fundamentos da realidade social. Se a delimitação de uma "totalidade" é imprescindível para o estabelecimento de uma estrutura e de uma "gramática" de sentidos e, por outro lado, é irrealizável, visto que depende da inclusão/exclusão de uma heterogeneidade que excede aos limites da suposta totalidade, a única forma de constituir identidades, discursos e instituições na realidade social é através da articulação de formações estruturais que assumam –

[65] Ver, também, Stavrakakis (2008, 1999); Glynos e Stavrakakis (2008); Burity (1998); Laclau (1997); Laclau e Zac (1994); e Zizek (2000b, 1989).

ainda que de forma indevida, precária e contingente – as “vezes de” totalidades sociais e simbólicas. Se a postulação de um fundamento transcendental da realidade – marxista, economicista ou outro – é recusada, nesse sentido, a dinâmica da articulação e o modelo da luta hegemônica passam a descrever a lógica e o terreno da própria constituição da realidade[66]. Os sujeitos sociais e políticos não produzem articulações e sentidos por causa ou de acordo com sua identidade positiva ou com o lugar que ocupam na ordem material ou produtiva, eles são constituídos em sua própria identidade e encontram sua posição de acordo com as articulações que são produzidas e que se tornam hegemonicamente dominantes – como imaginários coletivos – nas dinâmicas de (des)estruturação da realidade social. Os sentidos “da religião”, como categoria institucional, ou das identidades religiosas, por exemplo – em consonância com o que propõe a crítica pós-estruturalista – deveriam ser investigados como decorrentes de práticas hegemônicas e, por conseguinte, de modos específicos – falhos e instáveis – de constituir a realidade, não como derivados de um suposto fundamento funcional, material ou mesmo histórico do ser humano ou da sociedade.

Partindo desse princípio, os modelos de sociedade, as visões de mundo e os “regimes de verdade” em geral – como já haviam assinalado, entre outros, Nietzsche (2001) e Foucault (2006, 1998) – devem ser observados como resultantes de relações de poder. A importância da noção de hegemonia, nesse contexto, se deve ao fato de que, além de evidenciar o caráter precário e o modo contingente como os regimes discursivos ou sociais dominantes foram/são constituídos, ela

[66] É importante destacar que a “realidade”, no sentido proposto, não é o mesmo que o “real”. A realidade é a “morte” do real em sua simbolização, seu falseamento em uma totalidade que institui o heterogêneo para criar-se. O “real”, como afirma Lacan (1998), é aquilo que está para além dos limites da simbolização. É o não simbolizado e, em última instância, será sempre o não simbolizável em cada ordem estabelecida. Dessa realidade não se pode dizer: *“Eu conheço uma realidade cuja plenitude ultrapassa o que eu conheço, mas, cujo desconhecido está em continuidade com o que agora conheço”*. Cada construção da realidade é, em seu ser, sempre precária e contingente.

também permite analisar como discursos alternativos – para melhor ou pior – podem vir a emergir, a provocar deslocamentos, promover (des)articulações, gerar ou dissolver antagonismos e, até mesmo, suplantar hegemonicamente o imaginário social estabelecido. Em outras palavras, uma concepção radical de hegemonia permite perceber e considerar a incidência da heterogeneidade no campo da realidade social, assim como possibilita por em perspectiva, investigar e analisar criticamente as relações entre os diferentes projetos discursivos – com suas lógicas e práticas singulares – que se insinuam ou se constituem em momentos de deslocamento e crise estrutural.

> Este maior refinamento e radicalização nos exigem realizar uma tarefa muito necessária: substituir o tratamento puramente sociologista e descritivo dos agentes concretos que participam nas operações hegemônicas por uma análise formal das lógicas que implicam nestas últimas. É muito pouco o que se ganha quando as identidades são concebidas como vontades coletivas completamente articuladas, ao se referir a elas com simples designações como, por exemplo, classes, grupos étnicos etc. que, no melhor dos casos, são nomes para pontos transitórios de estabilização. A tarefa realmente importante é entender as lógicas de sua constituição e dissolução, assim como as determinações formais dos espaços em que elas se interrelacionam (LACLAU, 2003a, p. 58-59).

É nesse ponto que se torna evidente a principal contribuição que a análise hegemônica pós-marxista pode trazer para os estudos da religião na atualidade. Se o “religioso” apresenta-se – como foi observado – enquanto referente de uma heterogeneidade simultaneamente insuperável e inconcebível nos limites da modernidade clássica, a irrupção traumática do religioso – ou pelo menos de certo religioso “selvagem”, como descreveria Bastide (2006) – no espaço público da modernidade pronuncia-se, de modo inconfundível, como sintoma e como vetor de uma crise em sua constituição. A crise da modernidade não implica necessariamente em sua reversão ou dissolução, mas, enfraquece as formações discursivas dominantes em vários espaços sociais e abre terreno para a contestação

hegemônica e para a emergência de novas identidades e discursos que passam a propor – de forma democrática ou não – e a buscar construir novas formas de articulação do campo simbólico e novas lógicas de ordenação desses espaços. A percepção do “campo religioso” como um “campo hegemônico”, nesse sentido, possibilita para a/o analista desprender-se do modelo de uma lógica única – natural ou histórica, linear ou dialética – de operação dos movimentos e práticas religiosas sem recair, por outro lado, numa visão totalmente particularista ou mesmo voluntarista dos atores. O campo hegemônico religioso não é um espaço “aberto” ou “transparente” em que os atores coletivos ou individuais interagem de forma livre e autônoma, é um terreno sempre já atravessado por significantes carregados de sentido, marcadores de espaço, padrões de relações ou lógicas sociais que constituem uma realidade – e mesmo uma materialidade – que não pode ser simplesmente ignorada. A formação hegemônica do campo religioso, entretanto, também não poderia ser descrita como um sistema plenamente totalizado, que abrange todos os elementos e aspectos do campo e incorpora todos os movimentos e as possibilidades de transição. Há sempre – no limite último da totalização – a fissura insuperável do “real” – da heterogeneidade – que garante a instabilidade das articulações e lógicas vigentes e mantém aberta a possibilidade de deslocamentos estruturais e da emergência de novas articulações, lógicas e identidades.

Diante da falha do imaginário religioso hegemônico em acomodar e estabilizar os elementos, movimentos e práticas que se apresentam atualmente em seu horizonte fenomenológico, portanto, novos projetos de ordenação da realidade têm sido formulados, os quais constituem novas identidades, dissolvem ou reconstituem as antigas, manifestam novas lógicas e práticas sociais e buscam articular, da melhor forma possível, cada um dos elementos dispersos. O analista é

desafiado, nesse contexto, a ir além de puramente enumerar e caracterizar as “novidades” surgidas ou mesmo buscar estabelecer seu lugar e seu papel no interior da realidade social estabelecida. É necessário investigar quais as lógicas que possibilitaram a formação e a emergência desses “novos” movimentos, identidades e práticas religiosas, observar como essas lógicas se sobrepõem, negociam e disputam espaço – reconfigurando o campo religioso – no embate com as lógicas sociais dominantes, é preciso questionar até que ponto os “novos movimentos” são capazes de evidenciar a contingência e a heterogeneidade do próprio imaginário vigente – no campo religioso e na realidade social – e, sobretudo, quais as alternativas que se delineiam – com seu potencial democrático e/ou ideológico – no horizonte dessas lutas hegemônicas.

1.4.Lógicas sociais, políticas e fantasmáticas

Para concretizar teorética e metodologicamente o potencial analítico e crítico mobilizado pela teoria pós-marxista do discurso, a noção de hegemonia precisa ser desenvolvida e articulada a um conjunto de conceitos ou categorias operacionais – elemento, articulação, ponto nodal, significante vazio e flutuante, deslocamento, antagonismo, lógica da equivalência e da diferença, imaginário, identificação etc. – que viabilizam a descrição e a análise das lógicas ou padrões de articulação atuantes nos processos hegemônicos. Esses conceitos – é importante ressaltar – não devem ser vistos como categorias *a-priori* kantianas ou como regras de uma nova “lógica formal” universal, mas – conforme insiste o próprio Laclau (2003a, 2003b, 2005) – só podem ser percebidas coerentemente como “abstrações” – com toda a contingência e fragilidade que isso implica – realizadas a partir da

análise e da elaboração conceitual de casos particulares, em contextos específicos. As noções desenvolvidas pela Teoria do Discurso – assim como as desenvolvidas por qualquer teoria que participe efetivamente das dinâmicas de interpretação da realidade social – não devem ser vistas também, todavia, como meras "categorias analíticas", como representações aproximadas da realidade – qual os "tipos ideais" weberianos – voltadas para a construção de modelos formais simplificados. O único modo coerente de conceber os conceitos e categorias teóricas, numa perspectiva pós-estruturalista, é lhes descrevendo como o que Laclau (2003a) – seguindo Derrida (2000) – caracteriza como "abstrações reais":

> A análise formal e a abstração são essenciais para o estudo dos processos históricos concretos, não só porque a construção teórica do objeto é o requisito de toda prática intelectual que se preze de ser assim chamada mas, também, porque a realidade social mesma gera abstrações que organizam seus próprios princípios de funcionamento. Assim Marx, por exemplo, demonstrou como as leis *formais* e *abstratas* da produção de mercadorias constituem o núcleo do funcionamento concreto real das sociedades capitalistas. Do mesmo modo, quando tratamos de explicar a estruturação dos campos políticos através de categorias tais como "lógica da equivalência", "lógica da diferença" e "produção de significantes", estamos buscando construir um horizonte teórico cujas abstrações não são abstrações meramente analíticas, mas também *reais*, das quais depende a constituição de identidades e articulações políticas (LACLAU, 2003a, p. 58-59).

As abstrações reais laclaunianas não se prestam a ser descritas como categorias transcendentais e universais, porque seu sentido tem de estar sempre enraizado na análise de contextos particulares e concretos mas, também, não podem ser concebidas como categorias puramente analíticas, porque reconhecem uma dimensão pragmática em sua constituição que dissolve a percepção ilusória de uma representação descritiva – senão neutra – e exterior à própria realidade objetiva. As categorias teóricas – enquanto abstrações reais – são, a um só tempo, abstratas e objetivas. Abstratas no sentido em que formalizam conceitos que condensam significações – ampliando articulações entre significantes – a partir de

diferentes contextos. Objetivas conquanto, ao ampliarem essas articulações ou condensações, incidem e inserem-se na própria constituição simbólica e material da realidade. A idéia, muito comum, de se “adotar” ou “aplicar” teorias ou categorias como modelos formais “pré-moldados”, que podem se adequar ou não a um determinado caso ou objetivo é, desse modo, totalmente inconcebível na perspectiva da Teoria do Discurso. As teorias – do mesmo modo que os chamados “métodos” e “técnicas” – são participantes da realidade, carregadas de sentidos “contestados” e implicadas em uma diversidade de “contextos”, não são entidades etéreas que possam ser acessadas em alguma dimensão paralela para serem aplicadas – ou não – de forma neutra e cristalina em um caso isolado. Para que um conceito “faça” algum sentido e possa se tornar, de alguma forma, produtivo na análise de uma nova problemática, é necessário que ele seja cuidadosamente contextualizado e articulado – até a medida do possível – aos elementos que participam daquela realidade. O processo de articulação[67], por sua vez, também não é indiferente e passivo, a cada vez em que os elementos de uma teoria são articulados em um caso particular eles produzem novas relações, as quais acarretam implicações inevitáveis – tanto maiores quanto mais bem sucedida a articulação – assim para o contexto investigado quanto para a própria teoria.

A partir da compreensão da elaboração teórica como constituída através de abstrações reais no mundo concreto, é possível perceber que a Teoria do Discurso comporta, claramente, uma dimensão explicativa em sua proposta de análise. A teoria não busca – e nem mesmo pode – simplesmente descrever ou reproduzir o que ocorre na realidade observada ou, ainda, representar de forma transparente como a interpretam os atores sociais aos quais ela analisa. A analista

[67] Para uma análise detalhada do papel da “articulação” no desenvolvimento teórico e nas implicações metodológicas da Teoria do Discurso ver Glynos e Howarth (2007) e Howarth (2005).

também é – quer queira e reconheça esse papel ou não – uma agente social cujas formulações interagem em nível da objetividade da realidade, e cujas categorias analíticas, se bem sucedidas, passam a compor o conjunto das relações que descrevem e explicam – vindo a constituir – a dinâmica da própria realidade. A forma de explicação possível nessa perspectiva, entretanto, não é a de uma lei inexorável e universal – no sentido positivista clássico – nem mesmo a de uma correlação dotada de um padrão probabilístico. O único modelo de explicação viável para a produção de conhecimento significativo – ao menos para as ciências humanas e sociais – seria o modelo da "explicação retrodutiva"[68], voltada para uma elucidação das lógicas que estariam em atuação – enquanto "condições de possibilidade" – na constituição do fenômeno estudado, nunca para uma previsão segura de seus desdobramentos ou resultados.

A unidade explicativa básica das formulações desenvolvidas a partir da Teoria do Discurso pode ser reconhecida, com facilidade, no conceito de "lógica". A concepção de lógica nos trabalhos de Laclau (2005, 2003a) e Mouffe (2003) é diretamente derivada da teoria dos "jogos de linguagem", de Wittgenstein (1996), e descreve um sistema regras ou normas que estabelece um padrão de relacionamentos entre elementos ou significantes e que, por conseguinte, passa a possibilitar a realização de certos movimentos, configurações ou jogos de linguagem e a impossibilitar a realização de outros.

[68] A noção aristotélica de "explicação retrodutiva" – ou "abdução" – refere-se a uma lógica de encadeamento de evidências em que se parte de uma configuração dada e conhecida para enunciar as condições que são necessárias para que a mesma seja possível. O modelo retrodutivo foi recuperado por Peirce (1983) para fundamentar a concepção realista de sua filosofia pragmática. Os autores do Realismo Crítico (por exemplo, SHAPIRO, 2002; HAMLIN, 2000; e BHASKAR, 1989) têm indicado que a retrodução representaria o modelo explicativo mais adequado para as ciências sociais. Glynos e Howarth (2007) também defendem que o modelo de explicação retrodutiva seria o único coerente com a ontologia proposta pela Teoria do Discurso e assinalam que o mesmo é geralmente observado – mesmo que de forma implícita – nos trabalhos de autores como Laclau, Mouffe, Foucault e outros pós-metafísicos.

> Eu vejo as lógicas sociais como envolvendo um sistema qualificado de princípios [*a rarefied system of statements*], ou seja, um sistema de regras que delineia um horizonte no qual alguns objetos são representáveis enquanto outros são excluídos. Assim, nós podemos falar das lógicas do parentesco, do mercado, mesmo do jogo de xadrez (para usar um exemplo de Wittgenstein). Uma lógica política, todavia, têm algo que é específico a si o qual é importante ressaltar. Enquanto as lógicas sociais consistem no seguir-de-regras [rule-following], lógicas políticas estão relacionadas à instituição do social (LACLAU, 2005, p. 117).

Se alguém participa de um contexto, por exemplo, em que o "dinheiro" é "normalmente" associado ao "material" e ao "pecaminoso", enquanto a "oração" é associada ao "espiritual" e ao "sagrado", e presencia uma cena em que um personagem realiza uma oração exaltada diante de uma pilha de dinheiro, tal cena tenderá a ser observada como uma blasfêmia, uma ironia ou mesmo uma piada, mas, dificilmente será interpretada – e consequentemente (cor)respondida – como um ato religioso autêntico. Se por algum motivo, contudo, essa "norma" ou esse encadeamento de significantes for enfraquecido, e começarem a se multiplicar exemplos de situações cotidianas, histórias, imagens, músicas, livros, análises teológicas e acadêmicas, códigos canônicos ou leis civis em que tais elementos – "oração" e "dinheiro" – apareçam articulados de forma legítima, uma nova "normalidade" é criada e a mesma cena observada anteriormente passa a poder ser interpretada de um modo totalmente diferente, uma possibilidade que simplesmente não existia de acordo com a lógica anteriormente dominante.

Glynos e Howarth (2007) propõem a caracterização de três diferentes "níveis" de lógicas, de acordo com os trabalhos de Laclau e Mouffe, e com os desenvolvimentos alcançados pela Escola de Essex. O primeiro nível corresponde ao tipo de sistema de regras – ou padrão de articulações – que Laclau (2003a, 2005) denomina de "discursos", "gramáticas"[69] ou "lógicas sociais", os quais possibilitam,

[69] Em "Contingência, hegemonia e universalidade", Laclau (2003c, p. 283-284) traça uma distinção direta entre as noções de "lógica" e "gramática", mas, em "Sobre a razão populista" (LACLAU, 2005,

como já observado, a descrição das práticas sociais comuns em um determinado contexto. O segundo nível diz respeito aos padrões de articulação que possibilitam a constituição e a contestação dos próprios discursos ou lógicas sociais: as “lógicas políticas”. Diante do caráter heterogêneo e contingente de qualquer formação discursiva ou social, as lógicas políticas permitem descrever e analisar como se tornou possível a constituição de certo imaginário social hegemônico e, em momentos de crise, como se torna possível sua contestação, deslocamento e mesmo desagregação. O terceiro nível de lógicas presentes na Teoria do Discurso está diretamente relacionado à concepção psicanalítica de subjetividade e pode ser descrito como o das “lógicas fantasmáticas” ou “lógicas da fantasia”. Se a hegemonização de um campo social e a constituição de um imaginário simbólico depende sempre da formação de um horizonte de totalidade precário, que estabelece articulações contingentes e produz inevitavelmente uma exclusão, a dimensão das lógicas fantasmáticas permite investigar quais os processos simbólicos e ideológicos que promovem o encobrimento da falha na estrutura da totalização, que suscitam a resistência aos movimentos de deslocamento ou mudança e que, na contingência desses movimentos, estimulam a identificação com um ou outro discurso ou lógica social que se projeta.

> Embora as práticas sociais sejam pontuadas pelas eventualidades, tragédias e contingências da vida cotidiana, as relações sociais são experimentadas e compreendidas, nesse nível de atividade, como uma forma de vida já aceita. O papel da fantasia, nesse contexto, não é estabelecer uma ilusão que forneça ao sujeito uma falsa imagem do mundo, mas, é garantir que a contingência radical da realidade social – e a dimensão política de uma prática, mais especificamente – permaneça fora de cena (GLYNOS; HOWARTH, 2007, p. 145).

---

p. 117), ele diferencia os conceitos de “lógica social”, que seria equivalente à noção de “gramática”, e “lógica política”, o qual corresponderia às “condições de possibilidade” das “lógicas sociais” (ver GLYNOS; HOWARTH, 2007, p. 136).

Conforme visto no exemplo apresentado anteriormente, as lógicas sociais fornecem as regras simbólicas fundamentais que regulam o funcionamento da ordem social e estabelecem as condições de possibilidade e de impossibilidade[70] daquilo que "existe" e do que "não pode existir" na realidade apresentada. É importante destacar, contudo, que as gramáticas ou lógicas sociais latentes não estão explicitamente elaboradas e nem centralizadas em nenhum código – formal ou informal – que possa ser localizado de modo pleno ou fundamental em qualquer foco ou região específica do espaço social. As lógicas sociais encontram-se disseminadas no contexto a partir do qual elas se produzem através de um padrão que Foucault (2007) denomina de "regularidade na dispersão"[71]. De acordo com essa perspectiva, o padrão dominante é similarmente repetido por cada parte do sistema sem que haja um centro específico de onde advenham as regras ou o qual coordene sua aplicação[72]. Seguindo o modelo de Wittgenstein (1996), as regras que ordenam um jogo de linguagem só podem ser atualizadas, afirmadas ou transformadas na medida em que são praticadas e adaptadas a cada nova situação pelos seus praticantes, ou seja, os discursos ou lógicas sociais só existem e se perpetuam na medida em que são concretizados através de "práticas sociais".

O caráter indissociável da relação entre lógicas e práticas sociais não implica, por outro lado, que as lógicas sejam meramente comportamentais,

---

[70] Sobre o conceito de "condições de impossibilidade" (DERRIDA) e suas implicações na Teoria do Discurso ver Glynos e Howarth (2007).

[71] Para uma discussão mais aprofundada sobre as relações entre as teorias do discurso de Laclau e Mouffe e de Foucault, ver Sales Jr. (2008) e Howarth (2002, 2000a).

[72] Há um jogo infantil tradicional – "o mestre mandou" – que ilustra de forma muito clara esse processo. No jogo, um grupo de participantes permanece em um mesmo espaço enquanto um deles – o "bobo" – é retirado para outro local. Dentre os participantes que permanecem, um é escolhido para ser secretamente o "mestre", este deverá fazer gestos ritmados, que todos os outros deverão acompanhar e que deverão ser mudados periodicamente. Ao retornar ao grupo o "bobo" terá, então, a tarefa de descobrir quem é o "mestre". A tarefa do "bobo" é dificultada pelo fato de que, olhando uns para os outros, o mesmo padrão de gestos rapidamente se (re)estabelece. É também comum que um gesto realizado acidentalmente por algum participante acabe sendo incorporado pelo grupo. Pode-se dizer que a "regularidade na dispersão" é, em certo sentido, um "jogo do mestre" sem mestre.

psicológicas ou (inter-)subjetivas. Embora a atualização das lógicas – e consequentemente sua investigação – tenham sempre de passar pela interpretação e atuação dos sujeitos, em seus contextos particulares, as lógicas e práticas sociais também produzem – e são mobilizadas por – uma dimensão material que se manifesta visivelmente na forma de disciplinas corporais, psicológicas, artefatos, mitos, ritos, tecnologias, teologias, teorias, códigos morais, estéticos, leis, etc. A materialidade da linguagem – do próprio significante – e sua concretização e disseminação nesses diversos sistemas faz com que as lógicas sociais sejam projetadas para além dos jogos de linguagem imediatos, em direção a uma maior estabilização e, pretensamente, a um horizonte de universalização. Para a Escola de Essex, o conceito de discurso – ou de "discursividade" – compreende todo esse espectro de elementos, configurações e práticas significantes, tanto especificamente "lingüísticas" quanto "extralingüísticas". É nesse sentido que Laclau e Mouffe (2001) apresentam uma crítica à distinção efetuada por Foucault (2006) entre os elementos "discursivos" e "extradiscursivos" da realidade, os quais só estariam articulados, para ele, no contexto específico de uma configuração denominada de "dispositivo estratégico". Na perspectiva de Laclau e Mouffe todos os elementos da realidade – quer especificamente lingüísticos ou não – são intrinsecamente discursivos, na medida em que sempre já estão atravessados – ou "sobredeterminados" – pela dimensão do sentido e são sempre já participantes dos jogos de linguagem que constituem a realidade.

Quando um discurso – ou um sistema de lógicas e práticas sociais – passa a articular de forma suficientemente coerente e estável a virtual totalidade dos elementos, identidades e práticas presentes em um dado contexto ou campo social, esse discurso torna-se hegemônico e passa a constituir um "imaginário" ou um

"regime social". Para Laclau e Mouffe (2001), a construção de uma nova hegemonia em um campo de discursividade parte sempre de um amplo deslocamento – ou de uma "crise orgânica" – na estrutura hegemônica anterior e passa, inevitavelmente, pela formação de novas relações de antagonismo e pela articulação de novas cadeias de significantes – os quais representam as demandas e identidades coletivas – atravessadas, em maior ou menor grau, pelas lógicas políticas da equivalência e da diferença.

Os significantes podem estar – e sempre estão simultaneamente – inseridos em dois diferentes planos ou eixos de articulação – análogos aos pólos "associativo" e "sintagmático" de Saussure (1997)[73] – aos quais Laclau e Mouffe (2001) denominam de "lógica da equivalência" e "lógica da diferença". A lógica da equivalência indica o tipo de relação em que um significante é associado a outro – ou a outros – por poder ocupar virtualmente a mesma posição que ele em uma dada estrutura simbólica ou social. Ao afirmar que "as igrejas *Assembléias de Deus*, *Batistas*, *Presbiterianas* e *Universais* são todas *igrejas evangélicas*", por exemplo, a relação que se evidencia entre os elementos é mobilizada enquanto lógica da equivalência. A lógica da diferença, por sua vez, diz respeito ao tipo de encadeamento em que a vinculação entre os elementos é estabelecida através da ocupação de posições – ou do desempenho de funções – diversas e interligadas em um mesmo sistema diferencial, ou seja, em uma mesma construção simbólica ou social. Ao se observar, de outro modo, que "*evangélicos*, *católicos*, *políticos* e *acadêmicos* são *partes* interessadas na discussão sobre o ensino religioso", por exemplo, a relação que se percebe entre os elementos é mobilizada enquanto lógica da diferença.

[73] Para uma análise mais ampla sobre as implicações e desenvolvimentos teóricos da concepção dos pólos "associativo", ou "paradigmático", e "sintagmático" na lingüística e na semiótica/semiologia, ver Coelho Neto (2003); Eco (2000) e Barthes (1996).

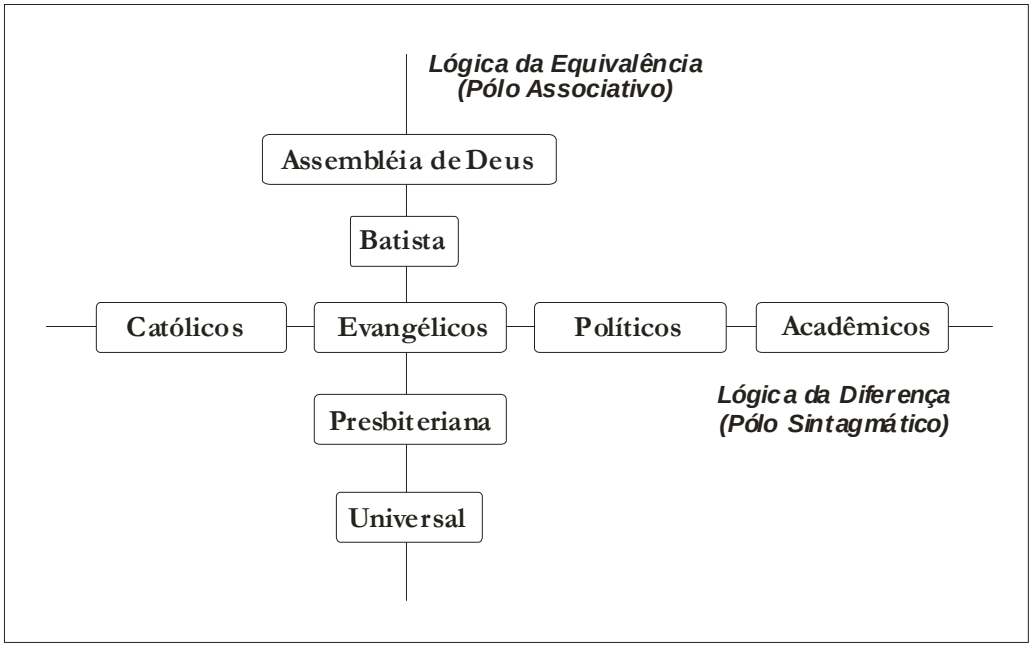

Figura 1: Lógicas da Equivalência e da Diferença.

A expansão de uma cadeia de diferenças em um contexto social, portanto, implica na complexificação da estrutura social e na multiplicação do número de posições possíveis dentro de um mesmo campo. A expansão de uma cadeia de equivalência, por sua vez, implica na simplificação das relações sociais, na diminuição do número de posições possíveis e na ampliação de pólos sociais cada vez mais isolados. Para que uma cadeia de equivalências seja formada é necessário, também, que um dos significantes da cadeia assuma a função de "significante vazio" – ou pelo menos "tendencialmente vazio" (Laclau, 2005) – ou seja, a função de um significante cujas marcas de sua particularidade e especificidade sejam ocultadas, ao máximo possível, para permitir que ele se torne o referente, ou o "nome", de toda a cadeia. Esse é o caso, por exemplo, do significante "evangélico" na cadeia de equivalência que foi observada anteriormente. O caráter virtualmente – ou imaginariamente – "vazio" do significante chave possibilita que ele apresente o menor índice alcançável de "rejeição" ou de incompatibilidades com os

“conteúdos positivos” ou as articulações trazidas pelas outras identidades e/ou significantes que possam vir a compor a cadeia. Ao mesmo tempo, o caráter “vazio” permite que cada identidade possa atribuir a, destacar e/ou “projetar” no significante chave o sentido ou a nuança mais propícia a suscitar sua própria identificação com o mesmo. O significante vazio, desse modo, ocupa uma posição fortemente simplificada em uma relação de polarização e permite que um grande número de outros significantes e identidades sejam articulados a cada um dos pólos.

As identidades sociais – ou “posições de sujeito” – são constituídas através de significantes que representam ou “condensam” essas identidades – mesmo de forma precária – e com as quais os sujeitos individuais se identificam como, por exemplo, “cristão”, “católico”, “evangélico”, “pentecostal”, “povo de Deus”, “pobre”, “proletário”, “mulher”, “negro”, “pai”, “latino-americano”, “empresário”, “gay” etc. É importante ressaltar que os sujeitos “individuais” também não são homogêneos em si mesmos. Na medida em que são constituídos e atravessados na e pela linguagem[74], os sujeitos podem e costumam se identificar – em variados graus de intensidade – com diferentes “identidades”, as quais não são necessariamente – e nunca são plenamente – coerentes ou bem articuladas entre si. Cada uma dessas identidades sociais é definida – e constantemente redefinida – de acordo com as relações que ela desenvolve com as outras identidades e movimentos no campo social, e com as práticas sociais – e inerentemente discursivas – que atualizam continuamente essas relações. Visto que uma identidade é sempre constituída em oposição ao que lhe é exterior, as “novas identidades” são formadas – modificando, mas nem sempre dissolvendo, as “antigas” – na medida em que identidades já estabelecidas passam a se reconhecer

[74] Para uma análise mais profunda e detalhada sobre o papel central da linguagem na constituição e estruturação dos sujeitos, sobre o caráter “cindido” e a dimensão da “falta” na subjetividade, e sobre os processos de identificação, ver Fink (1998) e Lacan (1998).

como compartilhando uma mesma posição de sujeito, sendo “condensadas” em uma equivalência. Senão, ao inverso, quando uma identidade já estabelecida é contestada em sua coerência pela emergência de sua precariedade, heterogeneidade e de suas contradições “internas” – invariavelmente atravessadas pelas contradições do próprio campo – sendo, assim, “fragmentada” – total e definitivamente ou não – pela emergência de identidades mais específicas e diferenciadas.

Uma vez observado que o sentido de cada um dos elementos dentro da realidade social é sempre já estabelecido a partir de suas relações de semelhança e diferença com os outros elementos, é possível perceber, então, que o próprio campo social é inevitavelmente atravessado por incontáveis relações de polarização ou oposição binária entre os diversos significantes chave – ou “pontos nodais” – que estruturam o imaginário social hegemônico. As polarizações entre secular e sagrado, material e espiritual, conhecimento e fé, cristão e não-cristão, católico e evangélico, e outras do mesmo gênero, nesse caso, desempenham um papel fundamental na estruturação hegemônica do campo religioso e, por conseguinte, de todo o campo social. As relações de antagonismo descrevem um tipo específico de polarização social em que duas “cadeias de equivalência” passam a constituir os lados opostos de uma mesma fronteira, sem que as posições assumidas participem de um sistema de diferenças mutuamente compartilhado. A formação de uma das cadeias surge para negar a lógica social representada pela outra e, conseqüentemente, para negar as identidades que são atribuídas, a cada um dos elementos do campo, pela lógica que a outra representa.

Nem toda relação de oposição ou diferença se desenrola, necessariamente, na formação de um antagonismo social. Para que uma oposição

venha a se desdobrar em uma relação de antagonismo, como observa Laclau (2005), é necessário que os pólos que a constituem passem a não poder ser conciliáveis – sequer como uma tensão dialética – dentro de um mesmo sistema de diferenças e posições[75]. Em outras palavras, como analisam Laclau e Mouffe (2001), para que uma relação de "subordinação" social seja transformada em uma relação de antagonismo, é imprescindível que o pólo subordinado assuma uma dimensão de exterioridade, de incompatibilidade radical ou de "limite da objetividade" em relação ao pólo dominante ou antagônico.

> Eis porque, em várias partes do meu trabalho, eu tenho argumentado que os antagonismos sociais não são relações objetivas, mas, o limite de toda a objetividade (...). O capitalista não nega, no trabalhador, algo inerente à categoria "vendedor da força de trabalho", mas, algo no trabalhador que está *para além* dessa categoria (o fato de que, abaixo de certo nível de remuneração, ele ou ela não pode ter acesso a um consumo mínimo, a uma vida decente etc.). Então, o antagonismo não é interno à relação de produção, mas, toma lugar *entre* a relação de produção e alguma coisa externa a ela. Em outras palavras, os dois pólos do antagonismo são ligados por uma relação não-relacional, ou seja, eles são essencialmente heterogêneos um ao outro (LACLAU, 2006b, p. 67).

Se a totalidade projetada por um imaginário social hegemônico é definida, desse modo, em oposição ao que lhe é estranho, ao que resiste à acomodação, ao heterogêneo, todos os elementos que são articulados por tal imaginário se tornam – na ótica específica dessa polarização – partes de uma mesma cadeia de equivalência, a cadeia dos elementos "normais", "possíveis" ou "aceitáveis", em oposição antagônica ao que é "aberrante", "impossível" ou "inaceitável". Essa equivalência não anula a lógica da diferença que atua em outros níveis de relação

[75] Thomassen (2005) defende que a inserção da noção de heterogeneidade na Teoria do Discurso, em "Sobre a razão populista" (LACLAU, 2005), levaria necessariamente a uma "relativização" do conceito de "antagonismo", que deveria passar a ser visto como "uma das reações possíveis ao deslocamento" e como sempre "tendencial" e nunca plenamente constituído (p. 299). Não se observa, entretanto, na teoria de Laclau e Mouffe, qualquer afirmação de que o antagonismo estaria plenamente constituído, em algum momento. A noção de heterogeneidade, por sua vez, parece mais complementar logicamente a compreensão da dinâmica do antagonismo do que "relativizar" seu papel na constituição das estruturas de significação e de relações sociais.

dentro do imaginário dominante, mas, a cadeia diferencial não se estende, ou seja, não é capaz de acomodar – ao menos não, preservando a mesma configuração – àquilo que é manifesto na heterogeneidade. É nesse sentido que o processo de irrupção do "real", ou da heterogeneidade, no cenário social assume potencialmente o caráter de deslocamento e reconfiguração do campo discursivo. Caso o rompimento sofrido não seja tão significativo e o regime dominante apresente suficiente capacidade de recomposição, o deslocamento pode ser absorvido e o que fora aberrante pode ser doravante acomodado na cadeia de diferenças do antigo sistema, sem grandes mudanças estruturais. Senão, o próprio imaginário estabelecido pode entrar em colapso e abrir espaço para que novos discursos – novos "mitos" sociais – busquem ocupar seu lugar. Nas palavras do próprio Laclau (2005), em sua análise sobre os desenvolvimentos da teoria marxista:

> (...) os termos da alternativa são claros: se o excesso heterogêneo puder ser contido dentro de certos limites, reduzido a uma presença marginal, a visão dialética de uma história unificada pode ser mantida. Se, pelo contrário, a heterogeneidade prevalecer, a lógica social terá de ser concebida de uma maneira fundamentalmente diferente (LACLAU, 2005, p. 143).

A manifestação da heterogeneidade promove, conforme observado, a emergência – ou a necessidade de "simbolização" – de demandas não previstas e não articuladas pela formação hegemônica e, conseqüentemente, abre espaço para que esse "novo" significante – que se torna um "significante flutuante" – seja articulado de diferentes formas por diferentes discursos no contexto social. Em outras palavras, o espaço de "indecidibilidade[76]" aberto pela ruptura demandada pela heterogeneidade favorece a formação de campos hegemônicos antagônicos, os quais irão disputar o sentido ou lugar a ser atribuído tanto a esse "novo" elemento –

[76] Sobre o conceito de "indecidibilidade" (Derrida) e suas implicações para a Teoria do Discurso ver Norval (2004).

o que afeta a configuração de toda a realidade social – quanto, a partir dos deslocamentos que ele possa provocar, dos demais significantes flutuantes que venham a surgir.

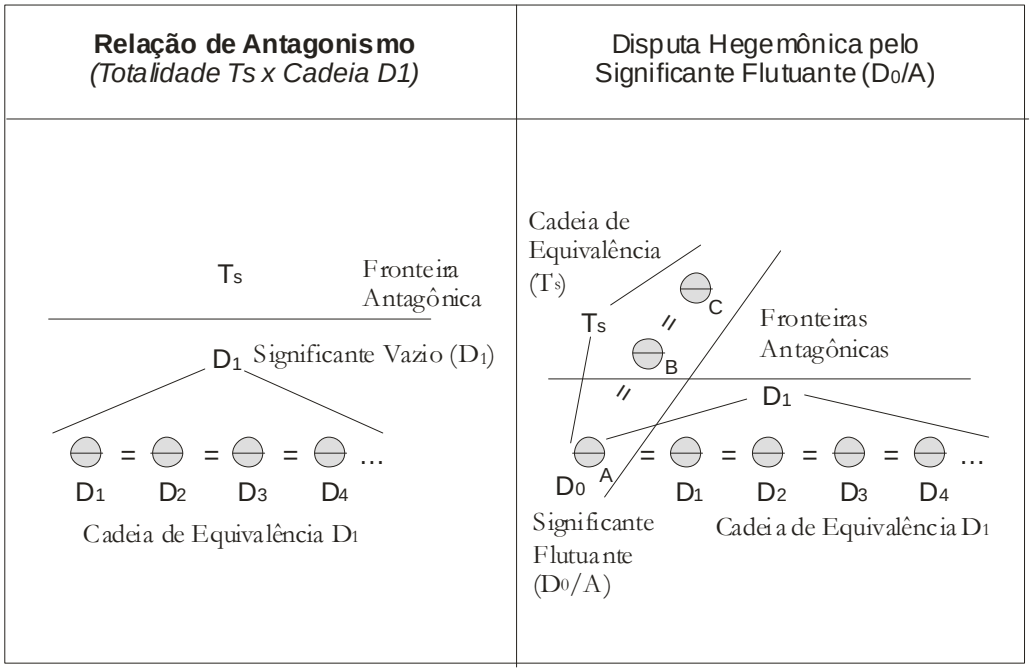

Figura 2: Antagonismo e disputa hegemônica (adaptado a partir de Laclau, 2005, p. 130-131).

Embora a teoria pós-estruturalista afirme o caráter intrinsecamente contingente e precário de toda estrutura social ou simbólica e, portanto, rejeite claramente a noção de um determinismo estrutural, essa perspectiva não implica, por outro lado, em assumir a concepção de um sujeito autônomo, racional e/ou consciente de si. O que permite ao pós-estruturalismo e à Teoria do Discurso desconstruir a polarização moderna entre “sujeito” e “estrutura” é a noção de linguagem – ou de discursividade – como um jogo estrutural aberto, que atravessa tanto as relações sociais, políticas e culturais quanto a própria constituição íntima dos sujeitos, passando pelo campo microssocial das interações e das relações intersubjetivas. É nesse sentido que o desenvolvimento da Teoria do Discurso

demanda, até certo ponto, uma aproximação com a Psicanálise – sobretudo com a tradição lacaniana – como a proposta teórica e investigativa que mais avançou na articulação das reflexões sobre a linguagem e o campo simbólico com a análise criteriosa dos processos de constituição e transformação da subjetividade.

O sujeito constituído e atravessado na/pela linguagem não é um sujeito unificado e autoconsciente por que, desde o princípio – ou do que se pode tomar por princípio – a própria linguagem não é unívoca e presente a si. A linguagem apresenta uma falha ou um lapso insuperável – coexistente ao deslizamento contínuo do sentido – entre o significante e a promessa de um significado sempre adiado. O sujeito constituído e atravessado na/pela linguagem é, assim, sempre já um sujeito dividido, um sujeito da falta e, conseqüentemente, um sujeito de desejo. As noções de “desejo” e “gozo” são fundamentais para compreender as dinâmicas de identificação do sujeito, tanto no âmbito das micro-relações quanto da subjetividade social e política. O ser humano torna-se sujeito, em primeiro lugar, na medida em que é “assujeitado” pela linguagem, mas, por outro lado, é precisamente na falha da linguagem, no espaço de indecidibilidade aberto pelo deslizamento entre o significante e o sentido, que ele torna-se novamente sujeito, como um pulso, como a própria falha, até que o significante tome novamente seu lugar.

Capítulo 2

Investigação e análise dos discursos cristãos

> (...) os casos mais interessantes e problemáticos referentes ao papel contínuo e renovado da religião no presente são os mais elusivos, mais deslocalizados e, portanto, os mais difíceis de captar, tanto conceitualmente quanto empiricamente. (...) Novos conceitos precisam ser cunhados, novas práticas de pesquisa tentadas, mesmo pensando que elas podem vir a estar – talvez mesmo precisem estar – fora de sincronia com o fenômeno em questão.
>
> **Hent de Vries**[77]

A análise desenvolvida no decorrer deste trabalho se fundamenta numa pesquisa empírica realizada entre os anos de 2005 e 2009, entre atores e movimentos católicos e evangélicos/protestantes, com o objetivo inicial de **delinear e caracterizar as diversas identidades que têm se formado no campo cristão brasileiro**, de observar suas **diferentes trajetórias** e suas **dinâmicas de identificação e constituição de (ant)agonismos**, tanto no interior do próprio campo religioso/cristão quanto com outros atores e movimentos sociais. A observação das dinâmicas de articulação, negociação e disputas entre os movimentos e identidades **possibilitou igualmente o desenvolvimento de uma análise do campo religioso cristão** como um espaço simbólico de "topografia" e lógica instáveis, em claro processo de crise e transformação. No transcurso deste capítulo são apresentados o delineamento da pesquisa empírica realizada, o referencial básico da análise desenvolvida, as concepções ontológica e

[77] De Vries (2006, p. 6).

epistemológica que informam este trabalho assim como os *corpora* e as principais categorias e estratégias analíticas utilizadas no tratamento de cada um dos mesmos.

2.1 Delineamento da pesquisa e perspectiva de análise

A partir de uma investigação exploratória foram destacados oito[78] grandes grupos identitários[79]: a) Cristãos ecumênicos; b) Cristianismo da libertação[80]; c) Evangelicais (ou evangélicos da missão integral); d) Pentecostais clássicos; e) Católicos carismáticos; f) Neopentecostais; g) Evangélicos (neo)conservadores; e h) Católicos (neo)conservadores. Uma vez delimitadas as unidades de análise foram então construídos três diferentes *corpora* de dados: i) Um **corpus de documentos escritos**, composto por escritos formais produzidos e/ou veiculados por lideranças, instituições ou fóruns ligados a cada uma das identidades ou movimentos investigados; ii) Um **corpus de hipertextos**[81], formado por documentos eletrônicos – inclusive imagens – obtidos de *sites*, *blogs* ou *comunidades virtuais* que participam das redes que articulam os diferentes grupos identitários na Internet brasileira; e iii) Um **corpus de entrevistas**, composto por entrevistas semi-estruturadas – com um componente narrativo – realizadas com lideranças de atuação nacional ou regional

[78] Inicialmente foram propostos sete, mas, no decorrer da pesquisa, verificou-se a necessidade de desmembrar a categoria dos pentecostais e neopentecostais em dois grupos distintos.
[79] É importante destacar que a concepção de subjetividade articulada neste trabalho não considera a identidade como um dado positivo, monolítico, estável e autoconsciente dos sujeitos, mas, sim como o resultado contingente e instável de múltiplos processos de identificação sobrepostos e geralmente inconscientes, de modo que as fronteiras entre as "identidades coletivas" também são sempre problemáticas, abertas à indefinição, à sobreposição e mesmo à incoerência, e estão em constante processo de negociação e redefinição (ver, por exemplo, BURITY 1998, 1997a).
[80] A expressão "cristianismo da libertação" é proposta por Löwy (2000) para descrever o movimento dos cristãos – católicos e protestantes – engajados com a Teologia da Libertação e com as Comunidades Eclesiais de Base, pastorais e movimentos populares, sobretudo na América Latina.
[81] "Hipertexto" é um neologismo utilizado para descrever o tipo de estrutura textual característico dos documentos da Internet, estruturas que articulam de forma integrada diferentes camadas de textos, elementos gráficos, imagens, fotografias, sons, vídeos etc. (ver, por exemplo, SANTAELLA, 2004).

em cinco dos oito movimentos estudados[82]. Os três corpora são considerados como exemplares de diferentes formas de manifestação e atualização dos discursos cristãos. A análise dos mesmos buscou observar até que ponto e como, em cada um deles, torna-se possível identificar e caracterizar as diversas práticas e lógicas discursivas atuantes no campo cristão e, a partir de então, observar o que essas lógicas e práticas poderiam revelar sobre os processos de constituição, articulação e contestação das identidades coletivas e sobre o imaginário social que lhes permeia.

A constituição do corpus de documentos escritos procurou destacar, inicialmente, as formas mais reconhecidas, estruturadas e/ou seminais de apresentação e manifestação dos diversos discursos cristãos no Brasil[83]. Visou possibilitar a identificação dos significantes chave – ou "pontos nodais" – das formações discursivas, a recuperação dos indícios de suas relações de equivalência e diferença, no interdiscurso, e a explicitação das evidências de sua heterogeneidade. O corpus de hipertextos, por sua vez, possibilitou observar como esses discursos cristãos vêm sendo apropriados e (re)articulados no campo extremamente dinâmico e influente das novas tecnologias de informação e comunicação. Sua análise buscou perceber as práticas discursivas que caracterizam a atualização das identidades e movimentos no espaço virtual e, em continuidade, buscou delinear as "lógicas sociais" e "fantasmáticas" que fundamentam essas práticas. O corpus de entrevistas foi organizado na perspectiva de perceber como os processos de construção de sentidos e de identidades são concretizados nas formulações de alguns dos atores que participam diretamente das dinâmicas sociais

[82] Apesar da realização de diversos contatos e conversas informais, tornou-se impossível realizar as entrevistas com lideranças dos movimentos neopentecostais, carismáticos e católicos conservadores em tempo hábil para a preparação da tese.

[83] Foram selecionados preferencialmente documentos produzidos no cenário brasileiro, mas, em alguns casos, foram incluídos também documentos internacionais que desempenharam um papel importante na formação das identidades no contexto local.

no campo religioso e, consequentemente, de aprofundar e consolidar as análises desenvolvidas a partir dos corpora de documentos e hipertextos.

A seleção dos documentos, hipertextos e líderes relacionados foi realizada de forma similar, a partir da indicação de informantes ligados às diversas correntes no campo de estudo, de pesquisas diretas em mecanismos de busca e visita a sites na Internet e de citações e indicações obtidas nos próprios documentos, sites e entrevistas analisados. A escolha dos elementos que formaram os corpora buscou, na medida do possível, focalizar e reunir aspectos característicos, recorrentes e significativos das identidades estudadas. **A análise qualitativa realizada não procurou traçar um panorama da representatividade numérica** de cada um dos grupos ou movimentos presentes no campo religioso/cristão, nem pretendeu estabelecer correlações dotadas de validade estatística. **Visou desenvolver um estudo aprofundado e crítico das diversas identidades, práticas e lógicas** que constituem o campo e de suas dinâmicas de articulação e contestação.

A construção e o tratamento dos três corpora foram efetivados a partir de uma **articulação teórico-metodológica** entre as estratégias analíticas da **"escola francesa" de Análise do Discurso,** as contribuições da **semiologia pós-estruturalista de Barthes,** e a proposta de ontologia política que vem sendo desenvolvida pela **teoria do discurso de Laclau e Mouffe** e da chamada **"escola de Essex**[84]**"**. Também são perceptíveis – através da síntese realizada pelos autores da teoria do discurso – as influências das análises "arqueológica" e "genealógica" de Foucault, das estratégias de "desconstrução" de Derrida e da psicanálise

[84] Sobre a escola francesa de AD consultar Maingueneau (1997a, 1997b), Fonseca-Silva (2005) e Gregolin (2004); sobre a semiologia ver Barthes (1996); sobre a teoria do discurso ver Laclau e Mouffe (2001) e Glynos e Howarth (2007).

lacaniana[85]. A concepção anti-essencialista e anti-positivista do pós-estruturalismo – herdada sobretudo de Heidegger[86] – pode ser considerada uma nota em comum entre todas essas perspectivas e contribuições. A utilização da metáfora da "estrutura" – mesmo que "aberta" e "descentrada[87]" – e da lógica da significação[88] como modelo das dinâmicas de (des)estruturação da realidade social pode ser considerada um outro aspecto em comum entre essas diversas abordagens. As divergências – e algumas vezes oposições – entre os autores e corpos teóricos indicados não são desprezadas – nem desprezíveis – e constituem-se, em alguns casos, enquanto aporias explicitamente articuladas pela teoria do discurso; tais aporias e propostas de articulação serão apresentadas no decorrer do texto, na medida em que se mostrarem relevantes para a análise.

2.2 Considerações metodológicas e (anti-)epistemológicas

Glynos e Howarth (2007) procuraram desenvolver de modo sistemático uma reflexão sobre as implicações (anti-)epistemológicas e metodológicas da teoria do discurso, buscando suprir o que alguns vinham identificando como um "déficit metodológico"[89] na proposta de Laclau e Mouffe (2001). Esse esforço resultou no delineamento de quatro orientações gerais para a realização de pesquisas empíricas referenciadas nessa perspectiva: i) A eleição de um **modelo de pesquisa focado no problema** [*problem driven research*], em oposição ao enfoque na metodologia ou na teoria; ii) A adoção de um modelo de **ciclos de racionalidade retrodutiva** como

[85] A articulação de elementos de diversas teorias pós-estruturalistas na Teoria do Discurso é discutida em diferentes contextos por Howarth (2000), Torfing (1999) e Burity (1997b).
[86] Ver, por exemplo, Heidegger (2001a).
[87] Sobre o conceito de estrutura aberta e descentrada ver Derrida (2005).
[88] Sobre o modelo do signo e a lógica da significação ver Barthes (2006).
[89] Por exemplo, Torfing (2005).

constituinte tanto da lógica da descoberta quanto da lógica da justificação nas ciências sociais; iii) A adoção do conceito de **"lógicas"** – "sociais", "políticas" e "fantasmáticas" – **como unidades explicativas** para a interpretação dos fenômenos de formação, sustentação e mudança das identidades e práticas sociais; e iv) A utilização da perspectiva da **"articulação"** – em contraste com as noções de representação ou subsunção – **como modelo de relação entre as categorias e formulações teóricas e analíticas e os demais significantes e discursos presentes no campo** e/ou enunciados pelos próprios sujeitos sociais. As indicações apresentadas estabelecem uma distinção clara entre o modelo de construção do "conhecimento científico" requerido pela concepção ontológica da teoria do discurso e os modelos epistemológicos (neo)positivistas predominantes nas ciências sociais na atualidade.

A eleição de um **modelo de pesquisa "focado no problema**[90]**"** implica que **o elemento central** a ser considerado nas decisões sobre as alternativas teoréticas e metodológicas escolhidas **deve ser, ao máximo possível, o "problema", definido a partir das demandas e crises concretas vivenciadas pelos sujeitos atuantes no campo investigado**. Tal perspectiva, entretanto, não deve implicar em "relativismo", "pragmatismo" ou "ecletismo" superficial na escolha das vias teóricas ou da metodologia. As concepções ontológicas – e conseqüentemente epistemológicas – que substanciam a própria definição do problema precisam ser seriamente discutidas e, desse modo, explicitadas e articuladas coerentemente às alternativas teóricas e metodológicas. Essa articulação só pode ser coerente e defensável, todavia, na medida em que partir de e voltar-se para o enfrentamento dos problemas acusados e vivenciados pelos sujeitos sociais.

[90] Ver também Howarth (2005) e Shapiro (2002).

A pesquisa não deve ser observada e conduzida como simples "aplicação" de um método que, *per si*, viria a "extrair" os fatos concretos e a "verdade" da realidade. Os "métodos" são discursos – ou "máquinas discursivas[91]" – que propõem/produzem o estabelecimento de um conjunto de relações entre elementos da realidade de acordo com uma lógica ou um conjunto de regras/critérios próprios. Isso significa que os métodos não são – ao contrário do que se costuma postular – mediadores neutros e universais. As escolhas metodológicas, portanto, se baseiam em propostas discursivas que devem ser reconhecidas e postas "em jogo" no processo de pesquisa.

Por outro lado, a pesquisa também não deve ser vislumbrada como um mero procedimento de verificação ou teste de uma hipótese ou teoria. As formulações teóricas também são discursos "opacos" e interessados, que constituem a realidade e que, portanto, não podem "representá-la" de forma neutra ou imparcial. A relevância de uma teoria em um dado contexto depende de sua capacidade de interagir com esse contexto, de ser apropriada por/para ele e de produzir sentidos que possam mobilizar a realidade, não por sua suposta capacidade de "reproduzir" formalmente – a partir de uma pretensa exterioridade – a dinâmica fundamental da realidade "em si". A primeira tarefa de uma pesquisa fundamentada na teoria do discurso, nesse contexto, é construir teoreticamente o problema a ser investigado – a fase de **problematização**[92] – já a partir de uma **interrogação sobre os problemas que são apresentados pelos próprios discursos sociais**, no campo observado, sobre **como esses problemas são construídos**, quais as **soluções**

[91] A metáfora da "máquina discursiva" é utilizada diversas vezes por Derrida para caracterizar o conjunto de "engrenagens" lógicas que constituem, ao mesmo tempo, a estrutura e a dinâmica produtiva de um discurso (por exemplo, DERRIDA, 2000).
[92] Sobre o conceito de problematização ver, também, Foucault (1984).

constituídas nesses discursos, e sobre **como essas "soluções" são condicionadas pelos problemas** que e como são formulados.

Uma segunda orientação metodológica sugere a adoção de um modelo de **racionalidade retrodutiva**, em contraste aos modelos de racionalidade indutiva e dedutiva utilizados nos padrões tradicionais de explicação científica. Essa perspectiva está relacionada à **crítica da noção de "predição"**, *stricto senso,* nas ciências sociais, e à conseqüente crítica às noções de "teste", "confirmação" ou "refutação de hipóteses". Também implica, necessariamente, na **flexibilização da distinção** – sustentada por Popper (1980) – **entre os contextos da "descoberta" e da "justificação"** na pesquisa científica. O modelo hipotético-dedutivo, hegemônico na ciência contemporânea, preconiza que o avanço das "ciências humanas" – assim como das "naturais" – deve ocorrer através da formulação de hipóteses formais e verificáveis, ou "falseáveis", que devem ser postas à prova através da realização de previsões precisas e testes empíricos. Nessa perspectiva, a explicação de um fenômeno implica essencialmente na formulação de uma "lei" ou "hipótese causal" que, por definição, deve ser sempre capaz de determinar as causas e prever – dedutivamente – os efeitos do fenômeno em questão. Para Popper (1980), não importa como a hipótese surgiu ou foi formulada – o chamado "contexto da descoberta" – essa é uma questão que diria respeito somente aos psicólogos cognitivos, interessados nos processos de formação e elaboração de idéias. O que preme ao epistemólogo, ou ao filósofo da ciência, é estabelecer como tal hipótese pode e deve ser testada – ou o "contexto da justificação" – o que visa determinar até que ponto a mesma merece ou não ser aceita como científica e/ou ser sustentada como válida.

A crítica à utilização das noções de “lei causal” e “predição” na explicação dos fenômenos sociais já vem sendo longamente desenvolvida pelas tradições fenomenológica e hermenêutica nas ciências humanas[93]. **A perspectiva hermenêutica indica, corretamente, que o comportamento humano é intrinsecamente constituído por práticas significantes**, as quais estão diretamente relacionadas aos sentidos atribuídos a cada ação ou elemento da realidade pelos “jogos de linguagem” dos quais cada sujeito – inclusive o pesquisador – participam. Seria impraticável, portanto, determinar relações lineares de “causa e efeito” e/ou realizar previsões precisas e inexoráveis sobre o comportamento humano ou social, uma vez que os processos de interpretação e construção de sentidos seriam abertos e, ao menos em certa medida, indeterminados. Além do que, como ressaltado, **as próprias interpretações oferecidas pelas ciências sociais também participam desse jogo**, são atravessadas por e interferem – direta ou indiretamente – nos fenômenos que se propõem a estudar. Nesse contexto, para alguns, só caberia aos cientistas sociais propor “interpretações” específicas e localizadas dos fenômenos estudados, nunca buscar “explicações” que venham a exceder a dimensão do significado atribuído pelos sujeitos às suas próprias ações ou, no máximo, a “tradução” desse significado para uma linguagem acadêmica ou mais universalizada. **A racionalidade retrodutiva pode ser apresentada, entretanto, como uma alternativa viável para produzir e validar explicações nas ciências sociais**, partindo das significações construídas pelos sujeitos, mas, sem limitar-se exclusivamente a interpretar essas significações em seus contextos.

[93] Ver, por exemplo, Taylor (2004); Winch (1990) e Santos (1989).

A “retrodução” consiste em uma dinâmica de raciocínio em que o processo de construção de enunciados não parte de certas condições antecedentes para concluir suas conseqüências, como na dedução, nem parte de eventos específicos para enunciar uma regra, como na indução. **Na lógica retrodutiva, o analista busca enunciar as condições que seriam necessárias para, ou que tornariam possível a ocorrência de determinado fenômeno**[94]. A explicação de um fato investigado, assim, não implica em estabelecer uma “lei causal”, em demonstrar uma necessidade lógica absoluta ou em predizer que, dadas as mesmas condições, o fenômeno se repetirá obrigatoriamente. Implica simplesmente em afirmar que, para que a realidade observada seja constituída tal como ela se apresenta, certas condições foram e são necessárias. É importante destacar que pode haver diversos cenários que tornem viável uma mesma realidade, e que as condições de possibilidade indicadas podem ser necessárias, mas, não suficientes *per si* para produzir o fenômeno estudado. A enunciação das condições necessárias para que uma dada forma de organização simbólica e social da realidade seja possível, por exemplo, ultrapassa – embora tenha sempre de partir desse ponto – a “mera” auto-interpretação que os sujeitos articulam sobre suas ações e seu contexto. **A explicação oferecida por essa enunciação, entretanto, não permite sua formulação como uma lei causal ou generalizada**, uma vez que ela não se inclina a fornecer predições ou padrões de regularidade que possam ser testados, nem busca forjar um modelo positivo e totalizado da realidade social.

A construção de hipóteses nas ciências sociais já segue, em geral, o processo de busca das explicações aparentemente mais “plausíveis” – ou que

[94] Para uma apresentação mais ampla e detalhada sobre conceito de retrodução – ou abdução – ver Peirce (1983) e Hanson (1961). Para uma discussão sobre as possibilidades de sua aplicação nas ciências sociais – especialmente a partir da perspectiva do “realismo crítico” – ver Hamlin (2000) e Bhaskar (1989).

descrevem as condições mais prováveis – para a ocorrência do fenômeno investigado. Na perspectiva hipotético-dedutiva, o passo seguinte seria reduzir a hipótese defendida a variáveis formais e indicadores – preferencialmente quantitativos – os quais deveriam permitir a realização de testes empíricos para determinar a validade ou falsidade das correlações propostas. É inevitável questionar, nesse caso, até que ponto todos os elementos presentes em um campo social são redutíveis a indicadores formais e quantificáveis e, quando realizada, até que ponto a tradução de uma situação social complexa em variáveis e indicadores formais pode permanecer significativa em relação ao contexto de estudo. É inevitável, também, chamar atenção para o fato de que as próprias operações de redução e tradução não são – e não podem ser – efetivamente neutras, como se pretendem, mas, são atravessas pelas crenças, posições subjetivas e opções éticas e políticas dos pesquisadores, que permanecem veladas sob o manto ideológico da objetividade e neutralidade científica. Uma pesquisa orientada pela teoria do discurso é virtualmente incompatível com o modelo hipotético-dedutivo, conforme apresentado, e demanda a articulação de um modelo de explicação que reconheça o caráter precário, contingente e intrinsecamente comprometido do próprio discurso científico.

A alternativa defendida é a utilização da racionalidade retrodutiva não somente para a construção das hipóteses, mas, também para a validação das explicações nas ciências sociais. Em lugar de passar da construção de hipóteses para a derivação de testes empíricos, a lógica da pesquisa deve seguir em sucessivos “ciclos retrodutivos”, (re)elaborando consecutivamente a “hipótese” delineada de acordo com a ampliação ou aprofundamento do conhecimento construído sobre o campo analisado. Esse modelo já é utilizado na prática – muitas

vezes de forma intuitiva, confusa ou mesmo contraditória – por grande parte das pesquisas que se propõem adotar uma "abordagem qualitativa" de investigação[95]. A validação ou aceitação do conhecimento produzido, nessa perspectiva, não depende da obtenção de "provas" ou de sua resistência ao "falseamento". Depende, em última instância, de fatores relacionados à sua capacidade de convencimento da comunidade científica e dos atores sociais e, sobretudo, de seu poder de articulação e/ou de contestação crítica em relação à problemática e aos fenômenos investigados. Os contextos da descoberta e da justificação encontram-se, nesse caso, parcialmente sobrepostos (Figura 1). A pesquisa é vista como uma atividade social que compreende os dois processos, como um todo, e os mecanismos de justificação não podem ser utilizados como fetiches para projetar a teoria acima do campo agonístico dos conflitos sociais e políticos.

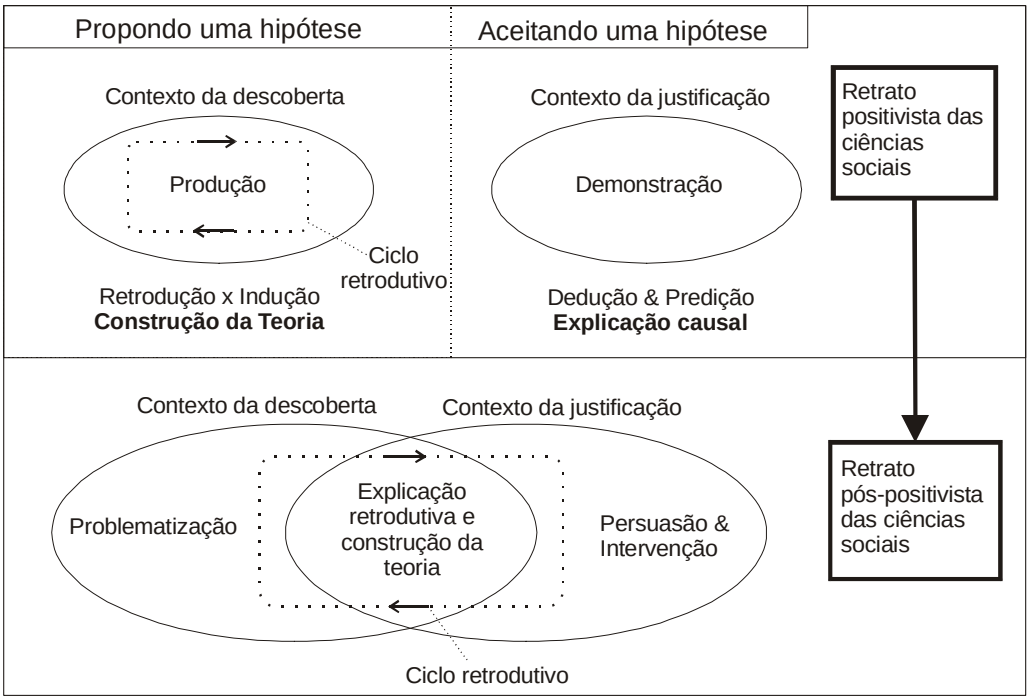

Figura 3: Dois retratos das ciências sociais (Glynos e Howarth, 2007, p. 33).

[95] Para uma discussão epistemológica e metodológica sobre as chamadas abordagens qualitativas nas ciências sociais ver Schwandt (2006); Melucci (2005); Bauer, Gaskell e Allum (2002); Madill (2000); Guba e Lincoln (1994).

Uma terceira orientação metodológica em relação às pesquisas identificadas com a teoria do discurso refere-se à adoção do conceito de **"lógica" como unidade explicativa básica** na teorização dos fenômenos observados no campo social. A racionalidade retrodutiva provê um modelo eficiente para a construção de explicações, todavia, uma questão que permanece em aberto diz respeito a qual o tipo de explicação que pode ser obtido quando se estuda tais fenômenos. Já foi discutido, recuperando os argumentos da tradição hermenêutica, que a unidade explicativa proposta pelo positivismo clássico – a "lei" causal, natural e/ou universal – se mostra claramente incoerente com a percepção do sujeito humano como distintivamente "discursivo", sempre já constituído e atravessado por um universo significante, o qual age e se define de acordo com redes ou jogos de sentido que ordenam a realidade. **A tradição hermenêutica**, entretanto, também **não oferece uma alternativa satisfatória ao conceito de lei – ou ainda de hipótese – causal**. A "unidade explicativa" – ou de "compreensão" – dos fenômenos sociais, na perspectiva hermenêutica, poderia ser definida como a "auto-interpretação contextual" dos sujeitos. Cada sujeito ou grupo social constrói, de forma intersubjetiva, sua própria interpretação do mundo. Os elementos fundamentais – e limites – para a explicação ou compreensão das ações de cada sujeito seriam, portanto, as interpretações que ele desenvolve sobre si mesmo e sobre sua realidade. O primeiro problema com essa perspectiva, em linhas simples, é que ela não permite analisar como esse sistema de sentidos foi ou é constituído e quais as suas contradições e/ou possibilidades de transformação. Consequentemente, a abordagem hermenêutica também **não proporciona, por si mesma, ferramentas para o desenvolvimento de análises relacionais e**

comparativas entre diferentes contextos, **nem para uma crítica desconstrutiva** – que não seja enunciada a partir de uma racionalidade totalmente alheia ao próprio campo – e que permita deslocar e dinamizar os sentidos fixados nos discursos sociais.

Alguns dos autores e cientistas sociais que trabalham na perspectiva do realismo crítico[96] propõem o conceito de "mecanismos causais" como alternativa tanto às "leis gerais" do positivismo quanto às "interpretações contextuais" e descritivas da tradição hermenêutica. Os mecanismos causais, de modo geral, representariam padrões de encadeamento entre elementos e fenômenos no campo social que, embora ultrapassem a dimensão dos contextos interpretativos locais, não produziriam diretamente previsões verificáveis e generalizáveis. A impossibilidade freqüente da predição e da construção de modelos teóricos gerais decorreria da multiplicidade e complexidade quase infinita dos mecanismos envolvidos nos processos sociais. Embora seja possível conhecer alguns mecanismos em atuação, torna-se muito difícil – senão virtualmente impossível – identificar todos os mecanismos que estão desempenhando um papel em determinado contexto e, mais ainda, determinar qual a resultante final das interações que podem se estabelecer entre todos eles. É importante destacar, entretanto, que a previsibilidade e a generalidade continuam a ser consideradas como ideais, e que a busca do maior grau possível de ambas permanece como orientação, meta e, consequentemente, como um indicador – mesmo que parcial – de sucesso da pesquisa e da teorização. O problema com **a proposta do realismo crítico** é que ela **não leva às últimas conseqüências a dimensão da negatividade na constituição da realidade**

[96] Por exemplo, Shapiro (2002); Elster (1999) e Bhaskar (1989).

social[97]. O caráter de contingência e incompletude insuperável na construção discursiva da realidade chega a ser reconhecido no nível da epistemologia, indicando a impossibilidade de um conhecimento pleno, mas, permanece a afirmação – de forma idealizada – de uma relação de exterioridade entre um conhecimento contingente e uma realidade ontologicamente positiva. O não reconhecimento da constituição discursiva e política da própria ontologia compromete a percepção do caráter hegemônico da ciência – e especialmente das ciências sociais – e reconduz um ideal de representação que interfere diretamente na compreensão do papel da pesquisa e de sua relação com a realidade social na qual se insere.

Glynos e Howarth (2007) propõem a designação da categoria de "lógica" – com diversas qualificações possíveis[98] – como uma "unidade explicativa" mais adequada para a construção de modelos teóricos nas ciências sociais. A lógica também é apresentada como uma alternativa às noções de "lei" ou "hipótese causal" e de "auto-interpretação contextual", ou seja, como forma de superação do determinismo generalista do positivismo e do particularismo predominantemente descritivo da escola hermenêutica. Em contraste com os "mecanismos causais" do realismo crítico, todavia, as lógicas são reconhecidas como sempre dependentes das construções discursivas e hegemônicas dos próprios sujeitos sociais, não como realidades – ou representações de realidades – externas ao campo discursivo e hegemônico. Essa perspectiva não implica que as lógicas não participem do campo da realidade, mas, ao contrário, reconhece que a própria realidade é constituída de forma inescapavelmente discursiva. **A lógica caracteriza aquilo que Laclau**

[97] Esse debate pode ser observado diretamente em Laclau e Bhaskar (1998). Uma discussão mais específica sobre os desdobramentos das duas perspectivas nas ciências sociais foi desenvolvida anteriormente, em conjunto com Rui Mesquita, em Mesquita e Oliveira (2007).

[98] A proposição do conceito de "lógica" como unidade explicativa e sua qualificação enquanto "lógicas sociais", "políticas" e "fantasmáticas" foram discutidas de forma mais detalhada no capítulo anterior.

(2003a) define como uma “abstração real”. Pode ser compreendida como um sistema de regras, ou uma “gramática”, que estabelece o tipo de relações possíveis entre os elementos em um dado contexto social. Ao mesmo tempo, a lógica também pode definir **o conjunto de condições que torna possível – e/ou vulnerável – a emergência e a sustentação de tal sistema**. A pesquisa social deveria buscar, portanto, através de uma dinâmica retrodutiva, evidenciar e enunciar as lógicas sociais, políticas e fantasmáticas que constituem e contestam continuamente as realidades sociais pesquisadas e analisadas.

A quarta orientação teórico-metodológica proposta por Glynos e Howarth (2007) está relacionada simultaneamente à dimensão crítica do trabalho científico e ao processo de “validação”, “justificação” ou “aceitação” de uma hipótese ou modelo teórico. Diz respeito à rejeição da noção dualista de “aplicação” ou “emprego” instrumental de uma metodologia, teoria, conceito ou princípio geral – o que Glynos e Howarth chamam de “problema da subsunção” – em favor da perspectiva da **“articulação” como modelo de relação – sempre ativa e mutuamente implicada – entre as formulações teóricas e a realidade social**. Uma vez que não há como traçar uma relação de exterioridade rígida entre o campo discursivo social e os discursos teóricos ou científicos, a construção dos modelos teóricos ou “abstratos” só pode ser efetuada através da proposição de articulações entre os conceitos e categorias enunciados a partir das elaborações teóricas e os já presentes nos discursos sociais. Essas articulações não podem ser vistas como “neutras”, “indiferentes” ou “meramente intelectuais”, pois produzem efeito – quer direto ou indireto, em maior ou menor medida – na própria constituição da realidade analisada. Do mesmo modo, a validade ou o valor de um trabalho científico não podem ser coerentemente avaliados de acordo com o suposto grau de fidelidade ou

precisão com o qual ele retrata ou reproduz a “dinâmica natural” da realidade social. Não há uma realidade externa ao campo discursivo – no sentido de que o que seja externo ao campo discursivo está para além da realidade – nem um discurso científico radicalmente externo ao campo social e, portanto, **o que estabelece o valor de uma teorização científica é sua capacidade de (des)articular de forma o mais coerente e convincente possível – para a comunidade científica e para os próprios atores sociais – os elementos da realidade analisada**, cumprindo o papel de crítica e/ou de sustentação de posições ou discursos que se apresentam no campo hegemônico do social.

2.3 A análise dos documentos, hipertextos e entrevistas

Para compreender as lógicas políticas de constituição das identidades religiosas cristãs, assim como as relações de identificação e polarização que se delineiam entre elas e com outros grupos ou movimentos sociais, foi necessário desenvolver uma análise cuidadosa dos discursos que fundam e sustentam as correntes cristãs estudadas, observando especialmente as marcas que evidenciam as dinâmicas de enunciação e revelam a dimensão da heterogeneidade na constituição desses discursos. A análise dos discursos permite também aprofundar a compreensão das práticas e lógicas sociais/religiosas que caracterizam os vários movimentos e identidades. Assim como a interrogação das lógicas da fantasia que ancoram e previnem o deslocamento desses discursos e identidades.

O primeiro *corpus* analisado neste trabalho foi formado por documentos escritos produzidos, veiculados e/ou considerados referenciais entre os atores

identificados com cada um dos movimentos estudados e é apresentado no quadro a seguir:

Quadro I: Corpus de documentos escritos.

Movimentos e Identidades	Documentos analisados
Ecumênicos	⇨ Documento Final da Segunda Conferência Evangélica Latino-Americana (CELA II, Lima, 1961); ⇨ Decreto conciliar *Unitatis Redintegratio* (Concílio Vaticano II, 1964); ⇨ Documento final do Primeiro Congresso Ecumênico Missionário (Conic, São Paulo, 2007);
Cristianismo da Libertação	⇨ Introdução às conclusões da Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano (CELAM, Medelín, 1968); ⇨ De dentro do furacão (SHAULL, 1985) ⇨ Mensagem do CLAI às Igrejas do Continente (Huampaní, 1982);
Evangelicais	⇨ Pacto de Lausanne – Documento final do I Congresso Mundial de Evangelização (Lausanne, 1974); ⇨ A Evangelização do Brasil: uma tarefa inacabada (CBE I, 1983); ⇨ Igreja Evangélica na Virada do Milênio. Palestras do 1º Congresso Nacional da AEVB (AEVB, 1984);
Pentecostais	⇨ O diário do pioneiro Gunnar Vingren (1982); ⇨ Enviado por Deus: memórias de Daniel Berg (1973); ⇨ O Espírito Santo e o movimento pentecostal. Palestras do Simpósio da ASTE sobre o movimento pentecostal (ASTE, 1966);
Católicos Carismáticos	⇨ Ofensiva Nacional: “com renovado ardor missionário” (RCC, 1993); ⇨ Apostilha de formação do Ministério Universidades Renovadas (MUR/RCC, 2006);
Neopentecostais	⇨ Orixás, Caboclos e Guias: deuses ou demônios. (MACEDO, 2005). ⇨ As alianças da fé (McALISTER, 1971). ⇨ Curso da fé (SOARES, 1999).
Católicos Conservadores	⇨ A cidade do homem contra a cidade de Deus (FEDELI, 2009). ⇨ A grandeza cristã na idade média (BRODBECK, 2009).
Evangélicos Conservadores	⇨ Inimigo comum (FUNDAMENTALISMO BÍBLICO, 2009); ⇨ Puritanismo (CANUTO, 2007).

O segundo corpus foi composto por hipertextos colhidos em sites, homepages e blogs ligados aos diversos movimentos, a lista dos mesmos e os endereços virtuais monitorados são apresentados no quadro a seguir:

Quadro II: Corpus de hipertextos.

Movimentos e Identidades	Sites e blogs monitorados[99]
Ecumênicos	⇨ www.conic.org.br ⇨ www.claibrasil.org.br ⇨ www.cese.org.br ⇨ www.koinonia.org.br
Cristianismo da Libertação	⇨ www.adital.com.br ⇨ www.servicioskoinonia.org ⇨ www.cebi.org.br ⇨ www.cebsuai.org
Evangelicais	⇨ www.ftl.org.br ⇨ www.ultimato.com.br ⇨ www.redefale.blogspot.com ⇨ www.novosdialogos.wordpress.com
Pentecostais	⇨ www.cgadb.com.br ⇨ www.silasdaniel.blogspot.com ⇨ www.geremiasdocouto.blogspot.com ⇨ www.teologiapentecostal.blogspot.com
Católicos Carismáticos	⇨ www.rccbrasil.com.br ⇨ www.comshalom.org.br ⇨ www.cancaonova.com
Neopentecostais	⇨ www.igrejauniversal.org.br ⇨ www.iigospel.org.br
Católicos Conservadores	⇨ www.montfort.org.br ⇨ www.veritatis.com.br ⇨ www.catolicismo.com.br ⇨ www.permanencia.org.br
Evangélicos Conservadores	⇨ www.monergismo.com ⇨ www.monergismo.net.br ⇨ www.baptistlink.com ⇨ www.solascriptura-tt.org ⇨ www.juliosevero.blogspot.com ⇨ www.conscienciacrista.com.br

[99] Dezenas de outros sites e blogs foram visitados e/ou freqüentados ao longo da pesquisa, contudo, os que são indicados no quadro constituem o núcleo principal assumido como qualitativamente representativo de cada grupo.

O terceiro corpus foi composto por oito entrevistas realizadas com lideranças de cinco dos oito movimentos discutidos. Uma vez que não foi possível realizar entrevistas com participantes de todos os movimentos, todavia, o corpus de entrevistas foi utilizado somente como um suporte para o aprofundamento das análises desenvolvidas a partir dos dois corpora anteriores.

A análise dos corpora selecionados foi realizada a partir dos procedimentos e de algumas formulações da tradição francesa de análise de discurso[100], como definido, em articulação com os conceitos centrais da Escola de Essex na Teoria do Discurso[101]. A análise do discurso, no contexto dessa articulação, diferencia-se claramente da análise lingüística "formal" e da chamada "análise de conteúdo". A abordagem delineada utiliza-se de ferramentas e conceitos lingüísticos para explicitar a estrutura e a forma de construção do texto, mas, seu objeto de estudo não é o texto em si, nem mesmo os mecanismos da língua, é o discurso que é materializado, atualizado e reconstituído no e através do texto. A noção de que o texto "possui" um certo "conteúdo" que seria transmitido aos seus receptores também é fortemente questionada e deslocada pela crítica proposta. O significado de um texto não existe independentemente do campo discursivo e dos jogos de linguagem que o envolvem, atravessam, e estão em constante deriva. O que se busca compreender, portanto, é como os textos "funcionam" no processo de produção de (efeitos de) sentido e como eles (se) articulam (a)os discursos que compõem o seu campo discursivo e atravessam sua formação. O elemento a ser estudado é o discurso enquanto realidade material, suas condições de possibilidade e seus efeitos objetivantes, não o texto em si, nem seu conteúdo aparente.

[100] Ver Charaudeau e Maingueneau (2006), Orlandi (2005) e Maingueneau (1997a e 1997b).
[101] Ver, por exemplo, Burity (2007) e Howarth e Stavrakakis (2000).

O procedimento da análise do discurso, na perspectiva apresentada, envolve um forte trabalho teórico e interpretativo, tanto no processo de identificar os mecanismos lingüísticos e discursivos em ação no (con)texto – especialmente as marcas de enunciação e as evidências da heterogeneidade[102] – quanto no processo de observar como esses mecanismos revelam os discursos e processos discursivos articulados e mobilizados nele e através dele. O modelo proposto por Orlandi (2005) representa uma boa síntese das etapas que são obedecidas em um percurso de análise do discurso. A primeira etapa realizada consiste numa observação preliminar das características semânticas, estruturais e enunciativas do texto: organização, paráfrases, sinonímia, locução, etc. Na segunda etapa, a atenção do analista passa da "superfície lingüística" para o "objeto discursivo", do texto para a "formação discursiva". O objetivo passa a ser observar os tropos semânticos[103] – sobretudo as metáforas – que relacionam o texto com o campo lingüístico mais amplo e revelam as condições de possibilidade e os processos de formação do(s) discurso(s) em estudo. Na terceira etapa, a análise se concentra na compreensão dos processos discursivos e na passagem das "formações discursivas" para as "formações ideológicas"[104], ou seja, em como os processos discursivos funcionam para promover um apagamento da fratura estrutural do sentido. Como os discursos, em seus mecanismos, encobrem sua própria incompletude e contingência, e como produzem o esquecimento das operações de articulação e deslocamento que condicionam sua própria formação.

[102] A discussão sobre esses conceitos e suas definições pode ser encontrada em Charaudeau e Maingueneau (2006); Orlandi (2005); Authier-Revuz (2004, 1998) e Maingueneau (1997a).
[103] Para uma discussão mais detalhada sobre os tropos e sua função discursiva ver Charaudeau e Maingueneau (2006).
[104] Sobre as diversas concepções de "ideologia" e sobre o modo como o conceito é apropriado pelo/no pós-marxismo e na teoria do discurso ver, por exemplo, Howarth (2002), Glynos (2001), Norval (2000b), Zizek (1996) e Laclau e Mouffe (1989).

A análise dos elementos não-lingüísticos[105] – arquitetura lógica, *design*, tipografia, imagens, sons e/ou pequenos vídeos – presentes nas redes de sites e hipertextos do segundo corpus foi realizada a partir de algumas noções e recursos desenvolvidos pela semiótica de Barthes (1996). Inicialmente, a "semiologia" é idealizada por Ferdinand Saussure como uma ciência geral que estudaria os signos, da qual a lingüística seria uma das disciplinas[106]. Roland Barthes, todavia, destaca o fato de que os signos, em geral, só produzem sentidos quando articulados a/em um contexto lingüístico e, nessa perspectiva, propõe uma inversão da relação, localizando a semiótica como um campo específico da lingüística. A partir dessa observação é possível também compreender que os símbolos não-lingüísticos se constituem igualmente em elementos discursivos e, portanto, podem ser submetidos a procedimentos similares aos da análise do discurso.

Uma noção fundamental para o desenvolvimento de uma análise semiótica é o conceito de "níveis de significação", desenvolvido por Barthes. Todos os signos – e as imagens costumam ser mais ambíguas ou "polissêmicas" que o texto – possuem diferentes níveis de significação. Os níveis observados vão do significado mais direto, imediato ou "denotativo" de um signo – tomado em certo contexto discursivo – até um nível mais indireto ou "conotativo". Por exemplo, o símbolo ">" significa denotativamente "maior que" em nosso referencial lingüístico. O conceito de "maior que", por sua vez, assume a conotação de "mais forte que" ou "mais importante que" nesse mesmo contexto.

---

[105] Dois modelos típicos de análise semiótica voltados para o estudo de imagens paradas e de imagens em movimento são os de Penn (2002) e Rose (2002). Uma discussão específica sobre a análise semiótica de sites e homepages é desenvolvida por Santaella (2004).

[106] Para uma visão geral das principais teorias e debates da semiologia e/ou semiótica ver Coelho Netto (2003) e Eco (2000). Para uma leitura de algumas das obras clássicas e originais do campo ver Barthes (2003 e 1996), Peirce (1999) e Saussure (1997).

Os modelos de análise semiótica, em geral, são organizados em torno de dois estágios principais[107]: um estágio que consiste na elaboração de um inventário cuidadoso de todos os elementos simbólicos presentes no texto, em seu sentido denotativo; e um estágio que consiste na busca das diferentes conotações que os símbolos podem despertar, dependendo dos diferentes referenciais lingüísticos ou discursivos a partir dos quais eles possam ser observados. Na análise dos dados do segundo corpus um procedimento semelhante é utilizado para observar os principais sentidos produzidos pelos sites e hipertextos e, consequentemente, para analisar como esses sentidos se articulam aos processos discursivos mais amplos que também são investigados nas análises do primeiro e do terceiro corpora.

As entrevistas do terceiro corpus foram realizadas utilizando-se a abordagem semi-estruturada, em profundidade[108], associada a uma técnica mais específica de entrevista ou questões narrativas[109]. O uso da narrativa, neste caso, teve o objetivo de incitar a articulação de um discurso em que sejam identificados os personagens/movimentos mais relevantes no campo religioso cristão, na perspectiva do entrevistado, e em que lhe sejam atribuídos características, papéis históricos e/ou simbólicos e relações de identidade e diferença os com outros atores, procurando evitar a auto-censura que muitas vezes é aplicada pelos entrevistados sobre as respostas às questões mais diretas e conceituais. Busca-se observar como são produzidos os significados sobre “os outros” – e sobre “o Outro” – no campo religioso e social, e como esse processo vem a incidir na construção do sentido da própria identidade e subjetividade[110]. As questões diretas tiveram o objetivo de

[107] Ver, por exemplo, Penn (2002).
[108] Sobre a técnica de entrevista individual em profundidade ver Gaskell (2002).
[109] Sobre os diferentes modelos de entrevista narrativa ver, por exemplo, Jovchelovitch e Bauer (2002) e Flick (2002).
[110] Sobre a importância das noções e recursos da psicanálise na teoria do discurso ver, por exemplo, Glynos (2001) e Burity (1998).

explorar mais positivamente os aspectos conceituais dos discursos das identidades cristãs e de estabelecer parâmetros mais claros de comparação entre os diferentes atores, identidades e movimentos. Também contribuíram para indicar as formações interdiscursivas[111] em relação ao contexto mais amplo dos discursos sociais. A parte narrativa e sua exploração inicial foram realizadas num primeiro momento do encontro, para que as perguntas formuladas na entrevista não interferissem na construção da narração pelos entrevistados, e somente após sua conclusão as questões da entrevista semi-estruturada foram introduzidas.

As análises da componente narrativa das entrevistas e questionários, a seu tempo, demandaram o emprego de alguns recursos conceituais específicos para sua interpretação. A narrativa é um gênero próprio de discurso cuja principal característica é o estabelecimento de um encadeamento de ações e acontecimentos no parâmetro de um dado tempo. O gênero narrativo foi tradicionalmente associado à literatura, ao jornalismo e à história. As ciências consideradas mais analíticas ou lógicas – como a sociologia, a política ou a filosofia – sempre mantiveram certa desconfiança em relação à narrativa, preferindo trabalhar com os gêneros descritivo e dissertativo, os quais seriam mais apropriados à construção de afirmações sólidas, claras e bem estruturadas sobre a realidade. O caráter dinâmico da narrativa tenderia a destacar a provisoriedade, contingência e incompletude dos dados apresentados, assim como revelariam uma visão parcial e específica dos fatos. Alguns analistas contemporâneos, todavia, têm demonstrando que a presença e a importância da narrativa nos discursos sociais e sociológicos é bem maior do que se tem admitido, e que o não reconhecimento dessa presença implica numa forma de

[111] Ver Charaudeau e Maingueneau (2006).

mascarar e negar a própria dimensão subjetiva das disciplinas[112]. Alguns aspectos específicos observados na análise de narrativas são: gênero, tipo da narrativa, tema, modos de discurso e os chamados elementos constituintes da narrativa[113]. Os principais elementos de uma narrativa seriam: enredo, personagens, tempo, espaço, ambiente e narrador. Ao analisar as narrativas produzidas pelos atores sociais cristãos para descrever suas trajetórias religiosas tais elementos foram observados como indícios importantes na caracterização dos processos de construção e transformação de suas identidades[114].

[112] Para uma discussão mais detalhada sobre as resistências e o potencial de utilização das narrativas nas ciências sociais ver Fransozi (1998) e Somers e Gibson (1995).
[113] Ver Gancho (2004).
[114] Uma discussão atual sobre as relações entre narrativa, religião e teologia cristã pode ser encontrada em Hauerwas e Jones (1997).

Capítulo 3

A constituição hegemônica do campo religioso cristão: ecumenismo, libertação e evangelicalismo

> Da politização do catolicismo e do protestantismo histórico latino-americanos nos anos 70 e 80 ao crescimento vertiginoso dos pentecostais e carismáticos e à explosão de particularismos étnico-religiosos nos anos 90, (...) tudo aponta para uma configuração do religioso que opera segundo uma lógica de deslocamento de fronteiras e ressignificação ou redescrição de práticas.
>
> **Joanildo Burity**[115]

A concepção de "religião" no Brasil está profundamente associada a um modelo cristão e, sobretudo católico de organização das crenças, rituais e instituições sagradas. Devido à atuação histórica das ordens religiosas nos processos de conquista e colonização, o catolicismo desempenhou um papel central na articulação da identidade nacional brasileira e na formação dos imaginários não somente religioso, mas, também cultural, social e político do país. A propagação das idéias liberais e modernistas a partir de meados do século XIX, entretanto, desencadeou um forte impulso no sentido de consolidar a soberania do Estado nacional em relação à Igreja e de limitar a influência direta dos atores religiosos nas decisões do governo e na definição das políticas públicas[116]. O avanço da mentalidade liberal produziu uma inevitável fragilização da moral e das estruturas católicas que só veio a ser contraposta – de forma notoriamente conflitiva – através

[115] Burity (2001b, p. 28).

[116] Essa tendência foi gradualmente evidenciada através das medidas imperiais que ratificaram a autoridade do monarca sobre as propriedades e os negócios da Igreja, regulamentaram a presença de outras religiões no Brasil e levaram a termo o regime do "padroado" (ver MAINWARING, 2004; GIUMBELLI, 2002; e DELLA CAVA, 1975).

do chamado "ultramontanismo[117]", um movimento de restauração do catolicismo conservador e de reorientação para a autoridade de Roma.

A separação formal entre a Igreja e o Estado efetivada pela primeira constituição da República, em 1891, representou assim uma oportunidade – mesmo tendo sido oficialmente condenada pela hierarquia – para que o catolicismo brasileiro se desvencilhasse do controle direto da autoridade secular e assumisse uma postura mais agressiva, a partir da sociedade civil, em relação à sua participação e influência no espaço público. A atuação das lideranças católicas na primeira metade do século XX seguiu uma tendência de rearticulação estratégica do catolicismo na Europa e no restante da América Latina denominada pelos analistas de "neocristandade[118]", a qual se concretizou na formação de uma nova geração de intelectuais e no aparecimento dos diversos movimentos ligados à "Ação Católica" a partir das décadas de 1920-30. Enquanto o catolicismo procurava se reconhecer e reposicionar diante do novo cenário político e das novas lógicas sociais instituídas pela modernização, as religiões "acatólicas" – particularmente as denominações protestantes – buscavam empregar a oportunidade para conquistar o seu espaço e construir sua identidade no contexto nacional, abrindo caminho para a formação de um campo cristão diversificado no Brasil e desafiando, pela primeira vez, a hegemonia católica no imaginário religioso nacional.

Os projetos e processos de modernização do país – mesmo com suas especificidades e contradições – provocaram, nesse sentido, um inequívoco deslocamento no imaginário católico brasileiro. Despertaram um intenso processo de ajuste hegemônico no campo religioso que se desencadeou em torno das lógicas políticas da equivalência e da diferença, e que contribuiu para o deslocamento ou

[117] Sobre o ultramontanismo ver, por exemplo, Silva (2008); Dussel (1997) e Vieira (1980).
[118] Ver, por exemplo, Mainwaring (2004) e Richards (1982).

diluição das identidades estabelecidas e para a formação de novas identidades e movimentos. A análise dos documentos representativos dos principais movimentos cristãos que se desenvolveram ao longo do século XX, no Brasil, possibilita observar como o discurso constituído por cada um desses movimentos busca responder a ao deslocamento promovido pela modernização e, mais ainda, como eles estabelecem sua posição através da articulação de relações de identidade e diferença com outras identidades e movimentos nos campos cristão, religioso e sócio-político, em geral.

3.1 A modernização e a desconstrução do antagonismo católicos/protestantes

A neocristandade almejou uma forma de organização social em que, a despeito da relativa independência formal do Estado e da esfera política, o catolicismo viesse – ou pudesse persistir – a prover a unidade moral e cultural da nação. O novo modelo demandava, todavia, para além de uma aproximação burocrática com a burguesia e as novas elites urbanas, – que ocupavam o lugar da antiga aristocracia monárquica – um investimento na formação de intelectuais leigos e na educação mais cuidadosa das massas populares, assim como uma maior abertura para a participação do laicato nos projetos e na vida da igreja. A criação de instituições de formação, especialmente o Centro Dom Vital[119], em Belo Horizonte, e de grupos de mobilização, como a Liga Brasileira de Senhoras Católicas, os Círculos Operários, a Juventude Universitária Católica (JUC), a Ação Católica Brasileira (ACB) e a Liga Eleitoral Católica (LEC), entre diversos outros exemplos,

[119] O Centro Dom Vital foi criado por Jackson de Figueiredo, em 1922, com o suporte de Dom Sebastião Leme – então arcebispo de Belo Horizonte – e formou a maioria dos intelectuais católicos que se destacaram nos anos seguintes: Alceu Amoroso de Lima, Hamilton Nogueira, Gustavo Corção, Plínio Correia de Oliveira, Sobral Pinto, Perilo Gomes entre outros (ver, por exemplo, MAINWARING, 2004).

representaram a principal estratégia de articulação, formação e mobilização do laicato em torno da afirmação pública da identidade católica e da defesa de suas posições morais e sociais. É interessante observar a exortação de Dom Sebastião Leme – o principal idealizador e líder do movimento da neocristandade no Brasil – em sua histórica "Carta Pastoral" publicada em 1916, quando foi nomeado Arcebispo de Olinda:

> Que *maioria católica* é essa, tão insensível, quando leis, governos, literatura, escolas, imprensa, indústria, comércio e todas as demais funções da vida nacional se revelam contrárias ou alheias aos princípios e práticas do catolicismo? É evidente, pois, que, apesar de sermos a maioria absoluta do Brasil, *como Nação, não temos e não vivemos vida católica.* (...) Somos, pois, uma maioria ineficiente. Eis o grande mal. Diante da Constituição, diante do Govêrno [*sic*], Imprensa, da Literatura, das academias e das escolas, do Comércio e da Industria, diante de todos os expoentes da Nação, somos um povo ateu ou indiferente. E somos – os católicos – a *maioria da nação*? Ah! É certo, é evidente, é palpável que não sabemos aproveitar essa força. Somos católicos de *clausura*; a nossa fé se restringe ao encerro do oratório ou à nave das igrejas. (...) Têm instrução religiosa os nossos intelectuais? Não – respondemos convictos. Seremos – oh! Aproxime Deus esse dia! – seremos *a maioria absoluta* do País, não somente pelo número, como pela força de nossas convicções e pelo clarão fulgente de nossos arraiais. Em vez de coro plangente, formemos uma legião que combata: quem sabe falar, que fale; quem sabe escrever, que escreva; quem não fala e nem escreve, que divulgue os escritos dos outros. (LEME *apud* SILVA, 2008, p. 549).

Os primeiros conflitos entre católicos e protestantes no Brasil também datam do período das conquistas e da colonização, quando os embates religiosos eram inseparáveis da disputas territoriais e comerciais entre as metrópoles coloniais européias. As crenças e práticas religiosas dos nativos indígenas e dos escravos africanos eram consideradas pelas autoridades católicas como crendices primitivas, ocasionadas pela ignorância às quais, embora indesejáveis, tendiam a ser superadas e absorvidas pela religião formal através da repressão gradual e do avanço da catequização. O protestantismo, por sua vez, era visto como uma heresia

organizada e racionalizada, como uma ameaça real à expansão e à consolidação da civilização católica.

A convivência institucional e tolerante entre católicos e protestantes no Brasil só se tornou possível no início do século XIX, quando a integridade territorial e espiritual da nação já estava suficientemente estabelecida e os acordos de comércio com a Inglaterra e a necessidade de atrair imigrantes para ocupar as terras ainda selvagens levaram a coroa a autorizar, sob uma série de restrições[120], a realização de cultos protestantes oficiais no Brasil. A presença inicial dos protestantes, nesse ponto, se deu através dos imigrantes e dos serviços de capelania para estrangeiros – sobretudo marinheiros britânicos – e só veio a se expandir com o crescimento dos movimentos missionários estimulados pelos avivamentos religiosos do século XIX na Europa e nos Estados Unidos[121].

O protestantismo que chegou ao Brasil através dos missionários estava, assim, fortemente carregado pelas influências puritanas e pietistas e também apresentava uma tendência profundamente anti-católica. O catolicismo costumava ser visto por esses grupos como uma religião apóstata e idólatra, que havia desvirtuado o cristianismo original através de seu comprometimento com os interesses escusos da hierarquia e da instituição eclesiástica, e também através de sua contaminação com as crenças e costumes pagãos. O povo católico era considerado, em geral, como um rebanho de ovelhas cegas e/ou ignorantes,

---

[120] O texto do Artigo 5º da Constituição do Império de 1824, inspirada no Tratado de Navegação e Comércio de Portugal com a Inglaterra de 1810, afirmava: *"A religião católica apostólica romana continuará a ser a religião do Império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma algumas exterior de templo"* (*apud* Reily, 2003, p. 48).

[121] As denominações protestantes que se consolidaram no contexto nacional têm quatro origens históricas distintas: i) as capelanias, mormente anglicanas, voltadas para marinheiros e funcionários estrangeiros; ii) as comunidades de imigrantes de países protestantes, sobretudo luteranos germânicos; iii) as missões e missionários oriundos dos Estados Unidos, principalmente batistas, presbiterianos e pentecostais; e iv) os movimentos e divisões surgidos a partir das igrejas já estabelecidas no Brasil (ver, por exemplo, Reily, 2003; Leonard, 2002; Mendonça, 1997).

guiadas por pastores ausentes, equivocados ou mal intencionados. O papel dos missionários no Brasil seria o de popularizar a leitura da Bíblia[122] e oferecer orientação para que os católicos pudessem perceber e afastar-se dos equívocos da Igreja de Roma. Duas cartas escritas em contextos distintos pelo clérigo anglicano britânico Boys, em 1819, e pelo emissário metodista norte-americano Fountain Pitts, em 1835, ambos em viagem pelo Rio de Janeiro no período imediatamente anterior ao início das missões protestantes no Brasil, ilustram bem essa perspectiva:

> Os católicos romanos aqui, em todo o seu culto, são ainda mais insensatos que os chineses, dos quais, ou de outros como eles, parecem ter imitado o absurdo costume de soltar toda espécie de fogos de artifício no seu culto. (...) e os 80 mil escravos que formam uma parte da população desta cidade, que não parecem ter mais probabilidade de serem libertos da sujeição ao pecado e a Satanás que dos grilhões da escravidão: o espetáculo destas coisas, afirmo, torna este lugar, no meu modo de pensar, um dos mais miseráveis do mundo. (...) a distribuição também das escrituras em português poderia ser efetuada. Não acho nada improvável que mesmo o rei João e o bispo romano com seu clero pudessem ser persuadidos a sancionar a distribuição, pois realmente todos são tão ignorantes e cegos, que não perceberiam quanto dano isso traria à causa romana (BOYS *apud* REILY, 2003, p. 55-56).

> Graças a Deus, tenho razão para crer que o bom Espírito tem estado conosco nesta antiga fortaleza de Satanás. Diversas pessoas parecem preocupadas com suas almas – e formei uma pequena classe dos que desejam fugir da ira vindoura e ser redimidas dos seus pecados. Nosso pequeno grupo de metodistas precisará muito de um cristão experimentado para conduzi-lo; no entanto, eles estão decididos a se unirem e a se ajudarem mutuamente no desenvolvimento da salvação de suas almas. (...) amigos me informam que muitos dos portugueses estão investigando a verdade da religião experimental, e estão desejosos de ler a Bíblia por si próprios (PITTS *apud* REILY, 2003, p. 101).

Embora houvesse diferenças significativas entre as diversas missões e igrejas protestantes atuantes no Brasil, predominava uma tendência ao diálogo, articulação e mesmo cooperação – a despeito dos conflitos e polêmicas ocasionais – entre as principais denominações. Essa tendência levou à formação de alguns

[122] É interessante observar que as primeiras sociedades bíblicas se desenvolvem em conjunto com as primeiras sociedades missionárias na Europa e EUA, e que a maioria dos missionários e pioneiros do protestantismo no Brasil começaram a atuar como colportores e propagandistas de Bíblias (ver REILY, 2003; LEONARD, 2002).

movimentos de aproximação e, por fim, à criação de uma “Confederação Evangélica do Brasil” (CEB) no início dos anos 1930. A efetivação da CEB foi fortemente impulsionada pela reação à neocristandade e aos movimentos da ação católica, especialmente pela ameaça velada de restabelecimento do catolicismo como religião oficial na Constituição de 1934. A CEB se propunha a mediar a coordenação dos esforços missionários das diversas igrejas, mas também, a apresentar uma posição e uma face comum dos evangélicos diante da sociedade brasileira e das questões que se enunciavam no espaço público.

Os protestantes eram, evidentemente, defensores veementes da separação entre religião e Estado, assim como da liberdade de culto, essa perspectiva não implicava necessariamente, entretanto, numa compreensão privatista ou mesmo totalmente pluralista da fé. A expressiva maioria das missões e igrejas protestantes no Brasil foi fundada a partir do modelo institucional das grandes denominações norte-americanas e tendiam a reproduzir sua mentalidade. O modelo de organização do campo religioso nos Estados Unidos – geralmente descrito como “denominacional” – se desenvolveu com base na experiência dos pioneiros colonizadores, de perfil predominantemente puritano, os quais enfatizavam vigorosamente que a fé cristã deveria moldar todos os aspectos da vida, inclusive da vida pública. Ao mesmo tempo, entretanto, os mesmos pioneiros se ressentiam da perseguição e das restrições religiosas sofridas em sua origem, na Inglaterra, por força do Estado e da Igreja Oficial.

O resultado dessa conjunção excepcional de fatores foi o desenvolvimento de um modelo de organização sócio-religiosa em que se assume claramente uma religião nacional e/ou civil – de contornos explicitamente cristãos e protestantes – mas, no qual os cidadãos devem ser livres e independentes para se

reunir em igrejas – ou denominações – de acordo com suas próprias preferências e convicções quanto a questões como estilo de culto, inclinações doutrinárias e/ou a melhor forma de governo eclesiástico. A separação entre Igreja e Estado, na perspectiva denominacional, implica que o último não deve favorecer ou restringir a atuação de qualquer denominação em particular, mas, há uma forte abertura e mesmo expectativa de que os líderes e instituições religiosas participem ativamente da vida pública, conquanto que se mantenham dentro dos parâmetros do que seja considerado compatível com a lei e com os fundamentos da própria nação. As denominações representariam somente "nomes" sob os quais as pessoas se reuniriam, mas, a fé cristã essencial e a visão geral sobre os princípios e aspectos fundamentais da vida deveriam ser basicamente as mesmas entre todos os cristãos e/ou cidadãos[123]. A mentalidade denominacional foi transferida aos protestantes brasileiros pelos missionários e produziu, inevitavelmente, articulações e implicações próprias no contexto local, o que é possível observar claramente em um texto escrito em 1924 por um líder presbiteriano:

> Muitos dizem: "Se não houvesse denominação seria melhor: todos deviam ter um só nome – o de cristão". Não sou de igual parecer sobre certos pontos nesta queixa. Em primeiro lugar, é um fato que a Providência tem permitido esses ramos dentro da Igreja. Se fosse melhor não havê-los, penso que o Senhor Jesus não os permitiria. Em segundo lugar, as denominações dentro do catolicismo evangélico são mesmo um bem. Comparo as denominações às tribos de Israel. (...) Assim entre nós. As denominações são "nomes" apenas, das famílias cristãs – mas todos são "um só povo eleito", "uma só raça adquirida", enfim são cristãos. "Cristão" é uma unidade, é a raça, é o título completo, subdividido nas tribos presbiterianas, metodistas, batistas etc. (MOREIRA *apud* REILY, 2003, p. 237-238).

[123] Deve-se recordar que as religiões não-cristãs não foram sempre toleradas e incorporadas facilmente no sistema norte-americano, que as denominações majoritárias em alguns Estados muitas vezes impunham obstáculos às outras e que o catolicismo só passa a ter uma presença significativa no país a partir de meados do século XIX, com a imigração em massa de irlandeses que fugiam da depressão econômica. Para uma crítica clássica ao modelo e à ideologia denominacional norte-americana ver Niebuhr (1992).

Ao compreender as características gerais desse “pluralismo protestante” nos Estados Unidos é possível compreender, igualmente, como os protestantes brasileiros participavam dos debates públicos e defendiam posições com base na fé e, ao mesmo tempo, reivindicavam a necessidade de liberdade religiosa e de laicidade do Estado. O problema com essa perspectiva no caso brasileiro é que, para além da diversidade das denominações protestantes que começavam a se ramificar no país, – entre as quais se mantinha a possibilidade do diálogo ou mesmo da cooperação – havia uma relação de forte antagonismo entre protestantes e católicos. O horizonte imaginário – ainda que praticamente irrealizável – da atuação missionária, nessa conjuntura, seria a conversão total dos católicos e a manutenção de um pluralismo nos parâmetros de uma fé cristã “autêntica”. A posição dos protestantes tradicionais em relação às crenças indígenas e afro-brasileiras, é necessário observar, era a mesma do catolicismo estabelecido, com a diferença de que era atribuída aos católicos a responsabilidade – quer intencional ou por inépcia – pela manutenção da ignorância religiosa do povo.

A distinção radical entre o catolicismo e os “acatólicos” – em geral os protestantes – constituiu, desde o período da Independência até meados do século XX, o limite fundamental em torno do qual se articulou a identidade religiosa brasileira. Se o “selvagem” e o “pagão” representavam o “outro constituinte” da civilização cristão-católica durante a fase da conquista, o protestantismo “herege”, “ímpio” e “alienígena” representava o outro constituinte da ordem e da tradição católica comum após a consolidação de uma identidade nacional. Palavras como “religião”, “cristianismo”, “igreja” e “catolicismo” eram consideradas praticamente sinônimas, segundo a linguagem católica tradicional, enquanto o protestantismo das “seitas” representava a “heresia” e a “rebeldia”, o limite exterior e a negação radical

da religião, da igreja e, consequentemente, também da tradição, da família e da ordem social. Uma manifestação explícita dessa polarização pode ser observada na obra *"O anjo das trevas: lampejos de doutrina, ciência e bom senso contra os erros modernos"* escrita pelo Pe. Júlio Maria Lombaerde[124], conhecido apologista católico da neocristandade, em combate ao que ele designava como os *"seis anjos das trevas"* – o *"espiritismo"*, o *"protestantismo"*, a *"maçonaria"*, o *"divorcismo"*, o *"sexualismo"* e o *"comunismo"* – os quais são apresentados como faces distintas de Satanás. Conforme o autor, após a reforma protestante o mundo estaria dividido em duas partes; *"a parte católica, unida, coesa, firme, invariável"* e *"a parte protestante, composta da podridão moral do mundo"* (*apud* SIMÕES, 2005, p. 117):

> O rei dos infernos quis pessoalmente vir agradecer a Lutero a obra de demolição e de perversão começada, e talvez tencionava dar a Lutero um abraço de amigo, ou até um beijo de confraternização (...) tudo o que havia de malsão, de viciado, de perverso, foi logo atraído pelo cheiro nauseabundo da carniça de Lutero (...). A carniça luterana serviu assim de alimento e de ninho para o desenvolvimento de todos os erros, de todos os vícios e de todas as paixões; como a carniça animal serve de pasto a todos os micróbios, vermes e animais pestíferos (LOMBAERDE *apud* SIMÕES, 2005, p. 116-117).

Para as minorias protestantes que começaram a se disseminar no país, por outro lado, a religião católica era o produto da "apostasia", do abandono da fé cristã autêntica, enquanto o protestantismo viria para resgatar – em suas fontes bíblicas – a pureza do cristianismo original, perdida em meio aos interesses institucionais da estrutura eclesiástica e à contaminação com as culturas pagãs. Embora os conflitos religiosos no Brasil tenham se caracterizado, na maioria das vezes, pelos debates retóricos e pelas ameaças – sendo mais raros os casos graves

[124] A quarta edição do livro citado, do padre Júlio Maria, foi publicada pela Editora Vozes no início dos anos 1930.

de violência direta[125] – as duas concepções de cristianismo, assim formuladas, apresentavam-se não somente como “opções alternativas”, mas como cosmovisões antagônicas e mutuamente excludentes.

O elemento diferencial que vem a desestabilizar esse antagonismo religioso na cultura brasileira – principalmente a partir da vindicação da República – é a noção de modernidade. É em nome da modernização que se propõe a separação entre “a Igreja” e o Estado, assim como a liberdade de crença e de culto para os “acatólicos”. O avanço das descobertas científicas e das novas tecnologias, como as máquinas a vapor, a eletricidade, o magnetismo, a química industrial e as disciplinas médicas e sociais[126]. A prosperidade acelerada de alguns grupos, produzida pelo crescimento do comércio e da incipiente industrialização. As mudanças sociais e culturais concomitantes aos desenvolvimentos econômicos, políticos, técnicos e tecnológicos[127]. Todos esses fatores pressionavam por uma maior autonomia não somente do Estado, mas, da razão pública em relação aos ditames da tradição e da religião. Para o novo imaginário liberal que se apresentava, a inovação e a liberdade constituíam-se em valores naturais a serem perseguidos, a principal função da ordem pública passava a ser vista como a “garantia das liberdades”, e as crenças e tradições – com seus conteúdos afirmativos e normativos – deveriam tornar-se, portanto, cada vez mais objetos da escolha e da vivência privadas.

---

[125] Para um apanhado de alguns desses casos de violência religiosa, a partir de uma ótica protestante, ver Leonard (2002).

[126] Embora esses avanços tecnológicos estivessem inicialmente de acordo com o ideal cristão de busca de maior conhecimento e domínio sobre a natureza, na prática, muitos deles só foram obtidos pelo enfraquecimento ou mesmo supressão de algumas crenças e padrões estabelecidos. Sobre as relações ambíguas entre cristianismo e modernidade ver as discussões teóricas do Capítulo 1, assim como os textos referenciais de De Vries (2005), Vattimo (2004, 2000), e Derrida (2000), entre outros.

[127] Para uma discussão mais elaborada sobre as características e desdobramentos da modernidade ver, por exemplo, Santos (1997) e Touraine (1997).

Em meio aos primeiros embates e rupturas desencadeados pelos movimentos de modernização no Brasil, o catolicismo converte-se temporariamente no símbolo por excelência do conservadorismo e da reação às transformações históricas[128]. O protestantismo passa a ser sinônimo de progresso, liberalismo político e abertura intelectual, recebendo a simpatia e o apoio explícito de grande número de intelectuais e lideranças liberais[129]. A partir dos movimentos da neocristandade, entretanto, a Igreja Romana busca adaptar-se – ainda que pragmática e estrategicamente – às estruturas da modernidade, e passa a investir na recuperação de sua relevância pública através de seu poder de influência e de mobilização no âmbito da sociedade civil. A mudança estratégica visa certamente uma reconquista da hegemonia católica, mas, passa a atuar nos limites e de acordo com as regras delineadas pelo novo imaginário moderno e republicano. Os protestantes, por sua vez, se inclinaram a considerar como uma importante conquista o fato de serem reconhecidos e incluídos positivamente no quadro da sociedade brasileira moderna, acatando de bom grado, a princípio, a posição formal de atores particulares em um campo religioso diversificado.

O novo modelo de sociedade instituído pelo imaginário modernista, desse modo, deslocou a relação de exterioridade antagônica dominante entre catolicismo e protestantismo, e alinhou as duas identidades como posições diferentes em um mesmo campo religioso. Na perspectiva moderna, assim, catolicismo e protestantismo deixariam de representar duas alternativas incomensuráveis e excludentes de organização dos sentidos do mundo e da própria civilização, e passariam a representar duas formas diferentes de estruturação das crenças e

[128] Para uma discussão teórica marxista sobre as tendências anti-modernistas no catolicismo ver Löwy (2000). Sobre o “ultramontanismo” como movimento de “retorno a Roma” e tentativa de revitalização do catolicismo ver Richard (1982) e Vieira (1980).
[129] Ver, por exemplo, as pesquisas de Reily (2003); Leonard (2002) e Mendonça (1997).

práticas religiosas nos parâmetros de uma mesma ordem simbólica e social. A fronteira antagônica que estabelece o limite da realidade possível e aceitável seria recolocada, então, no lapso entre as formas religiosas que seriam compatíveis ou mesmo contribuintes para a sustentação da sociedade moderna – independente de seu conteúdo positivo *a priori* – e as outras formas que seriam consideradas nocivas ou ameaçadoras ao equilíbrio e ao desenvolvimento social.

A inserção de católicos e protestantes numa sociedade em processo de modernização forçou o reconhecimento mútuo e a convivência institucional entre as igrejas – o que não significa uma revogação simples e/ou imediata das desconfianças e hostilidades de lado a lado – mas, também tornou ambas as identidades mais permeáveis e vulneráveis aos conflitos e contradições da própria modernidade. Uma vez reconhecidas como participantes de um mesmo sistema social e simbólico, expostas aos mesmos processos de identificação e deslocamento, a oposição entre as identidades católicas e protestantes se torna relativa e contingente – não mais absoluta – e a própria relação de equivalência estabelecida entre todos os participantes daquelas identidades também se dilui e se torna relativizada. Não há mais uma oposição radical e fundamental entre católicos e protestantes – ou representantes de uma civilização católica e defensores de uma nova ordem protestante – e, sim, diferenças ou identificações dependendo do tema ou aspecto em questão. A posição dos que se identificam em um campo, portanto, não poderia mais ser definida facilmente pela oposição ao outro, torna-se necessário construir os discursos e relações caso a caso, momento a momento, ampliando os espaços, desse modo, para a emergência das variações e diferenças no interior dos próprios campos identitários.

A diversificação formal do campo religioso brasileiro não implicou, ao contrário do que vislumbrava a perspectiva secularista, na desintegração, privatização ou declínio das instituições e movimentos religiosos. As igrejas tradicionais, as organizações de inspiração religiosa – explícita ou implícita – e as convicções e práticas religiosas, de maneira mais difusa, continuaram a estar presentes e a influenciar a dinâmica e a vida pública de forma significativa. Os discursos religiosos, entretanto, foram forçados a responder e a posicionar-se diante das novas questões e dilemas – de ordem social, ética e intelectual – despertados pela modernização. No desenrolar desse extenso processo de deslocamento, então, pelo menos três grandes tendências podem ser observadas tanto no campo católico quanto no protestante.

Em primeiro lugar, surgem os movimentos que assumem positivamente a proposta de articular a herança e a fé cristã ao imaginário moderno e buscam construir uma posição relevante, a partir da ética do cristianismo, reconstruída perante a constituição e as demandas da modernidade. De diferentes modos e através de diferentes trajetórias o movimento ecumênico, o cristianismo da libertação e o evangelicalismo abraçaram essa via, buscaram formar-se em diálogo com as instituições modernas, com o discurso científico e as correntes de pensamento político e filosófico, assim como desenvolveram organizações adaptadas ao modelo social estabelecido pela ordem moderna. O problema primordial enfrentado por essa perspectiva, todavia, é que a estrutura da modernidade já trazia e apresentava os sinais evidentes de sua crise. Os discursos desses movimentos cristãos foram articulados, em grande medida, confrontando e visando superar algumas das contradições estruturais e éticas das sociedades modernas. Ao inverso do que era esperado, contudo, a crise se mostrou

virtualmente insuperável nos limites da própria modernidade, algumas das contradições inicialmente destacadas se tornaram cada vez mais agudas e se converteram em dilemas abertos no contexto contemporâneo.

Uma segunda tendência observada é caracterizada pelos movimentos que se formaram a partir das margens do processo de modernização. Que se constituíram inicialmente entre populações marginalizadas e abraçaram as dimensões e aspectos do religioso renegadas ou mesmo consideradas inaceitáveis pela modernidade. O primeiro representante dessa tendência é o pentecostalismo "clássico", que despontou em pequenas igrejas de operários, imigrantes e negros na América do Norte e se difundiu velozmente nas novas periferias urbanas da América Latina. Em suas origens, o pentecostalismo assume claramente um viés anti-racionalista, anti-institucional e anti-moderno, transgredindo irreverentemente os padrões religiosos estabelecidos. Na mesma medida em que o projeto moderno passava a perder parte de seu apelo e de sua confiança, entretanto, a ver-se diretamente questionado em alguns de seus princípios centrais, as novas experiências e práticas pentecostais também se difundiam pelo catolicismo, através do movimento carismático, e pelas classes médias e altas, ganhando uma nova dimensão com o neopentecostalismo.

A terceira tendência é referida aos movimentos, tanto católicos quanto protestantes que, a partir de uma perspectiva de defesa e/ou resgate da ortodoxia e da tradição, assumiram uma postura predominantemente negativa em relação às propostas de articulação entre os discursos cristãos e o imaginário moderno. No campo católico, os movimentos de inclinação integrista, tradicionalista e, mais recentemente, a maioria dos chamados "novos movimentos eclesiais" e algumas novas associações de caráter "apologético" assumem claramente – em diferentes

graus e de diferentes formas – essa perspectiva. No campo protestante, os grupos que reclamam a herança fundamentalista, a herança da ortodoxia puritana e, do mesmo modo, diversas organizações “apologéticas” recentes, também apresentam – com nuanças específicas – características bem semelhantes. Esses movimentos conservadores foram parcialmente marginalizados, considerados superados e mesmo em vias de extinção durante o apogeu das tendências modernistas na cultura e na religião, mas, também foram rearticulados, atualizados e vêm recuperando seu apelo e seu poder de mobilização com o despontar da chamada crise da modernidade.

A fragilização de um discurso religioso oficial e unificado, no campo católico, e a impossibilidade de uma reação harmônica e homogênea, por parte do protestantismo, constituíram e ampliaram o espaço para uma diversificação sem precedentes nas possibilidades de configuração das identidades cristãs – inclusive na definição de suas afinidades e alianças – produzindo assim uma multiplicação das vertentes no interior dos dois campos e tornando inevitavelmente mais complexa a tarefa de compreender suas relações e características. É necessário analisar, partindo desse contexto, como foram formadas e se desenvolveram, especialmente nas últimas décadas do século XX, cada uma dessas correntes identitárias. Como se relacionaram entre si e se estruturaram em relação às instituições eclesiásticas, à sociedade civil e ao espaço público. Sobretudo, como contribuíram para configurar o campo cristão e o campo religioso brasileiro, na atualidade, e que perspectivas podem ser vislumbradas desde essa configuração.

3.2. O projeto ecumênico e o horizonte de uma nova humanidade

Se a modernização desencadeou, em diversos contextos, um movimento de circunscrição e de pluralização do campo religioso, ela estimulou igualmente a formação de vários movimentos de rearticulação e de busca por atualização e recuperação da relevância pública em nome das identidades cristãs[130]. Mais ainda, os dilemas e contradições despertados e/ou realçados pela própria modernidade – entre o universal e o particular, a justiça e a liberdade, a racionalidade sistemática e a crítica, por exemplo – também produziram a demanda por novas reflexões e propostas religiosas que atendessem aos anseios da subjetividade moderna[131]. Alguns dos primeiros movimentos que refletiram esse processo começaram a surgir na Europa, já entre os séculos XVIII e XIX, quando as revoluções científica e industrial desafiavam a credibilidade e a validade prática do cristianismo e a ortodoxia protestante dos países do norte europeu se mostrava tão anacrônica quanto o conservadorismo católico dos países ibéricos.

O chamado "liberalismo" protestante – ou "modernismo", como é classificado às vezes pelos conservadores – emerge especialmente nas igrejas nacionais e históricas, herdeiras mais próximas do movimento da reforma, as denominadas *mainline churches*. A designação "liberal" recobre uma variedade significativa de tendências, crenças e peculiaridades distintas – muitas vezes divergentes – e não parte de uma identificação clara, consciente ou mesmo necessariamente reconhecida por aqueles que são geralmente qualificados como tais. Uma característica que pode ser considerada central para a definição do liberalismo protestante clássico é sua adoção potencialmente irrestrita dos

[130] Como reconhece, entre outros, o próprio Peter Berger (1999).
[131] Como também observa, em um sentido mais restrito, Hervieu-Léger (2005; 2001).

princípios, critérios e procedimentos formulados pelas concepções iluministas e positivistas do conhecimento. O cristianismo poderia e deveria, nessa perspectiva, ser analisado e profundamente reformulado à luz do pensamento e da ciência moderna. Essa visão produziu conseqüências concretas no desenvolvimento de novas formas e técnicas de análise e crítica bíblica, assim como abriu espaço para o questionamento e a discussão de doutrinas e crenças até então consideradas inquestionáveis pela ortodoxia cristã como, por exemplo, as doutrinas da “trindade”, do “nascimento virginal” e da “dupla natureza de Cristo”; ou a historicidade de eventos como a “criação”, o “dilúvio”, os “milagres” e a própria “ressurreição”.

No campo social e político os liberais clássicos se caracterizavam, em geral, por uma defesa explícita da separação entre religião e Estado – o que alguns interpretavam como “secularismo” – assim como das liberdades individuais de consciência e culto. O papel social “da religião” e do cristianismo no contexto moderno é visto principalmente como de natureza moral. As igrejas, as instituições e os agentes religiosos deveriam ser responsáveis – juntamente com o sistema de educação e outros organismos sociais – pela transmissão, consolidação e, em alguns casos, a reflexão crítica sobre os valores, idéias e virtudes morais que orientam e unificam a sociedade[132]. O liberalismo protestante chegou ao auge de sua influência nas primeiras décadas do século XX, quando a maioria das lideranças clericais e intelectuais das principais igrejas protestantes históricas na Europa e nos Estados Unidos assumiu a postura liberal – em maior ou menor grau – como a única aparentemente compatível com a cultura e a mentalidade modernas. É nesse período que emergem o movimento fundamentalista e o pentecostalismo como correntes que viriam a contradizer vigorosamente essa percepção.

[132] Sobra a origem, desenvolvimento e características do liberalismo teológico e religioso ver Tillich (1988 e 1986) e Gonzáles (1996a e 1996b).

Paralelamente ao liberalismo protestante, embora de forma mais discreta, se desenvolveu também uma corrente modernista com características semelhantes no catolicismo. No campo católico, todavia, as inclinações modernistas foram geralmente condenadas e reprimidas pela hierarquia[133], só recebendo algum reconhecimento com a emergência e o fortalecimento do humanismo cristão, alguns anos mais tarde. O contexto intelectual dos períodos entre-guerras e pós-guerra foi marcado por uma crise aguda e crescente dos próprios princípios filosóficos e éticos do iluminismo e do positivismo, o que levou a um declínio gradual do liberalismo clássico nas igrejas e na teologia. Em contraponto ao liberalismo dominante surge então, entre os anos 1940 e 60, uma série de novas tentativas de relacionar a fé e o discurso cristãos à realidade e aos dilemas sociais e culturais da modernidade em crise[134]. A corrente teológico-religiosa denominada por alguns de "neo-ortodoxia" – referente principalmente ao trabalho do teólogo alemão Karl Barth[135] – é provavelmente a mais bem sucedida das tentativas de superação do liberalismo clássico no protestantismo. A teologia do pós-guerra aproximou a reflexão cristã dos debates da epistemologia contemporânea – mantendo um diálogo crítico com o existencialismo e a hermenêutica filosófica – buscou confrontar as principais questões sociais e políticas do período e se contrapôs ao positivismo ingênuo e pastoralmente inócuo do liberalismo estabelecido.

O movimento de atualização e implicação histórica do cristianismo, a partir dos anos 1940, levou grande parte dos teólogos e lideranças ascendentes a

[133] O Papa Pio X foi o primeiro a classificar o "modernismo teológico" como um movimento intelectual – geralmente identificado com autores como Alfred Loisy e Maurice Blondel – ao qual ele condenou reiteradamente como errôneo e herético. Chegou a instituir um juramento anti-modernista para a ordenação dos padres, em 1907, que só veio a ser revogado por Paulo VI, em 1967. Pio XII também produziu uma encíclica – dirigida, entre outros, a Teilhard de Chardin – denunciando o que ele denominava de "neo-modernismo" nas teorias que buscavam conciliar a teologia cristã com as compreensões humanistas e evolucionistas do ser humano.

[134] Ver, por exemplo, Brunner (2004) e Bonhoeffer (2004; 2003).

[135] Sobre a teologia neo-ortodoxa e seu debate com o liberalismo clássico ver Barth (2002; 2001) e Tillich (1988; 1986).

perceber e afirmar, de forma consistente, uma identidade essencial entre a mensagem cristã e os ideais humanistas – ou mesmo socialistas[136] – de luta pela paz, justiça, igualdade, liberdade e dignidade humanas. A confluência entre o cristianismo e o humanismo social – que se desenvolveu paralelamente nos campos católico e protestante[137] – designou um novo lugar histórico para as identidades e discursos cristãos na modernidade. A crítica cristã aos limites e contradições das ideologias e instituições modernas passou a ser formulada e reconhecida como uma crítica legítima, relevante e mesmo fecunda – de acordo com os parâmetros propostos pela própria modernidade – e não como uma crítica obscurantista, reacionária e "pré-modernista". Para grande parte do imaginário ocidental, a partir desse contexto, cristianismo e religião autênticos passaram a ser essencialmente sinônimos de opção e luta pela paz, a solidariedade e a igualdade. O referencial do humanismo filosófico, desse modo, suplantou o cientificismo liberal e forneceu os parâmetros necessários para a consolidação de um novo movimento de articulação entre as igrejas e os atores sociais cristãos que já vinha sendo desenhado desde a virada do século, o ecumenismo.

O movimento ecumênico nasceu e cresceu nas ruínas de uma Europa destruída pelas grandes guerras e desenvolveu um forte discurso sobre a necessidade de superação das divergências e da construção de uma unidade – até mesmo de uma virtual unidade "visível" ou institucional – entre os cristãos, como um testemunho essencial diante da desesperança e da desconfiança de um mundo fragmentado. Diversos movimentos de aproximação e de cooperação entre igrejas e

[136] Para uma discussão sobre o chamado "socialismo cristão", que se desenvolve nesse período e vem a influenciar a formação da teologia da libertação, ver Burity (1989).
[137] No campo protestante esse movimento se deu principalmente através das "teologias da crise" e do chamado "evangelho social". No campo católico, deve ser destacado o "humanismo integral" de Jacques Maritain – que influenciou toda uma nova geração de teólogos católicos – e a "democracia cristã" de Emmanuel Mounier.

cristãos de diferentes denominações já haviam surgido na Europa recuando a meados do século XIX como, por exemplo, a própria "Aliança Evangélica" britânica, os movimentos de jovens e universitários cristãos, as sociedades, conselhos e congressos missionários, e algumas iniciativas de diálogo e ação social[138]. Dentre esses, se destacam na história do ecumenismo três movimentos principais: o "movimento missionário internacional"; o "movimento vida e ação" [*life and work*][139]; e o "movimento fé e ordem" [*faith and order*], também conhecido como "fé e constituição"[140]. A partir das experiências e vivências acumuladas nesses movimentos é fundado em Amsterdã, em 1948, o "Conselho Mundial de Igrejas" (CMI), que vêm a se tornar o principal – embora não o único – organismo de articulação e promoção do ecumenismo a nível mundial. Ao lado do "ecumenismo eclesiástico" do CMI – que passa a buscar atuar em conjunto com conselhos e entidades nacionais e regionais de igrejas – surgem, também, dezenas de organizações ecumênicas voltadas para a cooperação em ações sociais – as chamadas "entidades ecumênicas de serviço" – e para a integração e diálogo entre os cristãos comuns no chamado "ecumenismo de base[141]".

---

[138] Para um panorama histórico dos precursores e do processo de formação do movimento ecumênico ver, VanElderen e Conway (2001) e Santa Ana (1987).

[139] O movimento *life and work* – também conhecido como "movimento de Estocolmo" – desempenhou um papel importante na recuperação da Europa após a I Guerra Mundial. Um de seus principais fundadores, o Arcebispo Nathan Söderblom de Uppsala, Primaz da Igreja Luterana da Suécia, recebeu o Prêmio Nobel da Paz, em 1930, devido, entre outros fatores, à sua liderança nesse movimento. O líder metodista John Mott, um dos fundadores da Federação Mundial de Estudantes Cristãos (Fumec) e um os principais idealizadores do CMI, também recebeu o Prêmio Nobel da Paz em 1946.

[140] Iniciado a partir da "Conferência Mundial de Missões" de Edimburgo, em 1910, o chamado "movimento missionário internacional" culmina na formação do "Concílio Missionário Internacional" (Comin), em 1921, o qual buscou estabelecer conceitos, padrões e marcos comuns entre os esforços missionários das várias igrejas. O "movimento vida e ação", por sua vez, foi formado sob a liderança de ex-militantes dos movimentos estudantis cristãos e se voltou para o desenvolvimento de compromissos políticos e ações sociais práticas, a partir das convicções e valores professados comumente pelas igrejas e/ou confissões. O "movimento de fé e ordem" surgiu a partir do movimento de missões e buscou estabelecer um diálogo entre as diversas igrejas sobre questões relativas à doutrina, eclesiologia, forma de governo e organização nas diferentes denominações.

[141] Sobre os vários "tipos", níveis ou propostas de ecumenismo ver, por exemplo, Wolff (2002) e Santa Ana (1987).

Participaram da assembléia de fundação do CMI, oficialmente, 351 delegados de 147 igrejas, em sua maioria protestantes[142]. A Sé Romana adotou inicialmente uma postura cética e reticente em relação ao ecumenismo que prevaleceu – apesar da atuação pró-ecumênica de muitos teólogos católicos[143] – até o início da década de 1960, quando o Vaticano passou a enviar representantes, como observadores, para as assembléias e reuniões do Conselho. Foi somente a partir da realização do Concílio Vaticano II (1962-1965), entretanto, que a Igreja Romana assumiu de forma oficial uma orientação claramente humanista e pró-ecumênica, e passou a despenhar um papel atuante no movimento. Mesmo assim, é importante ressaltar que a Igreja Católica nunca se tornou membro formal do CMI. A proposta do movimento ecumênico esteve predominantemente voltada, num primeiro momento, para a busca da unidade entre os cristãos, para a promoção de valores considerados comuns – como justiça, paz e direitos humanos – e para a discussão sobre o significado e a prática das missões cristãs no mundo contemporâneo[144]. Posteriormente, passa a ser desenvolvida também uma reflexão crescente sobre políticas de gênero e identidade, sobre questões ambientais e sobre o diálogo e a cooperação com as religiões não-cristãs[145].

No Brasil, o movimento ecumênico foi articulado a partir das conferências e congressos realizados pelo movimento missionário internacional. Em 1903, foi criada uma Aliança Evangélica Brasileira – nos moldes das alianças britânica e

---

[142] O projeto de criação do CMI já havia sido traçado por diversas lideranças ecumênicas e denominacionais desde 1939, mas, o ambiente da II Guerra só permitiu que os planos se concretizassem plenamente em1948.

[143] Um exemplo notório é o caso do teólogo francês Yves Congar – um dos pioneiros na reflexão e defesa teológica do ecumenismo – o qual foi proibido de ensinar durante certo período pelo Papa Pio XII, e foi posteriormente elevado ao cardinalato por Paulo VI.

[144] Os movimentos de fé e ordem e vida e ação foram absorvidos pelo CMI em sua fundação, mas, as reflexões e deliberações em torno da questão das missões continuaram a ser desenvolvidas pelo Concílio Missionário Internacional, que só se incorporou ao CMI em 1961, quando foi designado como “Divisão/Comissão de Missão e Evangelismo” do CMI.

[145] Sobre a formação, o desenvolvimento e a história do movimento ecumênico ver VanElderen e Conway (2001) e Santa Ana (1987).

americana, surgidas no final do século XIX – como uma reação geral ao movimento de restauração católica promovido pelo ultramontanismo. A Aliança Evangélica era formada por missionários e lideranças de diversas igrejas protestantes históricas, contudo, sua inspiração ainda era fortemente reativa, voltada para o fortalecimento do campo protestante em relação ao contexto católico hostil, e seus membros se filiavam como indivíduos, não como representantes de suas denominações. A partir da realização da Conferência Mundial Missões de Edimburgo, em 1910, e do Congresso sobre a Obra Cristã na América Latina, em 1916, no Panamá, foi criada uma Comissão Brasileira de Cooperação (CBC) – uma das primeiras organizações brasileiras ligadas ao movimento ecumênico internacional – a qual viria a preparar, no âmbito protestante, as bases para a constituição da Confederação Evangélica Brasileira (CEB).

Começa a ser desenvolvido, já nesse período, um discurso crítico em relação à mentalidade denominacional e individualista do protestantismo brasileiro. O avanço da modernização e a consolidação de um regime religioso liberal vieram a permitir uma inserção mais efetiva dos protestantes na vida pública e passaram a demandar uma postura mais positiva em relação às implicações da fé evangélica em suas atitudes e práticas sociais. A defesa de uma compreensão mais ampla do papel histórico e social do cristianismo pode ser observada, por exemplo, na expressão do Rev. Epaminondas Melo do Amaral da Igreja Presbiteriana Independente (IPI), um dos líderes mais atuantes no processo de implantação da CEB, ainda em 1935.

> Partindo do aspecto mais relativo ao espírito, às concepções, à visão que o evangelismo deve ter, diríamos nós que uma de suas grandes necessidades no Brasil é cultivar um conceito elevado e largo do cristianismo – conceito que importe em dar supremacia à idéia do Reino de Deus, que signifique a soberana preocupação dos grandes interesses que

> preocuparam o Mestre, e que se traduza na atenuação do “eclesiasticismo” erigido em padrão supremo. Se assim for, ganharemos em tolerância e simpatia humana, saberemos abafar o espírito inquisitorial dos que se consideram interpretes únicos e supremos da verdade, e cortaremos de nós o pendor, tão infeliz, de uma tendência desordenada para a polêmica incessante. Saberemos respeitar irmãos e melhor ganhar os que são obstáculos ao progresso do Reino de Deus. (AMARAL *apud* REILY, 2003, p. 258).

As igrejas e missões protestantes no Brasil, entretanto, além de terem sido formadas a partir de uma cultura denominacional – o que limitava significativamente sua abertura à cooperação – viam com desconfiança o movimento missionário internacional por motivo de sua disposição de diálogo – ainda que pouco correspondida, até então – com a Igreja Católica Romana. Na Conferência de Edimburgo, por exemplo, a América Latina não foi considerada como área prioritária de missão – por pressão dos anglicanos britânicos – justificando-se que o cristianismo já havia sido trazido ao continente pelo catolicismo. Pelo mesmo motivo, o Congresso do Panamá não foi denominado de missionário, mas, “sobre a Obra Cristã”. Chegou-se mesmo a levantar uma discussão relativa à possibilidade de cooperação entre as missões protestantes e a Igreja Católica nos países latino-americanos. Apesar dessa notável abertura, o Vaticano não atendeu aos convites para participar de nenhum desses eventos. Mesmo assim, em um contexto no qual a identidade protestante ainda era definida predominantemente por sua oposição ao catolicismo, a postura de diálogo fraterno ou mesmo pacífico com “Roma” era não somente inaceitável, mas, de fato, totalmente inconcebível pela maioria dos protestantes brasileiros. Uma síntese clara dessa postura pode ser observada no editorial do jornal metodista “O Expositor Cristão”, em janeiro 1950, após a fundação do CMI:

> Em assuntos relacionados com a Igreja Romana, os missionários que vivem em nossa pátria e nós os protestantes, que somos minoria, e sofremos as

> conseqüências de uma Igreja que, onde domina impõe tudo quanto quer, e onde é minoria reclama direitos e privilégios por ser a única verdadeira (como diz) nós temos bastante experiência para afirmar categoricamente que não é possível aproximação com essa Igreja e muito menos unidade (*apud* TUNES, 2009, p. 109).

A própria criação da CEB[146], entre 1932 e 1934, foi fortemente incentivada, como já foi mencionado, pelos rumores em relação à possibilidade de restauração do caráter – e/ou dos privilégios – de religião oficial ao catolicismo, especialmente na elaboração da constituição do Estado Novo, e de uma temida perda ou restrição das liberdades religiosas. É possível perceber claramente, portanto, que embora alguns intelectuais e lideranças delineassem um discurso cristão de caráter mais universal e humanista, nesse período, a perspectiva hegemônica no protestantismo ainda era a de uma defesa corporativa dos interesses religiosos e eclesiásticos, fundamentada em uma mentalidade genuinamente denominacional. No campo católico, o projeto da neocristandade também era fortemente refratário ao ecumenismo. O discurso nacionalista predominante na Ação Católica costumava retratar o protestantismo histórico como um instrumento religioso do imperialismo e do colonialismo cultural norte-americano enquanto o pentecostalismo nascente era visto como mais uma forma perigosa de religiosidade popular irracionalista e aparentemente incontrolável, produzida pelas deficiências na catequese e na educação religiosa das massas populares.

Entre as décadas de 1930 e 1940 a maioria das igrejas protestantes brasileiras alcança sua emancipação e autonomia plena em relação às matrizes missionárias estrangeiras e passa a ter de tomar suas próprias decisões quanto aos rumos a serem seguidos pelas denominações locais. É também um período de

[146] Participam da CEB, inicialmente, as igrejas Congregacional, Episcopal, Metodista, Presbiteriana do Brasil (IPB) e Presbiteriana Independente (IPI). A Igreja Luterana – atualmente Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil (IECLB) – filia-se oficialmente à CEB em 1959, quando se consolida seu processo de nacionalização.

grande agitação econômica, política e cultural gerada pela Segunda Guerra Mundial e pelo início da Guerra Fria, pelo desenvolvimento e popularização de novas tecnologias de comunicação de massa, especialmente o rádio, e a conseqüente expansão das indústrias da comunicação e do espetáculo. O "humanismo integral" e o "personalismo" de Maritain e Mounier começavam a chegar ao Brasil e a gerar questionamentos e dissidências intelectuais nos quadros do integralismo católico[147]. No âmbito protestante, por sua vez, se verificava um aprofundamento cada vez maior da defasagem entre o discurso da elite modernizada e intelectualizada que atuava na CEB e nos organismos ecumênicos – oriunda de diversas denominações – e as concepções da base popular das igrejas – históricas e pentecostais – que buscavam reequilibrar suas identidades diante das transformações da modernidade e continuavam a ver com severa incompreensão e desconfiança a proposta ecumênica.

A cisão entre "ecumenistas" e "anti-ecumenistas" no protestantismo brasileiro se tornou ainda mais aguda e evidente durante o processo de instalação do Conselho Mundial de Igrejas. O movimento fundamentalista – que havia surgido como uma reação ao crescimento do liberalismo teológico nos Estados Unidos no início do século XX – assumiu uma postura fortemente combativa contra o movimento ecumênico e iniciou uma campanha internacional, apoiada em um conjunto de críticas e acusações, para alertar as igrejas evangélicas que não se filiassem ao CMI nem participassem de qualquer organismo ou atividade relacionados ao ecumenismo. Em 1949, poucos meses após a fundação do CMI, o principal líder do movimento fundamentalista norte-americano, o presbiteriano Carl McIntire, veio ao Brasil e viajou por diversas cidades visitando igrejas e proferindo

[147] Dois exemplos importantes são os de Alceu Amoroso de Lima e do então Padre Helder Câmara.

palestras contra o modernismo e o movimento ecumênico. McIntire havia fundado, em 1941, o Conselho Americano de Igrejas Cristãs [*American Council of Christian Churchs*], de orientação explicitamente fundamentalista, para combater o então Conselho Federal de Igrejas [*Federal Council of Churchs*] – depois rebatizado de Conselho Nacional de Igrejas – que era articulado ao movimento ecumênico internacional. Em 1948, com a instalação do CMI, ele havia criado um Conselho Internacional de Igrejas Cristãs (CIIC), a partir do mesmo discurso, e também buscava filiações no Brasil.

Embora as adesões formais ao movimento fundamentalista tenham sido poucas no Brasil, havia muitos indivíduos e grupos simpatizantes, e as idéias fundamentalistas estavam bem mais próximas do discurso denominacional estabelecido do que as propostas humanistas do movimento ecumênico. Os ataques do fundamentalismo em relação ao movimento ecumênico se concentravam em três pontos principais. Em primeiro lugar, a acusação de que os ecumênicos eram liberais teológicos, não criam nas doutrinas fundamentais do cristianismo – como a "divindade de Cristo", a "ressurreição" e a "salvação" – e, portanto, não eram verdadeiramente cristãos. Em segundo lugar, a denúncia de que o movimento ecumênico estava buscando o diálogo com a Igreja Católica Romana e que esse diálogo implicava não só numa cumplicidade com as heresias e/ou a apostasia romana mas, também, no caminho para a construção de uma grande e poderosa religião mundial apóstata. Em terceiro, a acusação de que o ecumenismo promovia e apoiava o socialismo e que o CMI mantinha relações escusas com a União Soviética e o bloco comunista. É possível perceber claramente, nesse contexto, como o ambiente sócio-político dos anos 1940-50 – com sua crescente polarização ideológica e seu clima de medo e conspiração – foram determinantes, também, na

fragmentação e reestruturação das identidades cristãs. É interessante observar, nesse sentido, a justificativa apresentada pelo Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB) – que era membro ativo da CEB – para o seu não ingresso no CMI:

> (...) por enquanto, o que podemos afirmar é que a Igreja Cristã Presbiteriana do Brasil não está regularmente filiada ao Concílio Mundial de Igrejas. A visita do Rev. Dr. Carl McIntire do Concílio Internacional de Igrejas inflamara os ânimos de alguns dos nossos companheiros de ministério, sendo entre eles o mais contaminado o Rev. Dr. Israel Gueiros. A este prezado colega encontrei muito exaltado dando por consumada a nossa filiação ao Concílio Mundial de Igrejas, que, para o Rev. McIntire e para o Dr. Gueiros, seriam um foco de modernismo teológico a ser transplantado para o Brasil. Tratei o assunto cordialmente com o Dr. Israel Gueiros, num espírito de paz e fraternidade, chegando a esta conclusão, que o bom senso e amor à nossa igreja aconselham: Nós, da Igreja Cristã Presbiteriana do Brasil, não queremos as idéias modernistas do Concílio Mundial de Igrejas, se é que ele as tem, nem também queremos transplantar para o seio de nossa Igreja no Brasil as divergências que o Rev. Dr. Carl McIntire alimenta, com ou sem razão, para com o referido Concílio Mundial, ou aos seus próceres, e para com a Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos, o *Board* de Nova York e o Concílio [sic] Federal de Igrejas. O bom senso nos diz que nos devemos manter eqüidistantes desses movimentos antagônicos e que se processem fora dos nossos limites eclesiásticos. Graças a Deus, os resultados dos meus entendimentos pessoais parecem satisfatórios (*apud* REILY, 2003, p. 245).

A partir dos anos 1950, o movimento ecumênico – assim como o fundamentalismo – passou a representar, indiscutivelmente, uma corrente particular dentro do protestantismo brasileiro, a qual cruzava e transcendia as diferenças e divergências tradicionais entre as denominações. O movimento ecumênico passou, então, por um período de rápida consolidação e amadurecimento, em que foram realizadas várias conferências nacionais, continentais e surgiram ou se firmaram diversas novas lideranças e grupos de reflexão e atuação. Em 1961 o discurso ecumênico na América Latina – no qual o Brasil desempenhava um papel reconhecidamente importante – se mostrou claramente desenvolvido e consciente na realização da Segunda Conferência Evangélica Latino-Americana (Cela II), em Lima, Peru. É interessante perceber,

como já observaram outros analistas[148], o contraste entre os documentos finais da primeira Conferência Cela (Buenos Aires, 1959) e de Cela II (Lima, 1961). Enquanto o primeiro documento ainda esboçava uma mentalidade predominantemente denominacional – de defesa de um regime político liberal, das liberdades religiosas, de uma unidade "espiritual" dos protestantes e do contraponto ao catolicismo – o segundo assumia claramente um projeto mais amplo de igreja cristã e de transformação social, inclinando-se para uma teologia da *missio Dei*[149] a partir de uma perspectiva neo-ortodoxa, na qual a igreja era vista como participante – não mediadora ou protagonista – do projeto divino de transformação e salvação do mundo.

> Regozijamo-nos que **os povos do mundo, através das Nações Unidas, em sua "Declaração Universal dos Direitos do Homem", têm reconhecido amplamente estes direitos proclamados e defendidos pelas igrejas evangélicas**. Porém levando em conta também as limitações que existem ainda em muitos casos, declaramos que a liberdade não é favor concedido por autoridade humana, senão valor inerente à personalidade, dado por Deus; que **a liberdade de consciência e de culto deve ser considerada como base mesma de toda outra liberdade**, e a reclamamos tanto para professar uma religião como para mudar de religião ou para não professar nenhuma. A consciência é inviolável e o exercício do culto que lê dá expressão externa não pode reconhecer mais limitações dentro das leis, que as que obedeçam à defesa moral e ordem pública. Pelos ensinamentos claros de Jesus Cristo e pela larga e triste experiência da história, **lutamos pela "igreja livre no estado livre"**, como norma de maior respeito e liberdade entre ambas instituições e um maior desenvolvimento dos valores espirituais dos povos. Seguindo os caminhos de nosso divino Mestre e Senhor, proclamamos a paz e lutamos por ela. (...) Conhecendo por Cristo que Deus é nosso Pai, e que todos os homens, nos desígnios divinos, devem ser irmãos, **não fazemos, nem aprovamos discriminação alguma por razões de raça, nacionalidade nem classe social**. (...) (CELA I, 1959, § 6, *grifos nossos*).

> Nós, evangélicos, **somos no mundo testemunhas do amor de Deus**, que deu seu filho pela redenção do homem. Se ele amou o mundo de tal maneira, nós não podemos menos que preocupar-nos seriamente por tudo o que ocorre nessas terras onde Deus nos colocou. Sabemos que **não temos sido chamados a uma vida de mera contemplação senão de participação ativa, confiada e redentora na vida do mundo que Deus**

[148] Especialmente Longuini Neto (2002).

[149] O conceito de "*missio dei*" foi desenvolvido no contexto do próprio movimento ecumênico internacional, a partir da teologia barthiana, buscava contrapor as concepções de missão centradas na expansão das igrejas e/ou na salvação das almas individuais.

> **criou**. Contemplamos, com profunda simpatia e nos espírito de solidariedade, a busca ansiosa de nossos povos por um futuro melhor. Sentimos como nossos desejos de justiça, de uma distribuição equitativa das riquezas que Deus colocou em nossa terra, o desejo de grandes massas de nossa população de independência social e econômica, de acesso à cultura e de uma participação plena na vida e direção de nossas nações. Solidarizamo-nos com os anseios de liberdade integral da América Latina. Fazemo-lo porque sabemos que **a justiça e a liberdade são conseqüências inegáveis do evangelho, dons que Deus dá ao homem e pelos quais devemos lutar**. (...) Por tudo isso, chamamos aos crentes a um ministério profético, a uma participação valente e decidida em todos os assuntos da comunidade. Recordamos que, em meio dos grandes movimentos que comovem a nossos povos, somos chamados a defender a plana dignidade do homem. Essa dignidade **nos move a insistir nas liberdades de culto, pensamento e expressão**, sem as quais diminui-se a personalidade humana, **porém ela mesma nos compele a reclamar os direitos da justiça sem a qual a liberdade é uma palavra vã**. E entre todas essas coisas, recordemos que o cristão é um embaixador da reconciliação. No meio dos conflitos que agitam nossos povos, quando tão facilmente se acirram os ódios e desejos de vingança, os crentes devem estar sempre prontos a testificar de um poder que derruba as separações entre os homens e faz de todos um em Cristo (CELA II, 1961, §§ 3, 4, *grifos nossos*).

A década de 1960 foi marcada, no cenário internacional, pelo agravamento das tensões da Guerra Fria – com o surgimento de vários grupos revolucionários e a sucessão de golpes militares na América Latina, – pela emergência dos movimentos de contestação social liderados por grupos até então politicamente desprezados – como jovens, estudantes, mulheres, negros, homossexuais e outros – e pela surpreendente convocação do Concílio Vaticano II, a reunião que viria a mudar profunda e completamente a face do catolicismo mundial. Desde o início do processo de modernização política e social da Europa os papas católicos – com a exceção parcial de Leão XIII – haviam assumido, em geral, uma postura de sacralização das tradições pré-modernas e de condenação e reação contra as mudanças – sociais, políticas e culturais – promovidas pela modernidade. Mesmo as alianças com a burguesia e com os regimes populistas realizadas pela neocristandade estavam voltadas para proteger e fortalecer os interesses e posições tradicionais da Igreja. Somente com a entronização de João XXIII e subseqüentemente de Paulo VI o centro institucional e simbólico do catolicismo

passou a assumir positivamente a proposta de rearticular e atualizar o discurso católico a partir da nova linguagem e/ou da nova realidade que havia sido produzida pela modernização.

As discussões e os documentos do Concílio Vaticano II (1962-1965) foram fortemente influenciados pela teologia humanista que havia sido produzida nos anos anteriores. O Concílio reconheceu e afirmou a atuação e a soberania do Espírito Santo na história humana – inclusive nas mudanças produzidas pela modernização – e reavaliou o lugar e o papel da igreja no mundo, indicando a transição do modelo da igreja monárquica da (neo)cristandade para o modelo de uma igreja voltada para o serviço do mundo. O Concílio também mudou radicalmente a orientação da Igreja em relação ao movimento ecumênico, embora a Igreja Católica mantivesse a autocompreensão de única guardiã legítima da herança apostólica, **a postura exclusivista de condenação de execração dos outros grupos cristãos foi substituída pelo reconhecimento da ação de Deus nesses grupos e pela abertura ao diálogo e à cooperação**.

O decreto conciliar *Unitatis Redintegratio* – que passa a se referir aos protestantes como “irmãos separados” – marca o início de um novo período na postura católica frente ao ecumenismo e à pluralidade das “comunhões cristãs”. Assim como explicita o reconhecimento de uma postura humanista frente à história como uma base comum para a aproximação e cooperação entre os cristãos:

> 1. Promover a restauração da unidade entre todos os cristãos é um dos principais propósitos do sagrado Concílio Ecumênico Vaticano II. Pois Cristo Senhor fundou uma só e única Igreja. Todavia, são numerosas as Comunhões cristãs que se apresentam aos homens como a verdadeira herança de Jesus Cristo. Todos, na verdade, se professam discípulos do Senhor, mas têm pareceres diversos e caminham por rumos diferentes, como se o próprio Cristo estivesse dividido. Esta divisão, porém, contradiz abertamente a vontade de Cristo, e é escândalo para o mundo, como também prejudica a santíssima causa da pregação do Evangelho a toda a criatura. O Senhor dos séculos, porém, prossegue sábia e pacientemente o

> plano de sua graça a favor de nós pecadores. Começou ultimamente a infundir de modo mais abundante nos cristãos separados entre si a compunção de coração e o desejo de união. Por toda a parte, muitos homens sentiram o impulso desta graça. Também **surgiu entre os nossos irmãos separados, por moção da graça do Espírito Santo, um movimento cada vez mais intenso em ordem à restauração da unidade de todos os cristãos. Este movimento de unidade é chamado ecumênico**. Participam dele os que invocam Deus Trino e confessam a Cristo como Senhor e Salvador, não só individualmente mas também reunidos em assembléias. Cada qual afirma que o grupo onde ouviu o Evangelho é Igreja sua e de Deus. Quase todos, se bem que de modo diverso, aspiram a uma Igreja de Deus una e visível, que seja verdadeiramente universal e enviada ao mundo inteiro, a fim de que o mundo se converta ao Evangelho e assim seja salvo, para glória de Deus. **Este sagrado Concílio considera todas essas coisas com muita alegria**. Tendo já declarado a doutrina sobre a Igreja, movido pelo desejo de restaurar a unidade de todos os cristãos, quer propor a todos os católicos os meios, os caminhos e as formas com que eles possam corresponder a esta vocação e graça divina.
>
> 12. (...) Visto que nos nossos tempos largamente se estabelece a cooperação no campo social, todos os homens são chamados a uma obra comum, mas com maior razão os que crêem em Deus, sobretudo todos os cristãos assinalados com o nome de Cristo. **A cooperação de todos os cristãos exprime vivamente aquelas relações pelas quais já estão unidos entre si e apresenta o rosto de Cristo** Servo numa luz mais radiante. Esta cooperação, que já se realiza em não poucas nações, deve ser aperfeiçoada sempre mais, principalmente nas regiões onde se verifica a evolução social ou técnica. **Vai ela contribuir para apreciar devidamente a dignidade da pessoa humana, promover o bem da paz, aplicar ainda mais o Evangelho na vida social, incentivar o espírito cristão nas ciências e nas artes e aplicar toda a espécie de remédios aos males da nossa época, tais como a fome e as calamidades, o analfabetismo e a pobreza, a falta de habitações e a inadequada distribuição dos bens**. Por essa cooperação, todos os que crêem em Cristo podem mais facilmente aprender como devem entender-se melhor e estimar-se mais uns aos outros, e assim se abre o caminho que leva à unidade dos cristãos (S.S. PAULO VI, *Unitatis Redintegratio*, Concílio Vaticano II, 1964, §§ 1, 12, *grifo nosso*).

No contexto nacional, o golpe militar de 1964 representou um golpe violento na articulação do movimento ecumênico. As reflexões e debates sobre a "responsabilidade social da igreja" promovidas pelo movimento desde meados da década de 1950 haviam levado a uma aproximação cada vez maior entre as principais lideranças e militantes ecumênicos e os movimentos de esquerda na América Latina e no Brasil. Intelectuais e militantes ligados especialmente ao "Setor de Responsabilidade Social" da CEB e à "Junta Latino-

Americana de Igreja e Sociedade[150]" (ISAL) participavam ativamente do desenvolvimento do que alguns chamariam de uma "teologia da revolução[151]", a qual foi precursora direta da teologia da libertação. **A partir de 1964 esses organismos foram fechados pela repressão, muitos militantes foram presos, mortos, seguiram para o exílio ou a clandestinidade**. Os grupos conservadores passaram a concentrar ainda mais o poder no contexto interno da maioria das denominações protestantes e a CEB entrou em processo de franco declínio até ser praticamente extinta.

Com a emergência da teologia da libertação, nos anos 1970, a maioria dos antigos militantes ecumênicos passou a se identificar fortemente com os novos teólogos católicos e com a igreja popular, os quais estavam um pouco mais articulados e protegidos pelo escudo institucional da estrutura eclesiástica e pela posição simbólica do catolicismo. Essa aproximação também contribuiu para estimular um maior interesse da Igreja Católica brasileira pelo ecumenismo uma vez que, mesmo após o Vaticano II, o tema estava em segundo plano diante das demandas políticas e sociais do período[152]. **O movimento ecumênico só veio a ser formalmente reestruturado no país a partir da abertura democrática, no início da década de 1980**, quando foram organizados uma Associação Brasileira de Igrejas (Abrai) – formada por igrejas protestantes, que mais tarde veio a tornar-se o Setor Brasil do Conselho Latino-Americano de Igrejas (Clai) – e um Conselho Nacional de Igrejas Cristãs (Conic), o qual foi um dos primeiros conselhos nacionais de igrejas a ter como membro fundador uma representação oficial da Igreja Católica, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB).

[150] Ver, por exemplo, Shaull (2003, 1985) e Faria (2002).
[151] Ver, por exemplo, Burity (1989).
[152] É interessante notar que quase não há menções ao ecumenismo nos documentos de Medelín e Puebla, o que já havia sido destacado por Wolff (2002).

O esforço de articulação de um discurso oficial comum entre católicos e protestantes ecumênicos a respeito de matérias religiosas, humanitárias e sociais, no Brasil, tem contribuído significativamente para relativizar o imaginário clássico que traçava uma oposição antagônica e irreconciliável entre os dois campos. Também tem contribuído para sustentar a proposta de identificação ética entre o cristianismo e um ideal humanista universalizado. **O discurso ecumênico, todavia, vivencia sérios dilemas na atualidade diante do refluxo conservador no catolicismo atual, assim como em algumas das igrejas protestantes históricas, e da crise do próprio imaginário humanista e universalista construído na modernidade**. É importante ressaltar, ainda, que a hegemonia e a repressão conservadora no contexto protestante durante a ditadura[153] e, especialmente, o crescimento e a inclusão dos (neo)pentecostais e carismáticos no campo cristão contribuíram para que o movimento ecumênico se tornasse definidamente minoritário e quase alienado da realidade prática na base da maioria das igrejas cristãs no Brasil. O documento final do "Primeiro Congresso Missionário Ecumênico" promovido pelo Conic, em 2007, apresenta uma amostra bem articulada da condição atual do discurso ecumênico no contexto nacional:

> I – Introdução
>
> As pessoas que participaram do Congresso compartilham, através deste documento, uma breve síntese e as propostas que emergiram deste I Congresso.
>
> II – A missão cristã em retrospectiva histórica
>
> A missão implica uma compreensão do Evangelho como portador de vida e salvação. Mas **ao mesmo tempo em que se pretende libertadora, em seus diferentes matizes e ao longo da história, a missão cristã muitas vezes revelou-se uma estratégia de ocupação de territórios, de colonização da cultura e da vida cotidiana**.
>
> Na América Latina, a atividade missionária caracterizou-se por um duplo enfoque. Por um lado, teve como ênfase predominante a sujeição de povos e culturas, vinculando a ação das Igrejas ao projeto civilizatório e

[153] Ver, por exemplo, Alves (2005), Faria (2002).

> colonizador das nações hegemônicas do Ocidente. Por outro lado, houve testemunhos humildes e autênticos de muitos missionários cristãos e expressões proféticas de crítica e oposição a esse modelo de missão. Expressões desse profetismo são Bartolomé de Las Casas e José Manoel da Conceição.
>
> **Nos inícios do século XX, setores missionários apresentaram às Igrejas o questionamento sobre o escândalo da divisão do cristianismo**. Embora não tenha inicialmente provocado uma mudança substancial na compreensão e práticas da missão, esse questionamento solicitou reflexão crítica da prática missionária das Igrejas e lançou as sementes do futuro movimento ecumênico.
>
> **Em meados do século XX, dois eventos contribuíram** para mudanças substanciais na compreensão da missão, em sua natureza, em seus métodos e em sua finalidade: a) **a fundação do Conselho Mundial de Igrejas**, o qual contou com a participação de Igrejas protestantes brasileiras, favorecendo a consciência ecumênica em nosso contexto; b) **a realização do Concílio Vaticano II**, que orientou a Igreja Católica Romana a inserir-se no movimento ecumênico.
>
> Desenvolveu-se, assim, o diálogo ecumênico local, interpelando os cristãos e as Igrejas no Brasil a assumirem a dimensão ecumênica da fé cristã e a criação de organismos que integram cristãos e Igrejas em projetos de ação comum. Atualmente, o CONIC é uma expressão privilegiada da convicção ecumênica que vai se consolidando em nosso meio.
>
> **O movimento ecumênico no Brasil, ao mesmo tempo em que recebe impulsos do movimento ecumênico mundial, desenvolve também suas especificidades**, integrando as Igrejas comprometidas com a causa ecumênica em projetos de missão que manifestam a diaconia solidária para com os mais necessitados.
>
> A partir de então, ecumenismo e ação missionária implicam-se mutuamente em muitos espaços eclesiais. Entende-se que, **para ser autêntica e libertadora, a missão deve estar aberta a relacionamentos intereclesiais e à transformação da sociedade**. Isso é a base para que missionários de diferentes Igrejas desenvolvam projetos de cooperação ecumênica na pregação do Evangelho e no testemunho da fé cristã.
>
> Não obstante os novos horizontes teológicos na compreensão da natureza e da ação missionária e sua vinculação com a busca da unidade dos cristãos, nem todas as tradições eclesiais desenvolvem, na mesma medida, esses horizontes. Permanece, portanto, o desafio de refletir criticamente as motivações, os conteúdos e objetivos da ação missionária em nossas Igrejas, sob pena de dar respostas não adequadas às novas exigências da sociedade (CONIC, 2007, §§ 1-2, *grifos nossos*).

Em primeiro lugar, é interessante observar que, embora o Conic seja um organismo formado por instituições eclesiásticas, quem é apresentado como enunciador do documento são *"as pessoas que participaram do Congresso"*. Essa é, certamente, uma estratégia necessária para permitir a emissão de um documento com conteúdo substancial, sem comprometer oficialmente as igrejas e instituições participantes do Conic ou do próprio congresso. A estratégia já indica, nesse

sentido, a parcialidade da posição ecumênica atual – inclusive no interior das próprias igrejas que participam do movimento – e os conflitos estabelecidos nas igrejas cristãs e nas próprias organizações ecumênicas em torno da definição de um discurso cristão e/ou eclesiástico legítimo.

É fundamental perceber também, nesse contexto, que **passa a ser criada uma demanda e a ser realizado um esforço cada vez mais claro pela explicitação e defesa de uma própria identidade ecumênica** – ou do movimento ecumênico – transversal às identidades denominacionais e mesmo à divisão dos campos católico e protestante. Esse esforço é evidenciado, sobretudo, pela necessidade de consolidar uma narrativa coerente de sua própria história, que possa lhe conferir um lugar e uma posição definida no "cenário" atual, a qual passa claramente pela articulação entre ecumenismo, missão e ação social.

> III – O cenário religioso brasileiro contemporâneo
>
> O **cenário religioso brasileiro, diversificado e plural**, configura-se a partir de diversas matrizes: 1) **indígena**, enfraquecida ao longo da história pela dispersão dos povos autóctones, mas ainda vigente em nosso meio; 2) **catolicismo ibérico**, especialmente português, na qual se mesclam os elementos coloniais e a renovação promovida pelo Concílio Vaticano II; 3) **africana**, provinda especialmente das populações africanas, com sua tradição oral, sua cosmovisão e suas divindades, elaborando no Brasil novas sínteses das religiões ancestrais; 4) **protestante**, que engloba as Igrejas evangélicas oriundas da Reforma, a presença episcopal-anglicana e a recente expansão pentecostal e neopentecostal; 5) **espiritualista**, representada especialmente pelo kardecismo e movimentos gnósticos e teosóficos; 6) ao lado dessas matrizes, tem crescido a presença das religiões **judaica e islâmica** e de outras tradições religiosas orientais.
>
> Este cenário, variado e complexo, é atravessado por algumas orientações. **Há uma assimilação cultural do pluralismo religioso, gerando posturas de tolerância, convivência e mesmo de sincretismo. Contudo, verificam-se manifestações de fundamentalismo**, com processos identitários que definem a crença, a conduta e as relações pela oposição da religião do outro. Essas orientações desenham um cenário contrastante, em que convivem lado a lado a abertura e o fechamento, o diálogo e a distância entre diferentes sujeitos e tradições religiosas.
>
> Os **muitos desafios** constatados para a realização da dimensão ecumênica da missão manifestam-se em quatro principais horizontes:
>
> a) o contexto social: a época atual apresenta mudanças relevantes também no campo dos valores sócio-ecômico, cultural e ético que desafiam a missão das Igrejas;

> b) **o pluralismo religioso**: a emergência de orientações religiosas não cristãs na sociedade brasileira **apresenta divergências na concepção do sagrado**, do mundo, do ser humano, da sociedade, orientando a busca de sentido para a vida das pessoas, **que não apenas prescinde do significado cristão, mas que por vezes se apresenta como concorrência a esse**.
>
> c) o pentecostalismo: apresenta uma compreensão de missão que, de um lado, manifesta a intenção de auto-afirmação em relação às Igrejas históricas; de outro lado, exige delas uma avaliação de suas teologias, instituições e práticas pastorais.
>
> d) o posicionamento de grupos neopentecostais dificulta a compreensão comum da missão e sua finalidade.
>
> e) as Igrejas históricas: **o diálogo ecumênico tem possibilitado avanços na busca de consensos, contudo tensões internas nas Igrejas podem fragilizar as convicções ecumênicas**, dificultando o avanço na comunhão da fé cristã e na cooperação na missão;
>
> Acompanhar as Igrejas na compreensão da complexidade desses desafios e incentivar a buscarem juntas caminhos de superação é uma urgência para a realização do mandato missionário. O reconhecimento desse fato está a priori de qualquer projeto de ação missionária que queira ser eficaz no contexto da realidade contemporânea. É através do diálogo na missão que se constrói a possibilidade da *oikoumene* onde o *kerigma* cristão é portador de vida e salvação.
>
> IV – A missão cristã em perspectiva bíblica e teológica
>
> (...) O conteúdo do anúncio é a proclamação do evangelho da reconciliação (2Cor) pelo amor de Deus e pela fé em Cristo. Reconciliados com Deus e o próximo, **acolhemos a promessa da paz: "Paz seja nesta casa!". A palavra "casa" ressoa nas palavras economia, ecumenismo e ecologia**. A paz na casa-lar implica a cura dos corpos e das relações afetivas. A paz na casa-sociedade supõe uma economia justa que preserve dignidades no horizonte de uma cultura cidadã da paz. A paz na casa-ecumenismo está fundada no respeito e no reconhecimento que norteiam a convivência. A paz na casa-ecossistemas, diante de uma mentalidade de extinções (de espécies, da solidariedade, dos afetos, etc.), recria relações de partilha e de cuidado. **A paz-*shalom* representa a paz irmanada com a justiça que articula a esperança cristã no horizonte da superação de fronteiras, distinções, extinções, violências de toda a ordem**. A paz-*shalom* conduz a uma espiritualidade que reverencia a vida em suas múltiplas interdependências (...) (CONIC, 2007, §§ 3-4, *grifos nossos*).

As discussões sobre o "cenário religioso brasileiro contemporâneo" e sobre o caráter da missão, "em perspectiva bíblica e teológica", **apresentam as questões do pluralismo religioso e da articulação do movimento ecumênico com os "novos" movimentos sociais e com suas "novas" demandas** identitárias e temáticas – ecológicas, étnico-raciais de direitos humanos etc. – que são despertadas por esses movimentos. Essa articulação tem representado, ao mesmo tempo, a principal alternativa de desenvolvimento do ecumenismo, após a crise e

declínio das “utopias universalistas”, e o principal desafio para a articulação de seu discurso, uma vez que a perspectiva pluralista torna-se dominante nesse campo e constitui um dilema para a própria identidade cristã ecumênica e também para as identidades eclesiásticas. Ao que parece, nesse sentido, **o dilema representado pelo pluralismo vem contribuindo para estabelecer uma distância cada vez maior entre os organismos ecumênicos formais, que reúnem oficialmente igrejas e instituições eclesiásticas, e as entidades ecumênicas independentes e/ou voltadas para o serviço**, que dispõem de maior autonomia, apresentam uma afinidade maior, em geral, com a teologia da libertação, e demonstram uma capacidade bem mais ampla de articulação tanto com a sociedade civil quanto com o discurso pluralista contemporâneo.

3.3 A luta de classes e a opção pelos pobres na teologia da libertação

A teologia da libertação foi formada a partir do mesmo panorama histórico no qual surgiu o movimento ecumênico, com a diferença fundamental de que foi articulada originalmente no próprio contexto latino-americano. O deslocamento do imaginário católico tradicional – no caso brasileiro – é alimentado pela pressão da modernização, a busca de redefinição das identidades católicas e protestantes diante do mundo moderno, a identificação crescente de parte dos cristãos com a ética humanista e com o socialismo, a identificação comum entre católicos e protestantes em diversos contextos e a busca de um horizonte de superação das contradições da modernidade. Todos esses fatores também estão presentes na constituição do discurso da teologia da libertação. A expressão “cristianismo da

libertação”[154] busca designar, ao mesmo tempo, o conjunto dos intelectuais e teólogos que abraçam e desenvolvem suas reflexões a partir da teologia da libertação, e os movimentos sociais, eclesiais e pastorais – da chamada “igreja popular” – que se identificam, buscam vivenciar a fé e atuar socialmente com base nessa mesma perspectiva.

A “pré-história” da teologia da libertação, como movimento, começa no final dos anos 1950, quando a proposta do humanismo cristão fomenta o surgimento de tendências nacional-desenvolvimentistas e social-democráticas nas reflexões teológicas de jovens intelectuais católicos e protestantes originários da Ação Católica e do movimento ecumênico. Embora os movimentos da Ação Católica tenham partido de um projeto conservador de (re)conquista da hegemonia do catolicismo na cultura, na sociedade e na política brasileiras, sua estratégia de articulação de grupos ativistas, a demanda para que esses grupos entrassem em contato e se engajassem diretamente com os problemas sociais do país, e a influência do pensamento humanista cristão advindo da Europa nos anos 1940-50 contribuíram para que alguns desses movimentos se tornassem uma base para a formação dos grupos católicos de esquerda que começaram a surgir durante a década de 1960. Um fator fundamental nesse processo foi a mudança na forma de estruturação dos grupos da Ação Católica, em 1947, do modelo italiano, organizado por sexo e idade, para o modelo francês, organizado em torno das atividades e profissões. Essa mudança ocasionou a formação de alguns dos movimentos que se tornaram basilares para a formação e o desenvolvimento da esquerda católica – e até mesmo para a história da esquerda brasileira, em geral – nos anos posteriores, como a Juventude Estudantil Católica

[154] Proposta por Löwy (2000).

(JEC), a Juventude Universitária Católica (JUC), a Juventude Operária Católica (JOC) e as Ligas Operárias.

A transição de parte dos movimentos da Ação Católica para uma perspectiva humanista marca o momento de crise na neocristandade e de constituição da hegemonia de um discurso reformista[155], quando o enfoque se afasta da projeção e afirmação da identidade católica nacional e passa a se dirigir para a busca de soluções – que estejam de acordo com o "espírito" cristão e católico – para os grandes problemas e dilemas do país, sobretudo as desigualdades sociais e a miséria gritante dos camponeses nas regiões norte e nordeste. A alternativa defendida para a superação desses problemas, entretanto, era fortemente fundamentada no nacionalismo e no desenvolvimentismo, assim como no receio da ameaça comunista e na confiança na solidariedade cristã, a qual deveria fazer com que as diferentes classes se unissem para alcançar o progresso. Como destaca a análise de Mainwaring:

> Num documento particularmente ingênuo, de 1954, a CNBB sugeria que os fazendeiros implementassem uma reforma agrária local numa contribuição espontânea para tornar viável a posse da terra para o maior número possível de trabalhadores rurais. Essa crença na harmonia de classes e na benevolência das elites brasileiras também caracterizava os documentos episcopais anteriores a 1964 acerca de outras questões (MAINWARING, 2004, p. 76).

No contexto protestante, o tema da "responsabilidade social da igreja" se tornava cada vez mais enfatizado nos encontros e nos projetos dos organismos ecumênicos. Os ecos da "teologia da crise" e da "neo-ortodoxia", provenientes da teologia européia do entre-guerras e do pós-guerra, ganhavam novos sentidos na medida em que eram reverberados nas realidades dos países do terceiro mundo e das populações subjugadas, inclusive na América Latina e no

[155] Ver Mainwaring (2004).

Brasil. As discussões sobre o “Reino de Deus” como horizonte de “justiça”, “igualdade” e “paz” para todas as pessoas, assim como sobre a “esperança”, o “custo” sacrificial e as “implicações éticas” da fé cristã, são recorrentes entre os anos 1950-60[156].

A segunda assembléia geral do CMI, realizada em Evanston, nos Estados Unidos, em 1954, foi decisiva para a consolidação de uma hegemonia da esquerda democrática no movimento ecumênico. Essa tendência já estava fortemente presente desde suas origens através, sobretudo, do “movimento de Estocolmo” [*life and work*] que apresentava uma inclinação notoriamente socialista. A despeito do ambiente de intensa polarização ideológica nos Estados Unidos, em plena ascendência da Guerra Fria, a assembléia teve como um de seus temas a questão do “subdesenvolvimento” dos países do terceiro-mundo, e recomendou a criação de comissões de estudo sobre as relações entre as igrejas e a sociedade nos organismos ecumênicos nacionais e regionais.

Dentre os participantes da assembléia de Evanston estava o missionário norte-americano Richard Shaull, que atuava no Brasil e era então professor do seminário presbiteriano de Campinas. Shaull conhecia bem a realidade latino-americana, era um dos principais defensores da chamada “teologia da revolução e cumpriu um papel fundamental no estímulo ao desenvolvimento de uma teologia protestante contextualizada na América Latina e no Brasil. A propósito da recomendação de Evanston, foram criadas – sob a orientação de Shaull – uma “Comissão de Igreja e Sociedade” na Confederação Evangélica do Brasil, que posteriormente veio a tornar-se o “Setor de Responsabilidade Social da Igreja” da CEB, e uma “Junta Latino-Americana de Igreja e Sociedade” (ISAL) – ou *Iglesia y*

[156] Ver, por exemplo, Faria (2002), Burity (1989) e Shaull (1985).

Sociedad en América Latina - junta latinoamericana – que se tornou a principal articuladora da esquerda protestante na América Latina a partir de 1961[157].

Esses organismos atuaram intensamente entre o final dos anos 1950 e o início dos 1960, mobilizaram e ajudaram a formar uma geração pioneira de intelectuais e lideranças protestantes[158] socialmente engajadas no Brasil, e organizaram uma série de eventos e congressos que culminaram com a histórica "Conferência do Nordeste" realizada em Recife, em 1962, com o sugestivo tema "Cristo e o processo revolucionário brasileiro". A ênfase da "teologia da revolução" isalina, entretanto, ainda era predominantemente desenvolvimentista. **O tema da revolução brasileira era trabalhado normalmente na perspectiva de uma "revolução democrática", animada pelo crescente sucesso popular das esquerdas no período[159], e o marxismo ainda era observado com bastante desconfiança**.

> Estamos assim, assim, **confrontados com uma polarização sem precedentes entre aqueles que gozam dos benefícios do *status quo* e aqueles que mais anseiam por mudar a sociedade**. O nosso mundo está dividido entre nações pobres e nações ricas; em cada país essa luta assume formas diferentes entre grupos, raças e classes, que despertaram para a sua posição de inferioridade, e aqueles que relutam em deixar vir à luz uma nova ordem. Conseqüentemente, **parece-nos que a revolução social é o fator primeiro com o qual a nossa geração tem que se haver**.
>
> Com exceção da América Latina, a luta anticolonialista já atingiu o seu ápice; mas a luta dos pobres e das nações mais fracas para alcançarem maiores e mais significativas oportunidades de participação, para conseguirem melhor e mais justa quota da riqueza de um mundo interdependente, essa luta apenas começou. Nas nações desenvolvidas e em desenvolvimento, a revolução dos pobres está em seus estágios iniciais. **A revolução dos negros nos Estados Unidos é, no momento, o centro das atenções; pode muito bem ser que movimentos semelhantes surjam em outros grupos raciais e econômicos**, especialmente nos grandes centros urbanos. A tremenda concentração de poder econômico, social e político em poucas mãos – que ocorre em nossa moderna sociedade tecnológica – mais cedo ou mais tarde levará exigências revolucionárias para maior participação por arte de muitos grupos do povo.

[157] Ver, por exemplo, Longuini Neto (2002).
[158] Podem ser destacados, dentre essa geração, nomes como os de Rubem Alves, Waldo Cezar, Jovelino Ramos, Jether Pereira Ramalho, João Dias de Araújo, Júlio de Santa Ana e Jaime Wright.
[159] Ver o estudo detalhado desenvolvido por Burity (1989).

> Existem sinais de que isso já está ocorrendo em alguns países comunistas; não demorará muito a atingir também a Europa e a América. **Em todo o mundo, uma espécie de revolução está fermentando entre os jovens**, a qual poderá assumir proporções significativas nos próximos anos. Se for correta a análise acima, será nas fronteiras da revolução que os maiores problemas de humanização e desumanização serão decididos (...)
>
> Nossos principais movimentos políticos não oferecem bases para esperanças. **Ideologias conservadoras não conseguem entender o problema e muito menos seus desafios; formas de pensamento liberal não servem mais**. O liberal que luta por mudanças ordeiras num mundo em que visualiza contínuo progresso em relação a uma sociedade melhor, pode perder-se quando confrontado com a realidade da sublevação revolucionária. **O marxismo é o único movimento que tenta compreender a revolução como sendo essencial à criação de uma sociedade mais justa e estável** e, em algumas partes do mundo, constitui o supremo símbolo da esperança para os que anseiam o raiar de um novo dia. **Mesmo assim, quando chegar ao poder**, alterando as estruturas da sociedade e institucionalizando a nova ordem, a situação muda; então **a mesma ideologia que despertou a dinâmica da revolução, obstrui os caminhos para o surgimento de novas respostas** aos problemas de ordem e de mudanças (SHAULL, 1985, P. 69-71, *grifos nossos*).

O golpe militar de 1964 parece ter funcionado como um trauma que provocou uma ferida narcísica profunda no ideal humanista católico de uma sociedade brasileira reconciliada pela fraternidade cristã. Assim como no ideal humanista ecumênico de uma sociedade conduzida e pautada pelos princípios da compreensão e da justiça. A intensificação da Guerra Fria, com o surgimento de vários conflitos periféricos entre o bloco norte-americano e o soviético, provocava uma polarização cada vez maior entre as concepções e tendências de esquerda e de direita. A surpreendente revolução cubana, em 1959, contribuiu para aprofundar ainda mais essa polarização e criou condições propícias para a radicalização dos grupos de extrema direita e para o desencadeamento da profusão de golpes militares que se sucederam na América Latina – com o apoio e financiamento dos Estados Unidos – ao longo das décadas de 1960-70. **Diante da aliança explícita e sem pudores das elites econômicas e políticas em defesa de seus interesses, da instauração de regimes autoritários de exceção e, sobretudo, da escalada brutal da violência repressiva das ditaduras, tornava-se quase impossível não**

reconhecer a legitimidade da concepção marxista da "luta de classes" como uma descrição autêntica e precisa do processo histórico que se descortinava na realidade latino-americana. O teólogo Clodovis Boff, por exemplo, analisando o papel histórico da Conferência de Medellín para a constituição da teologia da libertação, indica claramente que a irrupção das ditaduras no Brasil e na América Latina teve um papel decisivo nos rumos do movimento:

> **As ditaduras, que surgiram no Continente a partir dos meados dos anos 60 e de que os grupos dominantes lançaram mão para sustar o ascendente movimento popular, foram um elemento precipitador no sentido de as igrejas de cada país buscarem seu próprio caminho**. De fato, quase todos os países da América Latina, nas décadas de 60 e 70, caíram sob regimes militares violentos: o Brasil em 1964, a Argentina em 1966, a Bolívia em 1971, o Uruguai e o Chile em 1973, o Peru em 1975, o Equador, em 1976 e assim por diante. E não falemos ainda das ditaduras, então já"crônicas", como as de Strossner, no Paraguai, de Duvalier no Haiti, de Somoza em Nicarágua, de Duvalier em Santo Domingo, e das poucas e fracas democracias, como as da Colômbia e da Venezuela.
> Ora, **justamente em torno da época da realização de Medellín, quando os modelos de desenvolvimento e os primeiros Regimes de Segurança Nacional, como o do Brasil, não conseguiam mais esconder sua verdadeira natureza elitista e opressiva, várias igrejas latino-americanas estavam questionando sua aliança secular com o poder**. Medellín, no caminho aberto pelo Vaticano II, que rompeu a "aliança constantiniana" (M.-D. Chenu), foi decisivo para dar à Igreja da AL o perfil de uma igreja livre do poder, próxima dos pobres e companheira do povo em sua caminhada libertadora. No Brasil em particular, com o documento do Regional da CNBB Centro-Oeste "Marginalização de um povo" e o documento do Nordeste II "Ouvi os gritos do meu povo", a Igreja marcava, de modo resoluto, sua ruptura com o Poder e ao mesmo tempo sua aproximação com o povo pobre (BOFF, Clodovis. **A originalidade histórica de Medellín.** Disponível em: <http://servicioskoinonia.org/relat/203p.htm>. Acesso em: 04 mar. 2009, *grifos nossos*).

Se a história deve ser percebida como a saga de um conflito recorrente entre opressores e oprimidos, ricos e pobres, torna-se necessário, então, que cada ator histórico – inclusive os cristãos e a(s) igreja(s) – decida de forma consciente e coerente de que lado pretende se posicionar. **A teologia da libertação surge na medida em que uma série de teólogos, clérigos e líderes pastorais começam a reconhecer a perspectiva da luta de classes, no mínimo como recurso de**

descrição e interpretação da realidade presente. Passam a destacar e defender, assim, que a mensagem e a trajetória de Jesus e dos apóstolos sempre lhes dispuseram ao lado dos oprimidos e que, portanto, a única posição legítima e coerente para os cristãos é assumir inequivocamente uma “opção pelos pobres”. Essa perspectiva começa a ser gestada nos encontros teológicos que antecedem as conferências do CELAM (Medelín, 1968) e Cela III (Buenos Aires, 1969), e passa a ser formalizada nos escritos de Gustavo Gutierrez, Rubem Alves, Juan Luis Segundo, Lúcio Gera, Hugo Assmann, José Comblin, Júlio de Santa Ana, José Miguez Bonino, Leonardo Boff e outros.

O documento final da Conferência Episcopal de Medelín, nesse contexto, foi o primeiro documento oficial importante a demonstrar uma influência significativa da teologia da libertação. O documento marca o início de uma postura teológica autóctone e regionalista na Igreja Católica latino-americana e apresenta, muitas vezes, uma oscilação discreta entre uma postura humanista desenvolvimentista e uma postura mais crítica em relação às estruturas econômicas e sociais. Essa construção histórica somente foi possível devido à abertura intelectual e pastoral proporcionada pelo Concílio Vaticano II (1962-1965) e, especialmente, pela concepção de “colegialidade” que foi instituída nesse concílio. Tal concepção consagrava o reconhecimento da especificidade dos contextos e das igrejas regionais e considerava a multiplicidade de vivências e experiências como um valor positivo para toda a igreja. Nesse sentido, valorizava e estimulava o desenvolvimento de uma reflexão teológica que buscasse compreender a fé cristã a partir da realidade própria de cada contexto. Essa perspectiva também contribui para que a teologia católica se abrisse para o diálogo com o pensamento moderno – especialmente com as ciências humanas – e para a incorporação de algumas de

suas ferramentas conceituais e metodológicas no trabalho teológico. A incidência de alguns esses aspectos pode ser percebida já na introdução das “conclusões de Medelín”, como pode ser observado a seguir:

> A Igreja latino-americana, reunida na II Conferência Geral de seu Episcopado, **situou no centro de sua atenção o homem deste continente**, que vive um momento decisivo de seu processo histórico.
>
> Assim sendo, não se acha “desviada”, mas “voltou-se para” o homem, consciente de que “para conhecer Deus é necessário conhecer o homem”. Pois Cristo é aquele em quem se manifesta o mistério do homem; procurou a Igreja compreender este memento histórico do homem latino-americano à Luz da Palavra, que é Cristo. Procurou ser iluminada por esta palavra para tomar consciência mais profunda do serviço que lhe incumbe prestar neste momento.
>
> Esta tomada de consciência do presente volta-se para o passado. Ao examiná-lo, vê com alegria a obra realizada com tanta generosidade: seria este o momento de exprimir o nosso reconhecimento a todos aqueles que traçaram o sulco do Evangelho em nossos países e que estiveram ativa e caritativamente presentes nas diversas raças, especialmente indígenas, do continente, àqueles que vêm continuando a tarefa educadora da Igreja em nossas cidades e nossos campos. **Reconhece também que «nem sempre», ao Longo de sua história, foram todos os seus membros, clérigos ou Leigos, fiéis ao Espírito de Deus**; «também em nossos tempos, a Igreja não ignora quanto se distanciam entre si a mensagem que ela profere e a fraqueza humana daqueles aos quais o Evangelho foi confiado» (GS 43).
>
> Acatando o juízo da história sobre estas Luzes e sombras, quer assumir inteiramente a responsabilidade histórica que recai sobre ela no presente.
>
> **Não basta, certamente, refletir, conseguir mais clarividência e falar. E necessário agir.** A hora atual não deixou de ser a hora da «palavra», mas já se tornou, com dramática urgência, a hora da ação. Chegou o momento de inventar com imaginação criadora a ação que cabe realizar e que, principalmente, terá que ser levada a cabo com a audácia do Espírito e o equilíbrio de Deus. Esta Assembléia foi convidada “a tomar decisões e a estabelecer projetos, somente com a condição de que estivéssemos dis-postos a executá-los como compromisso pessoal nosso, mesmo à custa de sacrifícios” (CELAM, 1968, Introdução, *grifos nossos*).

Desde o início do documento pode ser percebida, claramente, a inclinação regionalista e humanista do discurso de Medelín, quando o mesmo se expressa em nome da “Igreja latino-americana” e anuncia seu foco no “homem deste continente” como sua via para o “conhecimento de Deus”. O historicismo modernista – com uma inflexão dialética – também é evidente no sentido da urgência e

centralidade do momento histórico, na compreensão teológica da ação do Espírito Santo na história humana/social, na visão positiva das transformações que apontam para o futuro e na convocação à “invenção” e ao uso da “imaginação criadora”. Apesar da pretensa unidade no discurso “da Igreja”, o documento debate com uma acusação latente de “desvio” de sua caminhada histórica e com uma teologia dualista que opõe o “divino” e o “humano”, a “alma” e o “corpo”, a “salvação” e a “história”, o “espiritual” e o “temporal”. Atualiza sua identidade ao rever criticamente sua herança histórica, ao se referir a uma “tomada de consciência” e ao estabelecer – com o apoio do documento conciliar *Gaudio et Spes* – uma defasagem entre a “mensagem” do Evangelho e a “fraqueza” de seus depositários humanos. Por fim, faz eco ao conhecido juízo marxista sobre a filosofia especulativa ao afirmar, com veemência, a urgência de uma prática transformadora que possa unir a “palavra” e a “ação”.

> A América Latina está evidentemente sob o signo da transformação e do desenvolvimento. Transformação que, além de produzir-se cem uma rapidez extraordinária, atinge e afeta todos os níveis do homem, desde o econômico até o religioso.
>
> Isto indica que **estarmos no Limiar de uma nova época da história do nosso continente. Época cheia de anelo de emancipação total, de libertação diante de qualquer servidão**, de maturação pessoal e de integração coletiva. Percebemos aqui os prenúncios do parto doloroso de urna nova civilização. E não podemos deixar de interpretar este gigantesco esforço por uma rápida transformação e desenvolvimento como um evidente signo do Espírito que conduz a história dos homens e dos povos para sua vocação. Não podemos deixar de descobrir nesta vontade, cada dia mais tenaz e apressada de transformação, os vestígios da imagem de Deus no homem, cama um poderoso dinamismo. Progressivamente, este dinamismo leva-o ao domínio cada vez maior da natureza, a uma mais profunda personalização e coesão fraterna e também a um encontro cem aquele que ratifica, purifica e dá fundamento aos valores conquistados pelo esforço humano. O fato de a transformação a que assiste nosso continente atingir cem seu impacto todos os níveis da existência, apresenta-se como um signo e uma exigência.
>
> **Nós, cristãos, não podemos, com efeito, deixar de pressentir a presença de Deus, que quer salvar o homem inteiro, alma e corpo.** No dia definitivo da salvação Deus ressuscitará também nossos corpos, por cuja redenção geme agora em nós o Espírito com gemidos indescritíveis. Deus ressuscitou a Cristo e, por conseguinte, todos os que crêem nele. Através de Cristo, ele está ativamente presente em nossa história e

> antecipa seu gesto escatológico não somente no desejo impaciente do homem para conseguir sua total redenção, mas também naquelas conquistas que, como sinais indicadores, com voz cada vez mais poderosa, do futuro, vai fazendo o homem através de uma atividade realizada no amor.
>
> Assim, como outrora Israel, o antigo Povo, sentia a presença salvífica de Deus quando ele o libertava da opressão do Egito, quando o fazia atravessar o mar e o conduzia à conquista da terra prometida, assim também nós: novo povo de Deus, não podemos deixar de sentir seu passo que salva, quando se diz **o "verdadeiro desenvolvimento, que é, para cada um e para todos, a passagem de condições de vida menos humanas para condições mais humanas**. Menos humanas: as carências materiais dos que são privados do mínimo vital e as carências morais dos que são mutilados pelo egoísmo. **Menos humanas: as estruturas opressoras que provenham dos abusos da posse do poder, das explorações dos trabalhadores ou da injustiça das transações. Mais humanas: a passagem da miséria para a posse do necessário, a vitória sobre as calamidades sociais, a ampliação dos conhecimentos, a aquisição da cultura.** Mais humanas também: o aumento na consideração da dignidade dos demais, a orientação para o espírito de pobreza, a cooperação no bem comum, a vontade de paz. Mais humanas ainda: o reconhecimento, por parte do homem, dos valores supremos e de Deus, que deles é a fonte e o fim. Mais humanas, finalmente, e em especial, a fé, dom de Deus acolhido pela boa vontade dos homens e a unidade na caridade de Cristo, que nos chama a todos a participar como filhos na vida de Deus vivo, Pai de todos os homens".
>
> Nesta transformação, por trás da qual se anuncia o desejo de passar do conjunto de condições menos humanas para a totalidade de condições plenamente humanas e de integrar fada a escala de valores temporais na visão global da fé cristã, **tomamos consciência da "vocação original" da América Latina: «vocação de unir em uma síntese nova e genial o antigo e o moderno, o espiritual e o temporal, o que outros nos legaram e nossa própria originalidade»**. (CELAM, 1968, Introdução, *grifos nossos*).

Os temas da "exploração" dos trabalhadores e dos pobres, das "estruturas opressoras" e da "libertação" já estão visivelmente presentes em Medellín, mesmo que ainda articulados de forma preliminar. Outra articulação importante produzida no documento, mais adiante, é a vinculação entre as noções de "justiça" e "paz". A qual desloca significativamente o conceito de paz de forma a inviabilizar ou fragilizar, ao menos nos discursos cristãos, a associação até então comum entre repressão política e a "manutenção da paz e da ordem".

> **A paz é, antes de mais nada, obra da justiça** (GS 73); **ela supõe e exige a instauração de uma ordem justa** (PT 167; PP 76) na qual todos os homens possam realizar-se como homens, onde sua dignidade seja respei-

> tada, suas legítimas aspirações satisfeitas, seu acesso à verdade reconhecido e sua liberdade pessoal garantida. **Uma ordem na qual os homens não sejam objetos, senão agentes de sua própria história.** Portanto, onde existem injustiça, desigualdade entre os homens e as nações, atenta-se contra a paz (Mensagem de Pau1o VI, 1-1-1968) . **A paz na América Latina, não é, portanto, a simples ausência de violências** e de derramamento de sangue. **A opressão exercida pelos grupos de poder pode dar a impressão de que a paz e a ordem estão sendo mantidas, mas na realidade, não se trata senão do "germe contínuo e inevitável de rebeliões e guerras"** (Mensagem de Paulo VI, 1-1-1968). Não se consegue a paz senão criando uma ordem nova que «comporte uma justiça mais perfeita entre os homens» (PP 76). Nesse sentido, o desenvolvimento integral do homem, a passagem de condições menos humanas para condições mais humanas é o nome novo da paz (CELAM, 1968, II.2.1, *grifos nossos*).

O mais importante, todavia, é que a posição assumida pela conferência abriu caminho para o projeto de construção de uma teologia propriamente latino-americana, a partir da realidade humana e social do continente, da experiência prática da pastoral popular e, inclusive, do diálogo intenso com as teorias e estudos empíricos das ciências humanas e sociais. No Brasil, especialmente, o desenvolvimento da teologia da libertação esteve estreitamente relacionado ao desenvolvimento das comunidades eclesiais de base (cebs), e às comissões pastorais especiais, sobretudo a Comissão Pastoral da Terra (CPT). A radicalização da repressão política no país, entre os anos 1960-70, estimulou um estreitamento ainda maior das relações entre diversos religiosos e militantes da igreja popular e os militantes de esquerda, levando alguns à clandestinidade e aos porões do regime. A atuação da CNBB e de vários bispos diocesanos, nesse período, – como Dom Helder Câmara e Dom Paulo Evaristo Arns – sobretudo através das "comissões de justiça e paz", tornou-se fundamental na denúncia da tortura, do arbítrio e no apoio aos militantes e aos familiares de presos e desaparecidos.

Com o declínio da CEB após o golpe militar, o desenvolvimento da teologia da libertação no campo protestante brasileiro ocorreu principalmente através da articulação com os grupos católicos e com os organismos ecumênicos

nos níveis continental e mundial. Cela III (1969) foi o primeiro encontro protestante representativo a ter de lidar diretamente com a questão dos conflitos sociais e dos processos revolucionários na América Latina. A conferência havia sido programada para ser realizada no Brasil, em 1965, mas, devido à instabilidade política e à posição conservadora adotada pela CEB[160], Cela III foi transferida para Buenos Aires, em 1969. Como observa Costas (1978):

> **¿Por qué la Confederación Brasileña de Iglesias Evangélicas decidió primero postergar indefinidamente y luego cancelar la III CELA?** Wagner ha sugerido que se debió "a las dificultades que los organizadores brasileños tuvieron al trabajar con UNELAM...". Emilio Castro, que por entonces era coordinador de UNELAM, ha adelantado outra explicación. El problema, según él, no era ecuménico ni teológico, sino ideológico. La Confederación brasileña simplemente tenía miedo de las posibles consecuencias políticas. No estaba "segura de que la III CELA no fuera a ser una ocasión para infiltraciones subversivas". Aunque esta segunda posibilidad fue negada por el presidente de la Confederación brasileña en Buenos Aires durante la III CELA, hay suficiente evidencia para sustentarla. Por una parte, **Brasil estaba pasando por muy serios disturbios políticos. Cualquier indicio de una posición antigobiernista podría usarse para desatar acciones represivas** contra las iglesias y sus líderes. Por otra parte, **varias denominaciones, notablemente los presbiterianos y los metodistas, habían sido afectadas por conflictos ideológicos internos**. Esto se agravó más con el hecho de que **la Confederación acababa de pasar por un conflicto ideológico similar en su Departamento de Iglesia y Sociedad** (el capítulo nacional de ISAL). En consecuencia, **la Confederación parece Haber quedado con un bajísimo nivel de tolerancia (para decir lo mínimo) en cuanto a aquellos que criticaban el status quo brasileño**. El hecho de que la Confederación decidiera retirar su oferta inicial de ser anfitriona de la Conferencia es, por tanto, explicable (sólo) por razones ideológicas (COSTAS, 1978, p. 62, *grifos nossos*)

Apesar do papel desempenhado pelo grupo da ISAL na preparação da conferência e dos debates realizados sobre os temas críticos do momento, Cela III foi marcada também pela emergência de um conflito latente entre os organismos ecumênicos "oficiais" ou "de cúpula", que contavam a representação formal das igrejas e mantinham um perfil mais institucional, e os chamados "movimentos", que tinham maior liberdade de ação, adotavam um discurso mais crítico e combativo e

[160] Ver Longuini Neto (2002).

vieram a aproximar-se mais diretamente do cristianismo da libertação. A influência direta da teologia da libertação somente chega a ser percebida de forma marcante em um documento representativo do ecumenismo protestante em 1982, em Huampaní, com a “carta” emitida pela assembléia de fundação do Conselho Latino-Americano de Igrejas (Clai).

Mensagem do Clai às Igrejas do Continente Americano

A assembléia geral do Conselho Latino-Americano de Igrejas, celebrada e, Huampaní, grandemente preocupada com a situação geral que reina na América latina, deseja dirigir-se a todas as igrejas e povos do continente americano para compartilhar sua inquietude e convocar à oração conjunta para que o Senhor da igreja e da história intervenha com mão poderosa, e à ação solidária em favor dos que sofreram por causa do evangelho e por causa da justiça. Paz e graça de Deus nosso Pai e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo.

I. O relato bíblico da criação começa com uma expressão de vida: “No princípio Deus criou...” O Deus da vida cria a vida na bela plenitude de sua variedade. E quando essa vida alcança sua culminância na criação do ser humano – como varão e mulher – Deus mesmo disse que era “muito bom”. Aos olhos de Deus a vida humana tem um valor incalculável. (...) Entendida assim, a vida não pode desligar-se da prática da justiça como ação que busca a integração de toda a comunidade humana em um complexo de relações onde impere o amor. A este respeito a mensagem bíblica é também bem clara: onde quer que haja um ser humano a quem se lhe impeça viver a plenitude de sua humanidade ali há uma situação de pecado. **A mensagem profética, da qual Jesus se faz eco ressonante**, não limita sua denúncia nem seu anúncio a uma esfera reduzida da vida humana, senão que **reclama constantemente que reinem o amor e a justiça em todos os aspectos da vida, tanto pessoal como comunitária: relação com Deus, interrelações pessoais, moradia, saúde, alimentação, relações internacionais etc.**, são assuntos que concernem à vida que Deus demanda e promete, e à qual nos convida quando põe ante nós a necessidade de escolher entre a vida e a morte, e o chamado a escolher a vida (Dt 30.15-20); “Escolhe a vida, para que vivas” – (v. 19). **Porque a justiça de Deus – que destrói os poderosos e levanta os humildes, como cantou Maria – é sempre justiça em prol da vida.** Quando Jesus anuncia o reino de Deus e a exigência de arrependimento e fé (Mc 1. 14, 15), o anuncia como reino de justiça e amor: “Buscai primeiramente o reino de Deus e sua justiça ...”, disse a seus seguidores (Mt. 6.33). **Só onde reinam a justiça e o amor pode existir paz** que *Shalom*, bem-estar total e não mera ausência de hostilidades. Essa paz significa a criação de uma verdadeira comunidade na qual os membros vivem “não para si” (2 Co 5.15; Rm 14.7-9), senão para o Senhor e para o próximo. (...)

II. O panorama total que nos apresenta nosso continente mostra às claras que **está muito distante de cumprir-se em nossos países a realidade de uma autêntica humanidade**. Indicações existem, por demais, de que a morte quer afogar as manifestações da vida. (...) Vemos com terror como muitos países de nossa América Latina estão empurrados por outros mais poderosos e entram na carreira armamentista, às custas da saúde, da educação e do verdadeiro progresso dos povos. **A justiça – que é inerente**

> **ao reinado de Deus – vê-se vilipendiada quando irmãos nossos desaparecem,** quando existem mães que choram seus filhos, ceifados na flor de sua juventude, quando crianças, mulheres e anciãos são indiscriminadamente massacrados, **quando nossos países estão cheios de exilados políticos, de refugiados e de pessoas desarraigadas de seus respectivos povos**. **A presença brutal da tortura**, a existência de um cada vez maior número de pessoas que não podem encontrar emprego, o aumento alarmante do número daqueles que não sabem nem ler, nem escrever, **a negação a grandes setores da população das condições mínimas de sobrevivência e dos direitos humanos fundamentais são manifestações perturbadoras de como a injustiça e a mentira deterioram a vida em nosso continente.** As condições em que vive a população aborígine nesta América que por mil títulos lhe pertence, a situação diminuta em que se encontra a mulher latino-americana, o abandono da gravidez (o que significa destruição do nosso futuro) mostram que novas formas de escravidão pretendem estabelecer suas bases em nossos países, aos que lhes nega a liberdade com que Cristo nos fez livres. **E enquanto os poderes desta terra gritam "paz, paz", vão estendendo-se o ódio, a guerra, a destruição e a morte. E a verdade cedeu seu passo impune à mentira. Agregam-se assim razões como a "segurança nacional" para calar as vozes dos que clamam pelo pobre**, enquanto as verdadeiras razões (a busca do poder, a cobiça e o afã de lucro, dos quais as grandes corporações transnacionais são sua moderna encarnação) se ocutam dos olhos do povo.
>
> **III.** Apesar da tragédia de uma situação tão sombria como a que se acaba de descrever, as igrejas cristãs dão graças a Deus porque no seio da tragédia surgem incontáveis sinais de esperança. (...) Assim, mostram-se aqueles que lutam em prol dos direitos humanos ainda que com risco de perder suas vidas. Frente à injustiça que prevalece, existem muitos que não só clamam por justiça, porém, mais ainda, são agentes dela em sua luta contra esse pecado social. (...) Muitos têm selado com seu sangue o serviço à verdade. **Frente à dominação, a busca por nossos povos de formas autênticas de liberdade e democracia é claro sinal de esperança**. (...) A constituição oficial do Conselho Latino-Americano de Igrejas, em 16 de novembro deste ano, é outro sinal do reino, pois com ela se vai fazendo realidade à oração de Jesus Cristo de que sejamos um para que o mundo creia. **O Clai quer representar a unidade para a missão, que é também unidade na solidariedade para a justiça**.
>
> **IV.** A palavra final do Conselho Latino-Americano de Igrejas, para concluir este chamado às igrejas e movimentos ecumênicos do continente, contém um desafio a aprofundar nossa unidade em Cristo, com vistas a que o mundo creia e para orar e trabalhar em favor de uma América Latina mais humana, de acordo com a dignidade que Deus mesmo tem posto em toda pessoa. **Desejamos uma unidade em busca da verdade, como também em favor da liberdade e da justiça, única forma de amar e de ser promotores de paz em um continente dividido por interesses bastardos**. Cremos firmemente que Deus, criador, sustentador e redentor da vida, convoca-nos a um autêntico compromisso com Jesus Cristo, fermento do reino de Deus em todo mundo. Nossa esperança encontra nele a segurança, e por isso queremos caminhar em seus passos, que nos conduzem a um novo céu e uma nova terra onde mora a justiça. Nesse caminho novo oramos, "Venha o teu reino". Amém (CLAI, 1982).

Apesar das claras semelhanças históricas e discursivas entre o movimento ecumênico e o cristianismo da libertação, algumas diferenças

importantes entre os dois movimentos também devem ser destacadas. Em primeiro lugar, enquanto o humanismo da teologia ecumênica é mobilizado especialmente pelo testemunho do sofrimento provocado pelas duas grandes guerras, na Europa, o humanismo da teologia da libertação é mobilizado inicialmente pelo testemunho do sofrimento decorrente da exploração econômica e da marginalização da maior parte das populações latino-americanas, submetidas a condições comumente miseráveis de trabalho e/ou de vida, no campo e nas periferias das grandes cidades. Nesse sentido, como foi observado, o conflito de classes se torna um tema central para a articulação do discurso teológico-pastoral do cristianismo da libertação. Ao passo em que, para o discurso ecumênico, ele não é imprescindível e nem mesmo consensual.

Em segundo lugar, enquanto o discurso teológico do movimento ecumênico surgiu a partir de um conflito com o liberalismo modernista e cientificista do início do século XX, o qual era indiferente ou mesmo conivente com o autoritarismo das ideologias nacionalistas e fascistas européias. A teologia da libertação surgiu a partir do conflito direto com as teologias conservadoras e coloniais do protestantismo denominacional e da neocristandade católica. Diante desse contexto, a teologia da libertação chegou a desenvolver – em algumas vertentes – uma forte identificação com as tendências cientificistas e até mesmo deterministas do marxismo e do modernismo. O movimento ecumênico manteve, de forma geral, uma postura mais crítica nesse aspecto.

Em terceiro lugar, enquanto o movimento ecumênico buscou articular um discurso comum entre diferentes instituições, concentrando a maior parte de seus esforços – ao menos inicialmente – na promoção de diálogos, negociações e acordos entre as elites intelectuais e dirigentes das diversas igrejas. O cristianismo da libertação se desenvolveu principalmente no campo católico, institucionalmente

mais orgânico, e manteve desde o início um vínculo direto e muito ativo com a realidade pastoral e com as práticas eclesiais populares, sobretudo através das comunidades eclesiais de base. Essa característica permitiu que o cristianismo da libertação alcançasse um enraizamento mais rápido e mais profundo nas realidades populares e regionais. Ao passo que o movimento ecumênico projetou, por muito tempo, um perfil elitista e alienígena.

A despeito das diferenças observadas, os movimentos ligados ao cristianismo da libertação e os organismos e entidades ecumênicas, de forma geral, desenvolveram uma forte parceria e até mesmo convergência ao longo de sua história. Ao ponto das duas identidades estarem sobrepostas em diversos atores e grupos. Perceber claramente as semelhanças e diferenças na formação política desses dois movimentos, todavia, torna-se muito importante para analisar a constituição de suas práticas e lógicas sociais e, por conseguinte, para analisar seus desdobramentos e possibilidades no contexto contemporâneo.

A teologia da libertação tem sua formulação e fortalecimento diretamente relacionados ao período das ditaduras militares na América Latina. A conquista gradual da abertura democrática no Brasil, nos anos 1980, desafiou as principais organizações e lideranças intelectuais da corrente – juntamente com toda a esquerda – a redefinirem seu discurso e seu papel no contexto de democratização. Esse processo foi agravado pela chamada “crise das esquerdas”, concretizada no fracasso histórico do “socialismo real” soviético e do leste europeu, que coincidiu com a própria crise das utopias modernistas de progresso tecnológico ilimitado e racionalização completa das sociedades. Grande parte dos atores sociais e movimentos – inclusive ecumênicos – ligados à teologia da libertação, nesse período, passaram por um processo de gradual afastamento das questões

“propriamente religiosas” e ingressaram no campo dos chamados “novos movimentos sociais”, assumindo causas mais localizadas e demandas mais contingentes, ou abraçaram diretamente a militância partidária, especialmente no então recém criado Partido dos Trabalhadores.

Os que permaneceram próximos às questões e à estrutura eclesiástica se concentraram especialmente no trabalho com pastorais específicas, entre grupos “excluídos”, e passaram a enfrentar uma forte resistência e mesmo hostilidade, no campo católico, dos setores conservadores do Vaticano e da igreja brasileira. Diversos teólogos e intelectuais católicos considerados “progressistas” foram formalmente censurados ou diretamente punidos pelo então Cardeal Ratzinger, – hoje Papa Bento XVI – enquanto era prefeito da Congregação para a Sagrada Doutrina da Fé, por sua ligação com a teologia e com o movimento do cristianismo da libertação. Apesar da “crise” e das represálias, as idéias e a presença da teologia da libertação continuam bastante influentes entre clérigos, lideranças laicas e movimentos pastorais na América Latina e no Brasil. Permanecem em aberto, entretanto, uma série de debates fundamentais para a caminhada da teologia da libertação, debates que dizem respeito ao estatuto e ao modelo ontológico e epistemológico da teologia, aos métodos de ação pastoral e às estratégias de articulação nos campos eclesiástico, religioso e social.

A emergência pública dos evangélicos e pentecostais também representou um desafio para a auto-compreensão e para o discurso da teologia da libertação, o qual demandou um olhar mais (auto-)crítico em relação às concepções clássicas de objetividade, representação e uma observação mais cuidadosa sobre o papel da mística e da subjetividade nas práticas pastorais e na formulação teológica. Os evangélicos e pentecostais eram muitas vezes apontados, de forma quase

generalizada, como agentes “alienantes” – representantes da cultura ou mesmo do governo norte-americano – porque afastariam as pessoas de sua “verdadeira” identidade como “classe” e como “povo”. A abrangência da presença alcançada pelos evangélicos, porém, tornou impraticável negar seu enraizamento e sua disseminação como discurso integrado a uma base cultural contextualizada e popular, o que chamou a atenção para a pluralidade e a dinâmica das identificações possíveis, mesmo entre o “mesmo” povo ou a “mesma” classe, e para a demanda autêntica por espaços de subjetividade e de vivência mística da fé. Há atualmente uma forte tendência de aproximação entre a teologia da libertação e a “teologia do pluralismo religioso”, mas, essa perspectiva também apresenta alguns desafios, os quais serão discutidos mais adiante.

3.4 Nascimento e declínio de um projeto de identidade evangélica brasileira

Paralelamente à emergência do ecumenismo e do cristianismo da libertação, outro movimento que também surgiu e ganhou impulso entre os anos 1970-90, no Brasil, foi o chamado “evangelicalismo”. A palavra “evangelical” é um anglicismo – derivado do inglês *evangelical* – utilizado no contexto nacional para designar um movimento específico de evangélicos que buscou se diferenciar, explícita e afirmativamente, em relação aos protestantes ecumênicos e ao movimento fundamentalista. O movimento evangelical – também chamado de “neo-evangélico” [*neo-evangelical*] – surgiu a partir da divisão entre conservadores fundamentalistas e moderados na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos[161]. Na

[161] Em ambos os contextos, a expressão “evangélicos” era utilizada, originalmente, para descrever o protestantismo popular e devocional [*low church*], influenciado pelos “grandes avivamentos” e pelas tradições pietista e puritana, em contraposição ao tradicionalismo anglo-católico da chamada “igreja alta” [*high church*] e ao liberalismo cientificista dominante nos círculos mais acadêmicos e intelectuais [*broad church*].

medida em que movimento fundamentalista assumia uma postura mais radicalmente anti-moderna, anti-humanista e sectária, sobretudo a partir do final da década de 1930, diversos líderes evangélicos norte-americanos[162] passaram a demonstrar desconforto e insatisfação com a imagem extremista e reacionária projetada pelo fundamentalismo e a buscar uma posição alternativa. Segundo eles, a postura sectária do fundamentalismo prejudicava os esforços para a evangelização das pessoas, a qual deveria ser considerada o principal objetivo dos cristãos e das igrejas. Em 1942 um conjunto de pastores e lideranças que havia rejeitado o convite de Carl McIntire para se juntar ao Conselho Nacional de Igrejas Cristãs – de orientação fundamentalista – decidiu fundar a Associação Nacional de Evangélicos [*National Association of Evangelicals*], iniciando formalmente a organização do movimento evangelical nos Estados Unidos[163].

Outro marco importante na definição da identidade do movimento evangelical, em nível internacional, foi traçado na disputa entre o pastor anglicano John Stott e o pastor independente Martin Lloyd-Jones na assembléia anual da Aliança Evangélica britânica em 1966. Os dois oradores principais do evento travaram um debate acirrado sobre se os evangélicos deveriam sentir-se livres ou não para participar de atividades relacionadas ao movimento ecumênico – retratado como essencialmente liberal – e, mais ainda, se deveriam permanecer ou não em igrejas que também aceitassem liberais e tradicionalistas anglo-católicos. A posição de Stott, favorável à possibilidade de uma colaboração crítica com o movimento ecumênico e à perseverança nas igrejas históricas foi hegemônica, o grupo liderado por Lloyd-Jones abandonou a Aliança Evangélica e aderiu ao Conselho Evangélico

[162] Entre eles o famoso evangelista Billy Graham, o pastor Harold Ockenga, um dos fundadores da *National Association of Evangelicals* e do seminário teológico *Fuller*, e o jornalista Carl F. Henry, primeiro editor da revista *Christianity Today*.

[163] Para uma visão geral sobre o movimento evangelical na América do Norte e na Europa ver, por exemplo, McGrath (1999), Marsden (1991) e Bebbington (1989).

Britânico [*British Evangelical Council*], que se tornou o principal núcleo articulador dos conservadores e fundamentalistas no Reino Unido.

Apesar da atitude moderada da Aliança Evangélica britânica quanto ao relacionamento com movimento ecumênico, no caso anterior, a grande maioria dos líderes evangélicos continuou a ver com desconfiança o ecumenismo. A Aliança Evangélica já existia no Reino Unido desde 1846, havia sido formada como fruto do avivamento wesleyano e como uma reação ao ressurgimento do tradicionalismo católico no século XIX. A Aliança Evangélica Mundial, entretanto, foi oficialmente fundada em 1951, em grande medida para servir como uma alternativa evangelical ao CMI[164]. Muitos líderes e autores ligados ao movimento ecumênico, por sua vez, costumavam traçar uma identificação sumária entre evangelicais e fundamentalistas, desqualificando o movimento evangelical e assumindo que não havia possibilidade de colaboração ou mesmo de diálogo com o grupo. Os dois movimentos seguiram uma tendência de crescente polarização – em alguns momentos de antagonismo – entre os anos 1960-70 e desenvolveram conceitos, atividades e instituições paralelos e praticamente concorrentes até meados da década de 1990, quando começaram a ser aferidos alguns sinais de aproximação[165].

Os evangelicais se caracterizam, no campo protestante, por uma atitude predominantemente pietista em relação à fé, que enfatiza a necessidade da conversão pessoal, a afirmação da autoridade da Bíblia, a centralidade do sacrifício de Cristo e a prática de uma espiritualidade viva e missionária[166], todavia, defendem que os evangélicos devem assumir uma postura de diálogo e engajamento crítico com o mundo moderno, não de isolamento e condenação a partir de uma suposta

[164] Conferir a história oficial das alianças evangélicas em Randall e Hilborn (2001).
[165] Um estudo cuidadoso sobre as relações entre evangelicais e ecumênicos na América Latina, especialmente no que diz respeito aos conceitos de “missão” e “pastoral”, foi realizado por Longuini Neto (2002).
[166] Ver Bebbington (1989).

exterioridade. Nesse sentido, embora o movimento evangelical buscasse demarcar explicitamente sua fronteira em relação ao ecumenismo – e vice-versa – compartilhava com o movimento ecumênico tanto sua perspectiva de inserção sistemática e participação ativa no mundo moderno quanto sua proposta de construção de respostas cristãs para os dilemas e contradições da modernidade. A maioria dos evangelicais norte-americanos mantinha uma tendência política liberal-democrática e desenvolvimentista, em contraste com a típica posição republicana conservadora dos fundamentalistas. Durante a Guerra Fria, entretanto, parte do movimento também adotou uma feição visivelmente nacionalista e anticomunista. Os evangelicais britânicos, por sua vez, mantinham uma tradição histórica de luta pelas reformas sociais desde o século XIX e se mostravam mais abertos a uma aproximação com a esquerda política[167].

Em 1966 o movimento evangelical norte-americano promoveu a realização de um Congresso Mundial de Evangelização, em Berlim, no qual foi decido que passariam a investir em programas regionais, em cada continente. O movimento passa a ser coordenado, nas Américas Central e do Sul, por uma agência denominada Missão Latino-Americana (MLA), que realiza vários eventos e projetos de evangelização buscando uma cooperação entre as igrejas[168]. A proposta da MLA era difundir um modelo de evangelização baseado em um método denominado “evangelismo em profundidade” [*evangelismo a fondo*], que consistia basicamente na descentralização das tarefas da evangelização no papel do pastor, do missionário ou dos líderes, e na integração sistemática de todos os fiéis em um projeto orgânico de crescimento da igreja. Orlando Costas (1984), que trabalhou

[167] Ver, por exemplo, Noll (2001).
[168] Ver, por exemplo, Lima (2008) e Longuini (2002).

diretamente no “Instituto de Evangelismo em Profundidade[169]” (INDEF), organizado pela MLA, apresenta o modelo como um rompimento com o “complexo de minoria religiosa” das igrejas protestantes históricas e como uma via possível para uma maior integração dos evangélicos na vida social. É possível perceber um interessante paralelo, guardadas as devidas proporções e os contextos, entre as abordagens do evangelismo em profundidade e da Ação Católica, a qual ainda estava em atuação nesse período:

> Ya **para la década del 50 van surgiendo nuevas inquietudes dentro de los diferentes sectores protestantes.** Se va tomando conciencia de la situación “dividida, divisiva y fisípeda” (Míguez-Bonino) que caracteriza al protestantismo latinoamericano. **Comienza a sentirse su alienación cultural y el peso de la crisis social, económica y política**. Surgen nuevos planteamientos críticos sobre la práctica evangelizadora, la estructura de la congregación y la naturaleza del ministerio. En este contexto, aparecen diversas tentativas de colaboración intraprotestante: organizaciones juveniles y estudiantiles como ULAJE, FUMEC y el Compañerismo Internacional de Estudiantes Evangélicos; redes de comunicación como DIA y LEAL; comisiones educativas como CELADEC; y movimientos como ISAL, UNELAM y **Evangelismo a Fondo**. Este último, que **surge inicialmente como una crítica a la práctica evangelística vigente (campañas multitudinarias) y, a la vez, como un llamado al abandono del complejo de minoría religiosa** que solía caracterizar a las iglesias protestantes no-pentecostales de la década pasada, por medio de una movilización evangelizadora total, vino a convertirse en pocos años en un movimiento de renovación pastoral. **Al proponer una inversión en las tradicionales relaciones pastor-congregación, de modo que el pastor en vez de ser el centro de la acción se convirtiera en un ayudante y facilitador** de la congregación, sobre quien debía de recaer la responsabilidad de la obra pastoral en las diversas situaciones del diario vivir; al ver a la iglesia como una gran familia donde se comparten experiencias comunes, donde se celebra la misma fe y se mantiene viva la misma esperanza; **al entenderla como un centro de reflexión sobre la fe** y de adiestramiento para la misión; al asemejarla a un equipo con una tarea común pero con funciones diversas; **al hacer hincapié sobre la organización de numerosas células de oración y testimonio fuera del templo (en hogares, fábricas, oficinas, colegios y establecimientos comerciales) dirigidas por laicos**; al insistir en la mancomunación de todos los recursos, poniéndolos a la disposición de la iglesia toda en orden a una acción evangelizadora conjunta al subrayar todo esto, el movimiento de Evangelización a Fondo estaba proponiendo, a la vez, una pastoral integral y contextual, de conjunto y desde las bases. Era necesario, no obstante, profundizar las implicaciones bíblicas, teológicas y pastorales del movimiento (COSTAS 1984, p. 84).

[169] Sobre a trajetória e o papel de Orlando Costas no movimento evangelical, no ecumenismo e no protestantismo latino-americano ver Lima (2008).

No Brasil, havia sido criada uma Aliança Evangélica, nos mesmos moldes da britânica, ainda em 1903. A Aliança Evangélica, entretanto, que havia sido organizada e mobilizada pelos mesmos pioneiros do movimento ecumênico[170], no contexto nacional, entrou em declínio e acabou sendo extinta após a criação da CEB, em 1934. O tema e as práticas de "evangelização em massa", entretanto, já vinham sendo articulados e desenvolvidos pela "segunda onda" do movimento pentecostal – inspirados pelos evangelicais norte-americanos – desde meados da década de 1950, o que preparou o terreno para a ação direta do movimento evangelical[171]. A construção discursiva dos temas da "evangelização do mundo" e da "evangelização do Brasil" como o objetivo comum de todas as igrejas evangélicas estabeleceu um parâmetro sólido de aproximação entre as denominações. As agências e movimentos evangelicais buscaram envolver os evangélicos tradicionais – sobretudo batistas e presbiterianos – e mobilizá-los em torno desse projeto.

Os projetos e movimentos de evangelização disseminados pelo evangelicalismo a partir dos anos 1960 foram muito mais bem sucedidos em aproximar e promover diálogos entre as "bases" das igrejas protestantes no Brasil do que os esforços institucionais e oficiais do movimento ecumênico. Enquanto as reuniões e atividades ecumênicas costumavam ser vistas como liberais, pró-católicas, esquerdistas ou mesmo subversivas, os programas evangelicais pareciam soar, ao mesmo tempo, consonantes com a modernidade e coerentes com os discursos tradicionais das denominações. É importante ressaltar também que as atividades do movimento evangelical eram geralmente consideradas inofensivas –

[170] Entre eles o Rev. Erasmo Braga e o Rev. Hugh Tucker (ver TUNES, 2009; REILY, 2003).

[171] O desafio da evangelização do Brasil foi o tema de diversos eventos realizados entre as igrejas evangélicas durante as décadas de 1950-70. As chamadas "campanhas evangelísticas", "cruzadas" e movimentos de evangelização mobilizavam centenas de fiéis – principalmente os jovens – e reuniam multidões em espaços públicos, chamando a atenção da mídia e das autoridades para a importância dos evangélicos. Um dos eventos mais importantes foi realizado em 1960, no Rio de Janeiro, no encerramento do 10° Congresso da Aliança Batista Mundial, quando o evangelista Billy Graham pregou para cerca de 200 mil pessoas no Maracanã (ver REILY, 2003, p. 311).

senão favoráveis – pelos governos militares, durante a ditadura, o que facilitou consideravelmente sua difusão. As igrejas evangélicas eram muitas vezes (auto)identificadas como uma alternativa e um contraponto ao cristianismo "subversivo" do movimento ecumênico e da teologia da libertação[172].

Além da polarização ideológica do pós-guerra, os conflitos entre os discursos evangelical e ecumênico circulavam em torno de dois pontos – ou "significantes flutuantes" – centrais. Em primeiro lugar, a própria qualificação da identidade "cristã". Enquanto o discurso ecumênico tendia a estender a definição plena de "cristãs" – partindo de uma teologia neo-ortodoxa – a todas as comunidades que respondiam à "Palavra de Deus[173]", a despeito das nuanças teológicas e práticas de cada uma delas. A maioria dos evangelicais defendia formalmente uma interpretação protestante confessional[174] das Escrituras e, na prática, estabeleciam como critério para reconhecer plenamente uma profissão de fé cristã a vivência experimental do "novo nascimento" [*bornning again*], uma experiência de conversão cristã com uma forte componente mística e emocional, identificada como a experiência do "coração aquecido" [*warming heart*] do avivamento wesleyano.

O segundo ponto central de conflito estava relacionado à questão da "missão". Enquanto o discurso ecumênico tendia a compreender a missão como

---

[172] O discurso evangélico conservador reproduzia, em grande medida, o nacionalismo anticomunista hegemônico no período. Vários artigos, poesias, hinos e slogans abordavam a questão da evangelização a partir de uma perspectiva nacionalista e escatológica: "Jesus Cristo, Esperança nossa"; "Jesus é a única solução"; ou "meu Brasil, o Evangelho de Jesus te quer salvar". Em geral, essas composições indicavam o caminho da conversão pessoal das massas – com um forte componente moral – como o único e verdadeiro caminho para a resolução dos problemas sociais e para o progresso histórico. Buscavam (re)afirmar a imagem e o valor cívico dos evangélicos enquanto cidadãos dedicados, ordeiros e leais à pátria, que não se iludem com as ideologias políticas revolucionárias.Também havia uma vasta literatura evangélica anti-comunista – geralmente financiada pelos norte-americanos – em ampla circulação nesse momento.

[173] Entendida como o próprio Cristo, ou como a Bíblia enquanto testemunha de Cristo.

[174] Relativa aos aspectos considerados consensuais das confissões de fé tradicionais do protestantismo histórico.

ação do próprio Deus e o papel da igreja na missão, enquanto instrumento especial da ação divina, como sendo o de testemunhar e disseminar os sinais do Reino de Deus. O discurso evangelical tendia inicialmente a identificar a missão da igreja como o esforço prioritário de evangelização, que significava a pregação do evangelho voltada para a conversão e salvação pessoal dos indivíduos a qual, por sua vez, levaria à transformação de sua relação com Deus e de sua vivência prática no mundo.

O tema da “evangelização”, nesse contexto, se constitui como o elemento chave de articulação do discurso e da identidade evangelical em sua primeira fase. Os evangelicais defendiam a perspectiva de que, independente das querelas e das especificidades doutrinárias de cada denominação, todos os evangélicos – nascidos de novo – partilham a mesma missão de evangelizar o mundo e, portanto, deveriam unir-se – respeitando as diferenças – e trabalhar em conjunto para cumprir sua missão. A evangelização também serviria como elemento de articulação na relação entre os cristãos e o mundo. Os evangélicos deveriam ver e interpretar o mundo como o campo da evangelização e deveriam se colocar diante do mundo como os agentes da evangelização. O auge da expansão mundial do movimento evangelical, entre os anos 1950-70, ocorreu exatamente através da realização de uma série de eventos, conferências e congressos voltados para o projeto da evangelização mundial.

A partir do sucesso das iniciativas evangelicais na América Latina foi realizado em Bogotá, em 1969, o primeiro “Congresso Latino-Americano de Evangelização” (Clade I). O congresso de Bogotá foi o primeiro cenário que viu emergir explicitamente, na América Latina, o conflito entre “conservadores” e “progressistas” no movimento evangelical. A organização do congresso era

hegemonizada por grupos norte-americanos, de orientação política conservadora, que claramente tentaram trazer para a agenda do movimento uma radicalização da polarização contra o movimento ecumênico e contra as esquerdas protestantes e católicas[175]. É importante destacar que o Clade I ocorreu na seqüência imediata da conferência episcopal católica de Medelín (1968) e da conferência ecumênica Cela III (Buenos Aires, 1969), em que tanto o catolicismo quanto o movimento ecumênico – em nível continental – haviam demonstrado um claro compromisso com a luta pela transformação política e social.

Um grupo de líderes evangelicais de perfil crítico, ligados principalmente aos movimentos de estudantes evangélicos, articulou uma forte reação ao movimento de manipulação ideológica da organização do evento e buscou construir uma perspectiva alternativa à proposta oficial. O grupo, liderado por teólogos como René Padilla, Samuel Escobar e Orlando Costas, – alguns dos quais haviam participado de CELA III – mantinha uma crítica ao movimento ecumênico por considerá-lo excessivamente "elitista", centralizado no CMI, moldado pela teologia e pela cultura européias e distante da realidade pastoral e da prática das igrejas evangélicas latino-americanas. Também se diferenciava da teologia da libertação por identificá-la como demasiadamente marxista e materialista. Por outro lado, reconhecia a tendência de submissão ao domínio norte-americano, no campo evangelical, e a conseqüente carência de uma reflexão concreta e aprofundada sobre a realidade sócio-política da América Latina e sobre o significado e as implicações da fé cristã e da evangelização nesse contexto.

[175] Foi distribuído a todos os participantes um livreto – escrito pelo missionário norte-americano Peter Wagner (1969) – contendo uma série de acusações contra o movimento ecumênico e o que ele chamava de "teologia da esquerda radical", conclamando os evangélicos a uma luta contra a ameaça representada por essas posições (ver LONGUINI NETO, 2002; ESCOBAR, 1995).

A partir da crise delineada em Clade I, foi articulada a formação de uma Fraternidade Teológica Latino-Americana (FTL), que se reuniu pela primeira vez no ano seguinte, 1970, em Cochabamba. A FTL foi o berço para a formação da chamada "teologia da missão integral**". A emergência de uma teologia evangelical latino-americana e sua influência no Congresso de Evangelização Mundial de Lausanne, em 1974, foram fundamentais para o surgimento de um importante deslocamento no conceito de "evangelização"**, o qual provocou uma mudança significativa no discurso, na identidade e na articulação prática do movimento evangelical, especialmente na América Latina[176]. A perspectiva da "missão integral" – ou da "missão holística[177]" – apresentava muitas convergências com as teologias críticas que vinham sendo produzidas no campo ecumênico e no cristianismo da libertação no mesmo período. Reafirmava a necessidade da participação responsável e do engajamento crítico com o mundo moderno e assumia claramente um compromisso militante com os ideais humanistas como a paz, a justiça social, a liberdade política e os direitos humanos.

> **O chamado ao arrependimento aponta para a dimensão social do evangelho. Ele chega ao homem escravizado pelo pecado numa situação social específica, não ao "pecador" em abstrato. É uma mudança de mentalidade que se "concretiza" na história**. É um voltar-se do pecador a Deus, não meramente na subjetividade do indivíduo, mas no mundo. Isto está claramente ilustrado na proclamação do Reino por parte de João Batista (Mt 3.1-12; Lc 3.7-14), a respeito da qual me limito a fazer as seguintes observações: (a) Tem uma forte ênfase escatológica. Chegou a hora do cumprimento das promessas de Deus feitas por intermédio de seus profetas. A presença de Jesus Cristo em meio aos homens é evidência de que Deus está ativo na história para dar cumprimento a seus propósitos: "(...) está próximo o reino dos céus" (Mt 3.2). (b) Esta nova realidade coloca os homens numa situação de crise; não podem seguir vivendo como se nada tivesse acontecido; **o Reino de Deus exige deles uma nova mentalidade, uma reorientação de todos os seus valores, arrependimento** (Mt 3.2). O arrependimento tem um sentido escatológico:

[176] Sobre a formação, o desenvolvimento e a teologia do movimento evangelical na América Latina, e seus debates com o fundamentalismo e o ecumenismo, ver Padilla (1995).
[177] O conceito de missão "integral", nesse caso, está mais próximo de uma perspectiva humanista de esquerda – como nos herdeiros de Maritain, – não do integrismo ou integralismo de direita.

> marca o limite entre a velha e a nova era, entre o juízo e a promessa. (c) A mudança que se impõe envolve um novo estilo de vida: “Produzi, pois, frutos dignos do arrependimento (...)” (Lc 3.8). Sem ética não há arrependimento. (d) **A ética do arrependimento não se esgota em generalizações: ela aponta para renúncias e compromissos específicos em situações concretas.** Para cada um dos que vêm a ele contritos por sua mensagem, João Batista tem uma palavra apropriada, em cada caso sua exigência ética incide no ponto em que o homem está escravizado aos poderes da velha era e fechado à ação de Deus. Às pessoas em geral ele diz: “Quem tiver duas túnicas, reparta com quem não tem; e quem tiver comida, faça o mesmo.” Aos cobradores de impostos: “Não cobreis mais do que o estipulado.” Aos soldados: “A ninguém maltrateis, não deis denúncia falsa, e contentai-vos com o vosso soldo.” (Lc 3.11-14) **A crise que o Reino coloca não se resolve em termos da aceitação de conteúdos mentais que formam parte da tradição (“Temos por pai a Abraão”), mas em termos de obediência à ética do Reino** (PADILLA, 1992, p. 32, *grifos nossos*).

A tese principal da proposta da missão integral é que a mensagem do Evangelho – as boas novas do “Reino de Deus” – não pode nem deve ser fragmentada e apresentada parcialmente, como costumava acontecer nos modelos estabelecidos de “evangelismo”. A Bíblia e os evangelhos não deveriam ser interpretados de forma dualista – como se estabelecessem uma divisão ou oposição radical entre o espiritual e o material – e, portanto, a evangelização não deveria ser voltada somente para a “salvação espiritual” dos pecadores. **A teologia da missão integral procurava recuperar, nesse sentido, os aspectos corporais, sociais, políticos, culturais e econômicos da pregação e da prática de Jesus e seus discípulos, e buscava desenvolver as implicações desse modelo para a realidade latino-americana** e para o contexto contemporâneo.

> Onde não há obediência concreta não há arrependimento. E sem arrependimento não há salvação (Mc 1.4; Lc 13.3; Mt 21.32; At 2.38; 3.19; 5.31). **A salvação é o retorno do homem a Deus, mas é também o retorno do homem a seu próximo.** Ante a presença de Jesus Cristo, o republicano Zaqueu renuncia ao materialismo que o escraviza e se compromete com seu próximo: “Senhor, resolvo dar aos pobres a metade dos meus bens; e, se nalguma coisa tenho dafraudado alguém, restituo quatro vezes mais” (Lc 19.8), e a esta renúncia e este compromisso Jesus Cristo denomina “salvação”: “Hoje houve salvação nesta casa” (Lc 19.9). A resposta de Zaqueu ao chamado do evangelho não pode dar-se em termos mais concretos nem mais “mundanos”: não é uma experiência meramente subjetiva, mas moral; uma experiência que afeta sua vida precisamente

> naquele ponto em que a Grande Mentira se havia aninhado nela; uma experiência que o tira de si mesmo e orienta em direção a seu próximo. (...)
>
> A mensagem do evangelho, desde o começo de sua proclamação por Jesus, envolve um chamado ao arrependimento (Mt 4.17). O arrependimento é muito mais que um assunto privado do indivíduo com Deus: é a reorientação total da vida no mundo – em meio aos homens – em resposta à ação de Deus em Cristo Jesus. **Quando a evangelização leva à serio o arrependimento, é porque não leva à serio o mundo, e, quando não leva a sério o mundo, tampouco leva Deus a sério**. O evangelho não é um chamado ao quietismo social. Não está para tirar o homem do mundo, mas para inseri-lo nele, não mais como escravo, mas como filho de Deus e membro do corpo de Cristo.
>
> Se Jesus Cristo é o Senhor, os homens devem ser confrontados com sua autoridade sobre a totalidade da vida. **A evangelização não é, não pode ser, a mera oferta de benefícios obtidos por Jesus Cristo.** A obra de Cristo é inseparável de sua pessoa: o mesmo Jesus que morreu por nossos pecados é o Senhor de todo o universo, e o anúncio do perdão em seu nome é inseparável do chamado ao arrependimento, o chamado a voltar-se dos senhores deste século ao Senhor da glória. Mas "ninguém pode dizer: Senhor Jesus! Senão pelo Espírito Santo" (1 Co 12.3) (PADILLA, 1992, p. 33, *grifos nossos*).

Essa perspectiva rompe com o modelo de evangelização até então predominante no movimento evangelical – que buscava a conversão espiritual dos indivíduos e confiava que isso mudaria automaticamente sua ética e a sociedade – e propõe que a evangelização seja entendida como a proclamação e o testemunho da mensagem do Evangelho em todas as suas dimensões, sem a qual a própria evangelização se tornaria parcial e falha. As palestras e os textos dos teólogos latino-americanos no Congresso de Lausanne tiveram uma repercussão significativa no documento final do evento – o chamado "Pacto de Lausanne" – e no desenvolvimento do movimento evangelical nas décadas seguintes.

O Pacto de Lausanne demonstra claramente o tom emotivo, piedoso e mesmo penitencial característico do evangelicalismo, o qual também o aproxima do *pathos* humanista cristão na sua identificação com o "gênero humano". Mantém uma ênfase teológica conservadora e reafirma formalmente a maioria dos aspectos típicos do movimento evangelical, como a absoluta centralidade do tema da

evangelização, os parâmetros teológicos e confessionais do movimento e sua proposta de equilíbrio entre os extremos do “isolamento” e da “demasiada conformação” ao mundo.

Introdução

Nós, membros da Igreja de Jesus Cristo, procedentes de mais de 150 nações, participantes do Congresso Internacional de Evangelização Mundial, em Lausanne, louvamos a Deus por sua grande salvação, e regozijamo-nos com a comunhão que, por graça dele mesmo, podemos ter com ele e uns com os outros. Estamos profundamente tocados pelo que Deus vem fazendo em nossos dias, movidos ao arrependimento por nossos fracassos e desafiados pela tarefa inacabada da evangelização. Acreditamos que o evangelho são as boas novas de Deus para todo o mundo, e por sua graça, decidimo-nos a obedecer ao mandamento de Cristo de proclamá-lo a toda a humanidade e fazer discípulos de todas as nações. Desejamos, portanto, reafirmar a nossa fé e a nossa resolução, e tornar público o nosso pacto.

1. O Propósito de Deus

Afirmamos a nossa crença no único Deus eterno, Criador e Senhor do Mundo, Pai, Filho e Espírito Santo, que governa todas as coisas segundo o propósito da sua vontade. Ele tem chamado do mundo um povo para si, enviando-o novamente ao mundo como seus servos e testemunhas, para estender o seu reino, edificar o corpo de Cristo, e também para a glória do seu nome. **Confessamos, envergonhados, que muitas vezes negamos o nosso chamado e falhamos em nossa missão, em razão de nos termos conformado ao mundo ou nos termos isolado demasiadamente**. Contudo, regozijamo-nos com o fato de que, mesmo transportado em vasos de barro, o evangelho continua sendo um tesouro precioso. À tarefa de tornar esse tesouro conhecido, no poder do Espírito Santo, desejamos dedicar-nos novamente.

2. A Autoridade e o Poder da Bíblia

Afirmamos a inspiração divina, a veracidade e autoridade das Escrituras tanto do Velho como do Novo Testamento, em sua totalidade, como única Palavra de Deus escrita, sem erro em tudo o que ela afirma, e a única regra infalível de fé e prática. Também afirmamos o poder da Palavra de Deus para cumprir o seu propósito de salvação. **A mensagem da Bíblia destina-se a toda a humanidade**, pois a revelação de Deus em Cristo e na Escritura é imutável. Através dela **o Espírito Santo fala ainda hoje. Ele ilumina as mentes do povo de Deus em toda cultura, de modo a perceberem a sua verdade, de maneira sempre nova, com os próprios olhos**, e assim revela a toda a igreja uma porção cada vez maior da multiforme sabedoria de Deus.

3. A Unicidade e a Universalidade de Cristo

Afirmamos que há um só Salvador e um só evangelho, embora exista uma ampla variedade de maneiras de se realizar a obra de evangelização. Reconhecemos que **todos os homens têm algum conhecimento de Deus através da revelação geral de Deus na natureza. Mas negamos que tal conhecimento possa salvar**, pois os homens, por sua injustiça, suprimem a verdade. Também rejeitamos, como depreciativo de Cristo e do evangelho, todo e qualquer tipo de sincretismo ou de diálogo cujo pressuposto seja o de que Cristo fala igualmente através de todas as religiões e ideologias. Jesus Cristo, sendo ele próprio o único Deus-homem, que se deu uma só vez em resgate pelos pecadores, é o único mediador

> entre Deus e o homem. Não existe nenhum outro nome pelo qual importa que sejamos salvos (...) (PACTO DE LAUSANNE, 1974, §§ 1-3).

O Pacto de Lausanne reafirma também – ao menos de forma conceitual – a distinção entre *"a evangelização propriamente dita"*, que é *"a proclamação do Cristo bíblico e histórico como Salvador e Senhor, com o intuito de persuadir as pessoas a vir a ele pessoalmente e, assim, se reconciliarem com Deus"*, e o *"custo do discipulado"* – uma expressão consagrada pelo teólogo "neo-ortodoxo" Dietrich Bonhoeffer – o qual não deve ser *"escondido"* e que implica que *"os resultados da evangelização incluem a obediência a Cristo, o ingresso em sua igreja e um serviço responsável no mundo"*. Apesar insistência reiterada nessa distinção, praticamente nenhuma menção à evangelização é deixada no documento sem que seja seguida pela alusão ou explicitação direta de suas virtuais implicações éticas, sociais e/ou políticas. É também incluída uma sessão específica sobre a "responsabilidade social cristã" – tema que vinha sendo articulado pelo movimento ecumênico e por ISAL desde o início da década de 1960 – na qual é possível observar pontos de contato evidentes com a concepção da "missio Dei", com a teologia da libertação e mesmo com aspectos da teoria marxista.

> **4. A Natureza da Evangelização**
>
> Evangelizar é difundir as boas novas de que Jesus Cristo morreu por nossos pecados e ressuscitou segundo as Escrituras, e de que, como Senhor e Rei, ele agora oferece o perdão dos pecados e o dom libertador do Espírito a todos os que se arrependem e crêem. A nossa presença cristã no mundo é indispensável à evangelização, e o mesmo se dá com aquele tipo de diálogo cujo propósito é ouvir com sensibilidade, a fim de compreender. Mas **a evangelização propriamente dita é a proclamação do Cristo bíblico e histórico como Salvador e Senhor**, com o intuito de persuadir as pessoas a vir a ele pessoalmente e, assim, se reconciliarem com Deus. Ao fazermos o convite do evangelho, **não temos o direito de esconder o custo do discipulado**. Jesus ainda convida todos os que queiram segui-lo e negarem-se a si mesmos, tomarem a cruz e identificarem-se com a sua nova comunidade. Os resultados da evangelização incluem a obediência a Cristo, o ingresso em sua igreja e um serviço responsável no mundo.
>
> **5. A Responsabilidade Social Cristã**

Afirmamos que **Deus é o Criador e o Juiz de todos os homens**. Portanto, **devemos partilhar o seu interesse pela justiça e pela conciliação em toda a sociedade humana, e pela libertação dos homens de todo tipo de opressão**. Porque a humanidade foi feita à imagem de Deus, **toda pessoa, sem distinção de raça, religião, cor, cultura, classe social, sexo ou idade possui uma dignidade intrínseca em razão da qual deve ser respeitada e servida, e não explorada**. Aqui também nos arrependemos de nossa negligência e de termos algumas vezes considerado a evangelização e a atividade social mutuamente exclusivas. Embora a reconciliação com o homem não seja reconciliação com Deus, nem a ação social evangelização, nem a libertação política salvação, **afirmamos que a evangelização e o envolvimento sócio-político são ambos parte do nosso dever cristão**. Pois ambos são necessárias expressões de nossas doutrinas acerca de Deus e do homem, de nosso amor por nosso próximo e de nossa obediência a Jesus Cristo. A mensagem da **salvação implica também uma mensagem de juízo sobre toda forma de alienação, de opressão e de discriminação, e não devemos ter medo de denunciar o mal e a injustiça onde quer que existam**. Quando as pessoas recebem Cristo, nascem de novo em seu reino e devem procurar não só evidenciar mas também divulgar a retidão do reino em meio a um mundo injusto. A salvação que alegamos possuir deve estar nos transformando na totalidade de nossas responsabilidades pessoais e sociais. A fé sem obras é morta.

6. A Igreja e a Evangelização

Afirmamos que Cristo envia o seu povo redimido ao mundo assim como o Pai o enviou, e que isso requer uma penetração de igual modo profunda e sacrificial. **Precisamos deixar os nossos guetos eclesiásticos e penetrar na sociedade não-cristã**. Na missão de serviço sacrificial da igreja a evangelização é primordial. **A evangelização mundial requer que a igreja inteira leve o evangelho integral ao mundo todo**. A igreja ocupa o ponto central do propósito divino para com o mundo, e é o agente que ele promoveu para difundir o evangelho. Mas uma igreja que pregue a Cruz deve, ela própria, ser marcada pela Cruz. Ela torna-se uma pedra de tropeço para a evangelização quando trai o evangelho ou quando lhe falta uma fé viva em Deus, um amor genuíno pelas pessoas, ou uma honestidade escrupulosa em todas as coisas, inclusive em promoção e finanças. **A igreja é antes a comunidade do povo de Deus** do que uma instituição, e **não pode ser identificada com qualquer cultura em particular, nem com qualquer sistema social ou político,** nem com ideologias humanas.

7. Cooperação na Evangelização

Afirmamos que é propósito de Deus haver na igreja uma unidade visível de pensamento quanto à verdade. **A evangelização também nos convoca à unidade**, porque o ser um só corpo reforça o nosso testemunho, assim como a nossa desunião enfraquece o nosso evangelho de reconciliação. Reconhecemos, entretanto, que a unidade organizacional pode tomar muitas formas e não ativa necessariamente a evangelização. Contudo, nós, que partilhamos a mesma fé bíblica, devemos estar intimamente unidos na comunhão uns com os outros, nas obras e no testemunho. (...)

8. Esforço Conjugado de Igrejas na Evangelização

Regozijamo-nos com o alvorecer de uma nova era missionária. O papel dominante das missões ocidentais está desaparecendo rapidamente. Deus está levantando das igrejas mais jovens um grande e novo recurso para a evangelização mundial, demonstrando assim que a responsabilidade de evangelizar pertence a todo o corpo de Cristo. (...)

9. Urgência da Tarefa Evangelística

Mais de dois bilhões e setecentos milhões de pessoas, ou seja, mais de dois terços da humanidade, ainda estão por serem evangelizadas. (...) O

> alvo deve ser o de conseguir por todos os meios possíveis e no menor espaço de tempo, que toda pessoa tenha a oportunidade de ouvir, de compreender e de receber as boas novas. Não podemos esperar atingir esse alvo sem sacrifício. **Todos nós estamos chocados com a pobreza de milhões de pessoas, e conturbados pelas injustiças que a provocam. Aqueles dentre nós que vivem em meio à opulência aceitam como obrigação sua desenvolver um estilo de vida simples** a fim de contribuir mais generosamente tanto para aliviar os necessitados como para a evangelização deles (PACTO DE LAUSANNE, 1974, §§ 4-9).

Outro aspecto crítico no Pacto de Lausanne é a problematização da relação entre "evangelização" e "cultura". A postura evangelical de abertura ao diálogo com o mundo moderno implica no reconhecimento, em alguma medida, da parcialidade e contingência de seu próprio discurso. Essa postura permanece em tensão, todavia, com a crença em sua posição privilegiada em relação ao "evangelho" que *"avalia todas elas* [as culturas] *segundo o seu próprio critério de verdade e justiça, e insiste na aceitação de valores morais absolutos"*. A tensão entre a particularidade de sua identidade e seu horizonte de universalização tende a ser cada vez mais dilatada na medida em que o discurso deixa os limites estritos atribuídos às "crenças religiosas privadas" na modernidade e busca delinear as implicações éticas e políticas de sua fé. Apesar das concessões aos discursos modernistas e críticos, o "Pacto" reitera a oposição evangelical ao que poderia ser um excessivo "imanentismo" dessas perspectivas e declara sua crença em que *"Jesus Cristo voltará pessoal e visivelmente, em poder e glória, para consumar a salvação e o juízo"*. É interessante observar também como alguns trechos do documento buscam construir vias de aproximação e articulação com o pentecostalismo e mesmo com o neopentecostalismo – que ainda estava em gestação nesse período – através do tema do "conflito espiritual".

> **10. Evangelização e Cultura**
>
> (...) Porque o homem é criatura de Deus, parte de sua cultura é rica em beleza e em bondade; porque ele experimentou a queda, toda a sua cultura

> está manchada pelo pecado, e parte dela é demoníaca. **O evangelho não pressupõe a superioridade de uma cultura sobre a outra, mas avalia todas elas segundo o seu próprio critério de verdade e justiça, e insiste na aceitação de valores morais absolutos**, em todas as culturas. (...)
>
> **11. Educação e Liderança**
>
> Confessamos que às vezes temos nos empenhado em conseguir o crescimento numérico da igreja em detrimento do espiritual, divorciando a evangelização da edificação dos crentes. (...) **Em toda nação e em toda cultura deve haver um eficiente programa de treinamento para pastores e leigos** em doutrina, em discipulado, em evangelização, em edificação e em serviço. Este treinamento não deve depender de uma metodologia estereotipada, mas deve se desenvolver a partir de iniciativas locais criativas, de acordo com os padrões bíblicos.
>
> **12. Conflito Espiritual**
>
> Cremos que estamos empenhados num permanente conflito espiritual com os principados e potestades do mal, que querem destruir a igreja e frustrar sua tarefa de evangelização mundial. (...)
>
> **13. Liberdade e Perseguição**
>
> É dever de toda nação, dever que foi estabelecido por Deus, assegurar condições de paz, de justiça e de liberdade em que a igreja possa obedecer a Deus, servir a Cristo Senhor e pregar o evangelho sem impedimentos. Portanto, oramos pelos líderes das nações e com eles instamos para que garantam a liberdade de pensamento e de consciência, e a liberdade de praticar e propagar a religião, de acordo com a vontade de Deus, e com o que vem expresso na Declaração Universal dos Direitos Humanos. (...)
>
> **14. O Poder do Espírito Santo**
>
> (...) A evangelização mundial só se tornará realidade quando o Espírito renovar a igreja na verdade, na sabedoria, na fé, na santidade, no amor e no poder. (...)
>
> **15. O Retorno de Cristo**
>
> Cremos que Jesus Cristo voltará pessoal e visivelmente, em poder e glória, para consumar a salvação e o juízo. (...) Portanto, **rejeitamos como sendo apenas um sonho da vaidade humana a idéia de que o homem possa algum dia construir uma utopia na terra**. A nossa confiança cristã é a de que **Deus aperfeiçoará o seu reino, e aguardamos ansiosamente esse dia, e o novo céu e a nova terra em que a justiça habitará** e Deus reinará para sempre. Enquanto isso, rededicamo-nos ao serviço de Cristo e dos homens em alegre submissão à sua autoridade sobre a totalidade de nossas vidas (PACTO DE LAUSANNE, 1974, §§ 10-15).

Apesar da teologia explicitamente conservadora do documento final, o Congresso de Lausanne foi reconhecido como um marco pela manifestação visível de uma esquerda evangelical, com bases latino-americanas, que apresentava um discurso consistente, crítico e demonstrava um forte poder de articulação no nível internacional. **Lausanne tornou-se, assim, o principal símbolo da emergência dessa nova face "radical" do movimento evangelical e desencadeou um**

processo de disseminação dessa perspectiva que ficou conhecido como "movimento de Lausanne", o qual buscou dar continuidade às reflexões iniciadas e levar adiante suas implicações missiológicas e pastorais. O Pacto de Lausanne expõe claramente desse modo, as tensões entre as vertentes e as inclinações "radicais" e "conservadoras" no movimento evangelical, em meados dos anos 1970. Revela também, nesse sentido, como essas inclinações e vertentes são articuladas de forma instável em torno do significante "evangelização" e de sua posição diferencial em relação ao fundamentalismo, ao movimento ecumênico e à teologia da libertação. A caracterização dessa configuração torna-se fundamental para acompanhar os desdobramentos do movimento, nas décadas de 1980-90, e para compreender suas implicações no campo religioso brasileiro.

Como observa Longuini Neto (2002), o movimento de Lausanne não obteve um alcance imediato tão amplo nem tão intenso no Brasil quanto obteve no restante da América Latina. As principais lideranças da FTL, no nível continental, estavam na vanguarda do movimento de Lausanne, articularam diversas publicações discutindo os documentos e palestras do congresso e convocaram o CLADE II, em 1979, com uma agenda claramente voltada para o aprofundamento das questões levantadas pelo movimento. O Brasil ainda estava em plena ditadura militar, as cúpulas dirigentes da maioria das denominações era omissa ou favorável ao regime e grande parte das lideranças evangelicais do eixo Sul-Sudeste – inclusive no setor Brasil da FTL – estava mais próxima de uma polarização contra os ecumênicos e contra a influência da teologia da libertação nas igrejas protestantes históricas que de um debate com os dirigentes e as bases conservadoras e omissas do campo evangélico. Um caso exemplar, analisado por Longuini Neto (2002), diz respeito à publicação do documento final do Clade II (1979), no Brasil, quando são

omitidas ou distorcidas diversas referências às injustiças sociais, à identidade cultural dos povos latino-americanos e, sobretudo, às violações dos direitos humanos no continente.

A influência do movimento de Lausanne no evangelicalismo brasileiro só começa a se fazer sentir, efetivamente, com o início da abertura democrática, nos anos 1980, e com a crescente demanda pela construção de uma identidade social consistente e de uma imagem pública coerente que passou a incidir sobre os "protestantes" ou "evangélicos". Durante vinte anos o Estado autoritário havia funcionado como um poderoso centro estruturador e estabilizador não somente do campo político, mas, da sociedade civil e do imaginário dominante produzido pela mídia e pelos agentes culturais que permaneciam sob contínua pressão. As identidades e discursos sociais, nesse contexto, estavam fortemente condicionados pelos limites impostos pelo discurso oficial. Ao mesmo tempo em que a democratização representava a flexibilização desses limites e a abertura de novas possibilidades, entretanto, ela também representava a responsabilidade e o risco da integração em um campo social e simbólico que não era mais controlado e "protegido" por um discurso central.

Os evangélicos começavam a sair da "sombra" da ditadura à luz das expectativas – próprias e de outros atores sociais, culturais e políticos – de que representavam uma parcela significativa, bem articulada e fortemente mobilizada da população. Eles poderiam reivindicar não somente liberdade de crença, culto e igualdade com os católicos perante o Estado – as demandas clássicas do protestantismo brasileiro – mas, poderiam conquistar a capacidade de interferir concretamente nos rumos do país. **O único problema, contudo, era definir quem ou o que eram os "protestantes" ou "evangélicos" e o que eles**

queriam. A identificação de praticamente todos os protestantes – incluindo históricos, independentes e pentecostais de vários matizes – sob o mesmo título de "evangélicos" era principalmente uma herança ou influência dos grandes movimentos de evangelização e do discurso evangelical sobre o objetivo comum e a unidade espiritual dos evangélicos. Na prática, todavia, a grande maioria das denominações e organizações evangélicas havia desenvolvido lógicas e práticas religiosas voltadas quase exclusivamente para suas próprias demandas de manutenção ou crescimento. Como iriam se posicionar ou o que teriam a dizer fora de seus muros e paredes, para além de "entre" ou de "seja bem vindo"? Se não tinham nada a dizer, qual o sentido de sua mensagem ou mobilização?

O movimento evangelical estava numa posição privilegiada para lidar com esse dilema. Enquanto os ecumênicos haviam se exilado – simbólica e/ou literalmente – entre elites intelectuais e/ou organismos internacionais, e haviam perdido praticamente qualquer contato com a realidade e a linguagem das bases protestantes. Os evangelicais estavam inseridos organicamente em quase todas as denominações e vertentes, ocupavam uma posição estratégica na formação das novas gerações de líderes, através da ABU, e eram capazes de dialogar com todos os grupos, mesmo com os pentecostais e neopentecostais. Além disso, os evangelicais haviam desenvolvido uma experiência prática na articulação entre os grupos denominacionais, possuíam formação intelectual, capacidade técnica e mentalidade estratégica para planejar e gerir grandes eventos e projetos, estavam igualmente articulados nacional e internacionalmente e, acima de tudo, já apresentavam um discurso voltado para a aproximação e o diálogo com a cultura e a sociedade moderna. **O movimento evangelical via o protestantismo brasileiro como uma grande massa de evangelicais irrefletidos e desarticulados.**

Compreendeu, assim, que lhe cabia o encargo histórico de articular e conduzir a construção ou o "parto" de uma identidade evangélica brasileira.

É nesse contexto de busca por uma identidade e por uma ética pública para os evangélicos brasileiros que as discussões do movimento de Lausanne principiam a ganhar relevância e a conquistar espaço nos anos 1980. Após três anos de negociações e acordos, em 1983, é então realizado o primeiro Congresso Brasileiro de Evangelização (CBE I), em Belo Horizonte, quase dez anos após o Congresso de Lausanne. O congresso reuniu pastores e lideranças nacionais, regionais e locais de diversas denominações, históricas e pentecostais, das principais organizações evangelicais e de algumas entidades ecumênicas. A estrutura foi organizada em torno das pessoas como participantes individuais – seguindo a tradição evangelical – não como representantes oficiais de denominações ou organizações. Essa forma de participação oferece maior liberdade aos congressistas e ao mesmo tempo – partindo do pressuposto de que as organizações seriam formadas pelos indivíduos – não impede que o número de igrejas, regiões e entidades "representadas" sejam assumidos como sinais de sua legitimidade. **A estratégia evangelical não estava voltada para a produção de acordos ou resoluções formais e oficiais em nome das igrejas ou denominações, estava voltada para a construção de um consenso evangélico mínimo pelas bases e para a integração e preparação de uma elite média formadora de opinião** que multiplicaria esse consenso.

Apesar da maioria dos pronunciamentos no CBE I ainda assumirem uma postura condescendente ou mesmo um tanto ufanista em relação ao papel político e social dos evangélicos, percebe-se já claramente o surgimento de algumas vozes críticas importantes, a mais destacada delas é a do pastor e ativista evangelical e

pentecostal Carlos Queiroz, pastor da Igreja de Cristo, no Ceará, e um dos principais articuladores da Visão no Mundial brasileira nesse período:

> Possivelmente por causa desse contexto em que vivi, e do compromisso com o evangelho, tenho hoje um ministério voltado para as questões sociais. Entretanto, **devo confessar que tudo o que eu pensava em fazer pelos pobres era de forma assistencialista ou paternalista**. O meu compromisso com Cristo e com o evangelho foi fortalecido através de meu ingresso para a Visão Mundial. Creio que **a vivência com comunidades pobres, o compartilhar com amigos de trabalho, as horas de reflexão sobre nossa forma de atuação e, acima de tudo, a abertura para aceitar opiniões críticas de outras pessoas, foram os fatores decisivos para uma mudança** bastante forte na minha forma de ver as questões sociais que vivemos hoje. (...) Para mim, **o problema da fome não é a falta de alimentos. É, também, fruto do desequilíbrio em que vivemos** por causa do pecado, onde, enquanto crianças padecem por não terem o pão, outros esbanjam em suas mesas (...) Acreditava, então, que a formação de "mini-cooperativas" para agricultores resolvesse praticamente o problema econômico do homem rural. (...) **Quando um pobre realmente pobre chagava a trazer o seu pouco produto para a cooperativa, já havia deixado no mínimo 30% com o proprietário que lhe cedera a terra**. (...) Percebi também que **muitas pessoas, mesmo trabalhando, permanecem na miséria** e em condições de pobreza, não por falta de fontes de trabalho, mas **por receberem salários injustos pelos serviços que prestaram**. Enfim, no meu processo de mudança, estou vivendo agora o momento em que atribuo a pobreza ao pecado que deformou o coração do homem, fazendo-o perder de tal forma a sensibilidade pelo seu semelhante que **cada um cria seu próprio trono, mesmo que tenha que construí-lo sobre os corpos de seus irmãos**. (...) Fazemos da pregação do evangelho a propaganda do nosso próprio reino e não do Reino de Deus. (...) **paramos no assistencialismo e no paternalismo, sem buscarmos a transformação atual da realidade** (...) **Espero que esta** [*a igreja*], na esperança de alcançar o Reino de Deus em sua plenitude, **não esqueça que, antes de chegar no céu, tem que palmilhar a sua caminhada na terra e, para tanto, necessita ser aqui um sinal do Reino de Deus** que há de vir (QUEIROZ, 1985, p. 158-160, *grifos nossos*).

A estratégia de realização de grandes congressos periódicos, de eventos pequenos e medianos nos contextos locais e regionais, e de fortalecimento dos movimentos e dos instrumentos de comunicação interdenominacionais foi seguida com relativo sucesso pelos evangelicais até o início dos anos 1990. Nesse período, foi fundamental a atuação da Visão Nacional de Evangelização (VINDE), fundada e dirigida pelo reverendo presbiteriano Caio Fábio D'Araújo Filho, que se tornou rapidamente a maior expressão do evangelicalismo brasileiro e passou a encarnar

pessoalmente, em certo sentido, a face visível do projeto de uma identidade evangelical. Surgiram também novas lideranças evangelicais de projeção nacional, inclusive no meio pentecostal – como Carlos Queiroz e também o pastor Ricardo Gondim, da Assembléia de Deus Betesda – e dezenas de livros e publicações que falavam sobre ou se dirigiam para “o povo evangélico” ou “a igreja evangélica” brasileira. Deve ser destacada, ainda, a importância do primeiro Congresso Nordestino de Evangelização (CNE I, 1988) – que demonstrou um caráter bem mais “radical” que o CBE I – assim como o papel constante desempenhado pela ABU na formação e renovação das lideranças, e da Revista Ultimato, como principal instrumento de comunicação do movimento.

O projeto evangelical de construção e/ou consolidação de uma identidade evangélica brasileira, entretanto, começa a demonstrar seus primeiros sinais de fraqueza ainda nos anos 1980, quando os evangelicais começam a perceber mais claramente que outros “evangélicos” traziam suas próprias concepções sobre a igreja, o mundo e a identidade cristã. E que não se adequariam fácil e docilmente ao discurso evangelical humanista e pequeno-burguês sobre “ética”, “responsabilidade cristã”, “direitos humanos”, “contextualização cultural” etc. As grandes lideranças denominacionais e, sobretudo, os pregadores dos novos movimentos pentecostais, que mantinham um comando e uma influência expressiva em seus próprios grupos e/ou correntes, não estavam dispostos a adaptar-se gratuitamente à agenda, à linguagem, aos pudores ou aos projetos evangelicais. A primeira evidência patente dessa crise é percebida quando eclodem as discussões sobre a eleição e a atuação dos “representantes evangélicos” na Assembléia Nacional Constituinte (1986-88).

Para os evangelicais, a participação na Constituinte era um momento crucial para que os evangélicos demonstrassem uma ética diferenciada e apresentassem uma contribuição positiva para a reconstrução da democracia e para o progresso social do país. Os conservadores e (neo)pentecostais, por sua vez, viram como justificativa para romper com o declarado "apoliticismo", novamente, o temor da perda de direitos religiosos e a busca de um maior reconhecimento – senão favorecimento – do Estado na nova constituição. Assim, pela primeira vez, os representantes evangélicos foram eleitos em número significativo para a Constituinte, a maioria com o apoio de suas denominações. O problema é que a maior parte dos deputados evangélicos desenvolveu uma atuação visivelmente fisiológica, adotou uma postura irresponsável em relação a debates sociais relevantes e envolveu-se em escândalos de corrupção e troca de favores[178].

Diante desse cenário, alguns dos principais líderes de orientação evangelical – que tradicionalmente haviam defendido uma maior participação política dos evangélicos – criticaram publicamente os envolvidos nos escândalos e questionaram a legitimidade dos mesmos enquanto representantes do "povo evangélico". **Formou-se, assim, uma oposição declarada entre os denominados "evangélicos éticos", de tendência evangelical, e o que se poderia chamar de evangélicos "pragmáticos"[179], com vasta base de apoio popular nas denominações e principalmente entre os (neo)pentecostais**. A maioria dos líderes denominacionais considerou a atuação da "bancada evangélica" na

[178] A CEB, que havia sido fechada "tragicamente" durante a ditadura, foi reaberta como "farsa" pelos constituintes evangélicos, que careciam de uma instituição que legitimasse seu caráter de representação e que servisse como escoadouro de verbas públicas. O escândalo mais notório nesse período, entretanto, foi a troca de concessões de rádio e TV pela aprovação da prorrogação para cinco anos do mandado do presidente Sarney. Posteriormente, outro caso que veio a ter grande destaque na mídia foi o dos chamados "anões do orçamento" (cf. FRESTON, 1993).

[179] Tornou-se folclórica a frase do constituinte João de Deus Antunes, da Assembléia de Deus do RS: "Eu sou mesmo fisiologista. Mas quem não é?" (cf. FRESTON, 1994, p. 69).

Constituinte como satisfatória e acusou de “pseudo-evangélicos” ou “falsos protestantes” os que criticaram o comportamento da mesma.

> **Estamos diante de grandes desafios. A poucas igrejas é dado viver um momento como este**. Milhões de pessoas estão entrando em comunidades que teoricamente, se pautam pela Bíblia e pelos princípios da reforma protestante.
>
> **O grande desafio de hoje é o desafio ético. Não que os problemas éticos não existissem antes, mas não apareciam tanto. No momento de chegar à visibilidade pública, as deficiências foram como que projetadas num telão grande**. O problema ético reflete as fraquezas das próprias igrejas. Os escândalos não são basicamente problemas individuais. São deficiências de ensino e de modelo de liderança. Os políticos evangélicos não são uma aberração; são a cara da igreja que não queremos ver. Romanos 12 fala da transformação da mente como base da ética cristã não-conformista. Mas na ausência de ensino, caímos no conformismo por “WO”. **A teologia tradicional das igrejas passa por cima da ética pública. Além disso, muitas igrejas não ensinam *princípios éticos*, mas *regras casuísticas*. Mas as regras nunca cobrem toda a realidade. O legalista que depende de regras, quando entre numa esfera onde sua igreja não elaborou regras, fica literalmente desregrado**. É uma das razões pela facilidade com que muitos políticos evangélicos caem em práticas fisiológicas e mesmo corruptas: são legalistas e, portanto, pessoas *sem princípios*. Como os farizeus, são “amigos do dinheiro” (Lc 16:14).
>
> Uma comunidade que sai do apoloticismo para a política sem passar por ensino sobre a ética bíblico-política será muito sensível à cultura política. A classe política evangélica é muito parecida com a classe política em geral. Não são os grandes vilões da história; mas também certamente não são o sal da terra e a resposta para o Brasil.
>
> Na realidade, **a proporção de políticos fisiológicos em nosso meio excede a média. Por quê?** Porque muitas igrejas têm vida comunitária intensa, sentimento de minoria e forte sentido de missão. E com seu baixo nível de politização, facilmente caem vítimas de um discurso político que saiba fazer a ponte com a linguagem evangélica. Como muitos grupos minoritários com forte sentido de missão, **temos um fascínio pelo projeto de converter o poder.** O poder é entendido como uma pessoa, não como um sistema (FRESTON, 1994, p. 241-242, *grifos nossos*).

Após a crise gerada pela insatisfação com os representantes, com o modelo de representação e, sobretudo, com o modelo de identidade evangélica projetado na Constituinte, **as lideranças evangelicais se mobilizaram na tentativa de construir uma ampla articulação com vários setores do segmento evangélico** para a criação de um organismo que representasse, de forma pretensamente mais legítima, as características, opiniões e interesses da maioria –

ou talvez da média – dos evangélicos. O principal articulador do movimento, naturalmente, foi o pastor Caio Fábio que, ao mesmo tempo, mantinha uma forte ligação com o movimento evangelical – no Brasil e nos Estados Unidos – e apresentava um visível traço carismático/pentecostal. A agência missionária "VINDE", dirigida por Caio Fábio, mantinha um programa de televisão de grande audiência e forte influência entre os "evangelicais" e os evangélicos de classe média, em geral, o que lhe conferia maior credibilidade e projeção entre as bases evangélicas.

Segundo Freston (1994), havia uma discussão no próprio movimento, nesse período, entre as alternativas de buscar uma maior representação entre os evangélicos ou de enfatizar uma identidade mais estritamente evangelical. A primeira alternativa venceu e, em 1991, a partir de uma articulação que reunia evangelicais "radicais", evangélicos conservadores, pentecostais tradicionais e neopentecostais, foi criada a Associação Evangélica Brasileira (AEVB), e Caio Fábio foi indicado como seu primeiro presidente[180]. Apesar da presença de neopentecostais no início da AEVB, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) – que já detinha um grande número de fiéis e recursos nesse momento – não participou da articulação. **Caio Fábio e o bispo Edir Macedo – líder da IURD – passaram a representar dois modelos opostos e polarizados de identidade evangélica nos anos 1990**. As tensões entre os dois grupos cresceram – inclusive com embates veiculados na mídia aberta – na medida em que a IURD ampliava sua influência política e seu poder midiático, assumia uma postura explicitamente pragmática em sua atuação pública e desenvolvia lógicas e práticas religiosas totalmente inusitadas – e em alguns casos consideradas ofensivas – para

[180] A amplitude da articulação produzida pela AEvB pode ser observada na variedade de temáticas, palestras e participações que tiveram lugar no primeiro congresso da entidade, em julho de 1994. As principais palestras e debates foram reunidos em Amorese (1995).

perspectiva evangelical. A fragilidade das alianças e articulações construídas pela AEVB, por outro lado, limitava as ações de Caio Fábio e do movimento evangelical, dificultando visivelmente o desenvolvimento de posições, reflexões e/ou projetos mais concretos[181].

> Neste processo eleitoral de 1994, surge um cenário possível para o futuro evangélico que é altamente preocupante. **Edir Macedo vem fazendo uma campanha dupla nos últimos meses: contra Lula e contra a Associação Evangélica Brasileira (AEVB)[182].** Naturalmente, a AEVB não tem compromisso com Lula. Há muitos filiados seus que apóiam Lula, como também há outros que apóiam outros candidatos. A AEVB deve continuar sendo um espaço politicamente plural. Mas a lógica da campanha de Macedo é outra. Ele ataca Lula com uma intensidade que sugere duas possibilidades: um receio muito grande de uma vitória de Lula, ligado à manutenção e expansão de seu império de comunicações; e/ou um acordo secreto com algum outro candidato. Mas, então, **porque o ataque à AEVB? Porque a AEVB pretende ser representativa da comunidade evangélica e Macedo não consegue nem dominá-la, nem fazer com que deixe de condenar o tipo de postura política que ele adota**. A AEVB, para ele, se não pode ser dominada, tem que ser enfraquecida e desqualificada (...)
>
> **Edir Macedo busca conquistar uma liderança trans-evangélica e se tornar o líder máximo. Convenhamos que ele tem muitos trunfos para isso: uma rede de televisão, rádios, jornais, dinheiro que não acaba, aliados e uma teologia que encontra ressonância** em amplos segmentos evangélicos. Agora, tenta personalizar um confronto com Caio Fábio, com a intenção de isolá-lo. Quando Macedo percebeu que as posições éticas da AEVB seriam incômodas para seu estilo de atuação, partiu para busca de aliados e a formação do Conselho Nacional de Pastores do Brasil (CNPB). Busca capitalizar o crescimento da comunidade evangélica como um todo para seus projetos, sejam quais forem.
>
> Isso me deixa preocupado. Há outras pessoas que podem ter projetos semelhantes, mas não passam de delírios. Mas no caso de Macedo, **as armas que ele tem na mão são muito atraentes para boa parte da comunidade evangélica, fascinada com o poder da mídia, com o poder político, com a Teologia da Prosperidade e do sucesso**. As tendências no mundo evangélico de que falamos acima deixam muita gente exposta aos atrativos que Macedo pode oferecer. Seremos capazes de resistir às propostas, de tomar as ações necessárias para impedir que todo esse crescimento evangélico acabe nisso? É possível que viemos até aqui na caminhada evangélica no Brasil para isso? (FRESTON, 1994, p. 249-250, *grifos nossos*).

[181] Uma exceção notável foi o projeto da "Fábrica da Esperança", no Rio de Janeiro, que se tornou um referencial de projeto social bem sucedido até ser fechada em meio a crises pessoais e políticas.

[182] A grande ironia desse processo é que atualmente Macedo e a IURD se aproximaram da base de apoio do governo Lula e mesmo do PT, enquanto os "evangélicos éticos" e Caio Fábio praticamente desapareceram da cena pública.

Embora a imagem pública da IURD e de Macedo sempre tenham sido um entrave para a maioria dos evangélicos, o fato é que o modelo de igreja e teologia representado por ele – a despeito dos possíveis excessos dramáticos – estava muito mais próximo da base dos evangélicos do que o ideal "ético" e humanizado preconizado pelos evangelicais. O golpe final sobre a liderança evangelical entre os evangélicos foi diferido pela crise pessoal de Caio Fábio, no final dos anos 1990, quando ele se viu envolvido no escândalo do "Dossiê Cayman[183]" e em um relacionamento extraconjugal – o que foi mais grave no meio religioso – que levou ao seu divórcio e segundo casamento. Caio Fábio foi execrado publicamente, perdeu praticamente todo o seu prestígio e as organizações ligadas a ele – inclusive a VINDE e a AEVB – também entraram em franco declínio. A identidade evangélica brasileira, nesse contexto, assumiu um perfil cada vez mais definido pelas lógicas e práticas religiosas disseminadas pela mídia neopentecostal.

A atuação intensiva do movimento evangelical entre as décadas de 1980-90, no Brasil, contribuiu indiscutivelmente para a constituição de um campo evangélico unificado, inserido na sociedade civil e no espaço público e, consequentemente, articulado ao campo religioso brasileiro, em geral. As práticas e lógicas religiosas que se tornaram hegemônicas nesse campo evangélico, entretanto, não foram aquelas que o evangelicalismo considerava como inerentes à própria identidade evangélica, definida essencialmente pela lógica do novo nascimento. Não é de surpreender, portanto, o fato de que muitas lideranças evangelicais de destaque tenham se afastado da militância direta, na última década, e tenham declarado abertamente que não se sentem mais confortáveis em serem identificadas como "evangélicas". O discurso da unidade

[183] Em que foi acusado de mediar a venda de um dossiê forjado sobre políticos do PSDB para aliados do PT, e pelo qual até hoje se ressente do abandono que sofreu por parte da esquerda.

natural dos evangélicos – a despeito de sua diversidade – em torno da evangelização, voltada fundamentalmente para a conversão pessoal, a qual viria a produzir desdobramentos éticos, foi fortemente deslocado pela problematização inevitável das definições de "evangélico", "evangelização" e mesmo "ética" no contexto atual. Esse deslocamento se torna ainda mais complexo diante do cenário contemporâneo de crise das "esquerdas", das "utopias" e, em última instância, da própria "modernidade".

Na mesma medida em que parte dos líderes e militantes evangelicais têm se retirado – total ou parcialmente – da atuação pública, na última década, outros têm se aproximado de uma perspectiva conservadora, buscando parâmetros estritos para uma definição mais rígida da fé cristã. Outra estratégia de ação desenvolvida pelos evangelicais "de esquerda", entretanto, sobretudo pelas lideranças e movimentos que atuam diretamente nas lutas sociais, têm sido construir uma aproximação e mesmo uma articulação com os movimentos sociais civis e com os grupos oriundos do movimento ecumênico e do cristianismo da libertação. O quadro apresentado a seguir sintetiza, em paralelo, os principais deslocamentos que desencadearam a constituição simbólica desses três movimentos. Delineia, do mesmo modo, as principais articulações desenvolvidas classicamente pelos mesmos – através das lógicas da equivalência e da diferença – tanto no campo religioso quanto no espaço público mais amplo.

Quadro III: A constituição política do movimento ecumênico, do cristianismo da libertação e do movimento evangelical.

Deslocamentos e articulações	**Movimento Ecumênico**	**Cristianismo da Libertação**	**Movimento Evangelical**
Deslocamentos iniciais	▪ Triunfo e crise da modernidade; ▪ Alienação e declínio da	▪ Triunfo e crise da modernidade; ▪ Emergência e crise da	▪ Triunfo e crise da modernidade; ▪ Alienação, declínio da

	ortodoxia protestante; ▪ Guerras mundiais e Guerra Fria; ▪ Escândalo das divisões e conflitos entre os cristãos; ▪ Emergência da neocristandade; ▪ Aproximação de pastorais católicas e missionários protestantes com a realidade das populações pobres na América Latina e no Brasil; ▪ Demanda de coordenação e cooperação entre agências missionárias e igrejas em missões e serviço;	neocristandade; ▪ Aproximação de pastorais católicas e missionários protestantes com a realidade das populações pobres na América Latina e no Brasil; ▪ Emergência do movimento ecumênico; ▪ Abertura religiosa do Vaticano II; ▪ Guerra Fria e emergência das ditaduras na América Latina e Brasil; ▪ Agregação regional da Igreja Católica na América Latina;	ortodoxia protestante e sectarismo do movimento fundamentalista; ▪ Emergência e crise da neocristandade; ▪ Emergência do movimento ecumênico; ▪ Aproximação de missionários e igrejas protestantes com a realidade das populações pobres na América Latina e no Brasil; ▪ Guerra Fria e emergência das ditaduras na América Latina e Brasil;
Articulações no campo religioso	▪ Busca de unidade visível e mesmo institucional entre os cristãos; ▪ Abertura para o diálogo interreligioso; ▪ Aproximação com a Teologia da Libertação na América Latina; ▪ Crítica ao denominacionismo e às perspectivas exclusivistas e fundamentalistas; ▪ Desconfiança inicial em relação ao movimento evangelical e ao pentecostalismo;	▪ Cooperação entre teólogos e lideranças católicos e protestantes; ▪ Abertura para a aproximação ecumênica e interreligiosa; ▪ Crítica ao cristianismo politicamente passivo ou alinhado aos grupos econômicos dominantes; ▪ Desconfiança em relação ao pentecostalismo e às missões evangélicas conservadoras;	▪ Busca de comunhão e cooperação entre protestantes teologicamente ortodoxos; ▪ Rejeição ao fundamentalismo e crítica ao liberalismo e à religiosidade nominal; ▪ Desconfiança em relação ao movimento ecumênico e à teologia da libertação;
Articulações no espaço público	▪ Forte alinhamento com a filosofia humanista; ▪ Busca de conciliação entre o cristianismo e a ciência moderna; ▪ Busca de contextualização cultural do cristianismo; ▪ Internacionalismo político e afinidade com a proposta do socialismo democrático; ▪ Crescente afinidade e cooperação com os novos movimentos sociais; ▪ Tendência liberal em matéria de moral, costumes, cultura,	▪ Forte alinhamento com o humanismo socialista e com o marxismo; ▪ Busca de cooperação com as ciências sociais; ▪ Busca de contextualização cultural do cristianismo; ▪ Tendência ao regionalismo latino-americano; ▪ Forte oposição ao capitalismo e aos grupos políticos de direita; ▪ Forte alinhamento com os partidos e movimentos sociais de esquerda;	▪ Alinhamento pontual com o humanismo; ▪ Busca de conciliação entre o cristianismo e a ciência moderna; ▪ Busca de contextualização cultural do cristianismo; ▪ Crítica às experiências históricas do comunismo (socialismo real); ▪ Busca de aproximação com a esquerda democrática (especialmente na América Latina); ▪ Crescente afinidade e cooperação com os novos movimentos

	família, gênero e sexualidade;	▪ Tendência liberal em matéria de moral, costumes, cultura, família, gênero e sexualidade;	sociais; ▪ Postura tradicionalmente conservadora, com indícios de abertura em matéria de moral, costumes, cultura, família, gênero e sexualidade;

O movimento ecumênico, o cristianismo da libertação e o movimento evangelical foram constituídos ontopoliticamente e se desenvolveram, paralelamente, ao longo e a partir do mesmo processo de consolidação e busca de reestruturação da modernidade que se iniciou nas primeiras décadas do século XX e foi retomado a partir do período pós-guerra. **Na medida em que o avanço da modernização preconizava a individualização e particularização das crenças e práticas religiosas**, e que as estruturas eclesiásticas tradicionais se tornavam obsoletas e perdiam grande parte de sua influência e relevância no espaço público, **os movimentos despontaram, de forma já inesperada, como uma nova forma de articulação das crenças e práticas religiosas e, especialmente, da relação entre essas crenças/práticas e as novas realidades sociais, políticas e culturais que se formavam**. Os movimentos foram constituídos em torno de identidades religiosas "para-eclesiásticas" – não reivindicavam e se negavam a assumir o papel de "igrejas" – mas, passaram também a influenciar, de forma inegável e inevitável, a dinâmica de constituição, atualização e definição das próprias identidades religiosas e denominacionais. Ao contrário das reações tradicionalistas delineadas na maioria das igrejas e denominações "históricas", **os movimentos aceitaram positivamente o desafio e abraçaram o caráter plural e progressista da modernidade. Desenvolveram – reconhecidamente ou não –**

utopias históricas muitas vezes arrojadas, predominantemente alinhadas com o humanismo, e se dispuseram a investir uma admirável energia na luta por essas utopias.

No Brasil, especialmente, a irrupção do golpe de Estado e da ditadura militar a partir de meados dos anos 1960, promoveu uma radicalização da polarização política já então estabelecida em torno da questão da desigualdade sócio-econômica e da Guerra Fria. **A teologia da libertação constrói/descobre sua identidade própria – no Brasil e na América Latina – através da emergência traumática e inegável do conflito social materializado nos regimes autoritários e nas políticas de exploração e repressão**. **Os principais intelectuais e lideranças ecumênicas, no país, se aproximam e/ou participam diretamente da teologia da libertação**, são isolados ou alijados de suas denominações e se afastam ainda mais das bases eclesiásticas do protestantismo. Mesmo dentre as igrejas que participam oficialmente dos organismos ecumênicos, muitas estabelecem uma forte dissociação entre as cúpulas e elites inseridas no discurso ecumênico e as bases, alheias e protegidas das complicações teológicas e simbólicas implicadas na articulação desse discurso.

No período anterior à ditadura, no Brasil, o tema da evangelização já era influente – inclusive por sua articulação no discurso pentecostal da "segunda onda" – mas, o movimento evangelical era ainda incipiente e pouco organizado. A ABU estava no início de sua formação e, fora as concentrações evangelísticas e eventos interdenominacionais esporádicos, não havia ainda um discurso evangelical disseminado no país. **O movimento evangelical brasileiro emerge durante o regime militar. Abraçando a proposta de um movimento evangélico interdenominacional, bem articulado, moderno e relevante socialmente, mas,**

em oposição ao ecumenismo "liberal" e às tendências "marxistas" do "evangelho social" e da teologia da libertação. Não é totalmente sem motivos que muitos dos militantes ecumênicos guardavam um visível rancor em relação aos evangelicais. **Somente com o crescimento numérico, a expansão geográfica e o aprofundamento social** do movimento evangelical – em paralelo ao contato com o movimento latino-americano – é que **começa a ser formado um evangelicalismo "radical" ou "de esquerda" no Brasil**. O qual, por sua vez, só passa a ser visível e influente, de forma significativa, com a abertura democrática no início dos anos 1980.

A redemocratização e a intensificação da crise da modernidade, nas últimas duas décadas, representaram então um forte deslocamento e um desafio para os movimentos que surgiram e se desenvolveram no contexto da modernização, da Guerra Fria e da instauração da ditadura militar. **A tendência de polarização radical** entre os dois modelos teóricos e político-econômicos definidos – capitalismo ou comunismo – **foi substituída, nesse âmbito, pela pluralização não somente de posições e alternativas, mas, também de tipos de demandas – sociais, temáticas, identitárias etc.** – que passaram a se apresentar no espaço público. A própria definição do que é considerável válido, aceitável ou respeitável no espaço público foi desafiada, e novas formas de participação e inserção religiosa foram inauguradas por novos movimentos como os carismáticos e os neopentecostais.

Os grupos e organizações formados a partir do ecumenismo, do cristianismo da libertação e do evangelicalismo passaram a atuar e desempenhar um papel importante nesse campo social pluralizado. O qual viabilizou, inclusive, o desenvolvimento de articulações tanto estratégicas como mais profundas entre os

movimentos. Nesse contexto, todavia, os grandes projetos históricos totalizantes passam a ser vistos com desconfiança e a serem interpelados de forma crítica. As grandes utopias históricas que constituíam e eram articuladas e mobilizadas pelos discursos dos movimentos cristãos, desse modo, também são deslocadas pela crise da modernidade. **A busca de alternativas para a rearticulação de um discurso cristão relevante no mundo contemporâneo, o qual confronte o individualismo e a indiferença sem tornar-se arbitrário e opressivo, apresenta-se como uma das principais questões para os movimentos cristãos críticos na atualidade**. Essa busca torna-se ainda mais complexa e desafiadora, nesse caso, na medida em que “novas” propostas, discursos, movimentos e identidades cristãs também se apresentam e participam ativamente nesse campo, criando novos deslocamentos, fronteiras simbólicas e possibilidades de articulação até então praticamente inconcebíveis.

Capítulo 4

As identidades cristãs nas margens da modernidade: pentecostais e conservadores

Enquanto as grandes igrejas e as principais lideranças eclesiásticas e intelectuais do cristianismo oficial se viam às voltas com as questões teológicas e institucionais relacionadas às mudanças políticas, sociais, econômicas e culturais ocorridas na primeira metade do século XX, uma nova forma de protestantismo popular, o pentecostalismo, crescia aceleradamente nas periferias das cidades que se formavam a partir dos processos de urbanização e êxodo rural na América Latina e no Brasil[184]. O movimento pentecostal, anos mais tarde, sairia das margens das cidades e do imaginário moderno para "colonizar" os campos religiosos do protestantismo histórico e do catolicismo. Então, assumindo novas formas, viria a colonizar até mesmo o campo midiático das novas sociedades da informação.

Os movimentos cristãos conservadores, por sua vez, perdem a sua centralidade no catolicismo após o Concílio Vaticano II, no final da década de 1960, e no protestantismo após a emergência e/ou fortalecimento dos movimentos evangelical e pentecostal, entre os anos 1950-60. Essa marginalização, entretanto, ameaça sofrer uma reversão com a intensificação da "crise da modernidade", nos anos 1990, quando começa a surgir uma rede de "novos" ou "renovados" movimentos conservadores em ambos os campos, os quais se mostram surpreendentemente adaptados e ambientados no mundo contemporâneo. **A**

[184] Ver, por exemplo, Passos (2000); Freston (1996), Rolim (1994).

constituição simbólica desses movimentos que partem – ou retornam – das margens da modernização se desenvolve no lastro dos mesmos deslocamentos e através das mesmas lógicas políticas – da equivalência e diferença – que estão implicados na constituição dos movimentos cristãos hegemônicos na modernidade. **Os documentos representativos da constituição desses movimentos e identidades, todavia, não se adéquam ao modelo típico das declarações coletivas, sistemáticas e oficiais** dos movimentos modernos. São textos de caráter predominantemente autoral, que **recuperam as memórias heróicas dos fundadores, enunciam leituras literais atualizadas das leis originais e/ou polemizam diretamente com adversários e inimigos**.

4.1 O sopro do espírito nas margens da modernidade

O movimento pentecostal surgiu nos Estados Unidos, na virada entre os séculos XIX e XX, durante um período de forte expectativa milenarista e em meio às "igrejas dos deserdados[185]", formadas por grupos de ex-escravos, seus descendentes próximos, operários, pequenos comerciantes e imigrantes europeus pobres que buscavam "fazer a América" e escapar do desemprego e da falta de perspectivas gerados pela crise da economia agrícola nos países periféricos do velho continente. As cidades do meio-oeste norte-americano, nesse período, ainda estavam em pleno processo de desenvolvimento e consolidação econômica, presenciavam grande mobilidade social e se apresentavam como um celeiro de oportunidades – mas também de riscos – para os que possuíam disposição e coragem para enfrentar as condições adversas e a instabilidade.

[185] Expressão consagrada por Niebuhr (1992).

O despertamento pentecostal nos Estados Unidos foi precedido pela propagação dos chamados “movimentos de santidade” [*holiness*]. O pertencimento formal às denominações protestantes tradicionais não produzia mais conseqüências e significados relevantes em meio à ebulição social do final do século XIX e multiplicavam-se as missões e movimentos religiosos – inspirados pelo avivamento wesleyano[186] – que preconizavam a necessidade da busca da “santificação” como uma “segunda benção” após a conversão e o ingresso na igreja. A santificação significava, nessa perspectiva, um momento de purificação sobrenatural do cristão, mas, também implicava em um compromisso sagrado de renunciar às tentações do mundo e de buscar – através de uma disciplina diária de oração, estudo e obediência aos preceitos bíblicos – conhecer e cumprir a vontade de Deus para a sua própria vida pessoal, como indivíduo. **Ao tempo em que os teólogos buscavam recompor o sentido da religião e do cristianismo como instituição ou tradição perante a modernidade, movimentos como o de santidade expressavam e emergiam do esforço das pessoas comuns de (re)compor o sentido de suas próprias trajetórias** em meio à modernização[187].

O pregador Charles Parham, que vinha de uma formação metodista, havia fundado uma escola bíblica na cidade de Topeka, Kansas, para a preparação de missionários ligados ao movimento de santidade e ao seu “movimento de fé apostólica”. Parham era um ardoroso defensor das práticas de cura divina e começava a propor a possibilidade de uma “terceira benção”, após a santificação, a

[186] Referente a John Wesley, principal fundador do movimento metodista e figura central do avivamento britânico no século XVIII.
[187] Também emergiram, a partir desse mesmo contexto, diversos grupos religiosos inspirados em novas revelações ou profecias que reinterpretavam a tradição cristã, como os Mórmons e as Testemunhas de Jeová.

qual ele denominava de “batismo com o Espírito Santo[188]” e cujo principal sinal visível seria o “falar em línguas estranhas”, como na narrativa de pentecostes[189]. Em 1901, na oração de vigília na passagem do ano – e no momento simbólico do início do último século do milênio – uma das alunas da escola bíblica de Parham falou em línguas estranhas e iniciou o processo de disseminação da experiência pentecostal. Em 1906 o movimento pentecostal ganhou um novo impulso quando o pregador William Seymour – filho de ex-escravos e ex-aluno de Parham[190] – iniciou as reuniões da “Missão de Fé Apostólica” na *Azuza Street*, no bairro negro de Los Angeles. A agitação e as narrativas de fenômenos sobrenaturais e milagres nas celebrações pentecostais conduzidas por Seymour chamaram a atenção da imprensa secular, o que contribuiu para tornar o movimento nacionalmente conhecido e para atrair um número cada vez maior de fiéis e de novos pregadores e missionários.

Em 1907 o pastor William Durham, da Igreja Batista de Chicago, se incorpora ao movimento pentecostal, através do contato com Seymour, e passa a também realizar conferências de avivamento. Chicago era uma metrópole industrial em crescimento, com várias comunidades étnicas e de imigrantes, atravessada pelos problemas e conflitos sociais no início do século. Um campo aberto para novas experiências e movimentos que apresentassem horizontes alternativos diante da realidade caótica. É nesse contexto que Durham propõe uma assimilação entre as fases de conversão e santificação na teologia pentecostal – distanciando-se do

[188] O termo já era utilizado em meio ao movimento santidade, ao que parece para referir-se a experiências de forte mobilização emocional que acompanhavam a santificação. Sobre as origens do movimento pentecostal ver, por exemplo, Campos (2005), Mendonça (1997) e Freston (1996).

[189] A narrativa de pentecostes na Bíblia (At. 2) descreve o momento em que os discípulos de Jesus, reunidos em Jerusalém após sua morte e ressurreição, receberam o Espírito Santo e falaram em línguas desconhecidas.

[190] Parham se tornou uma figura controversa no próprio movimento pentecostal por suas notórias inclinações racistas – o que era comum no contexto – e principalmente pelas acusações de “sodomia” de que foi alvo alguns anos mais tarde (ver CAMPOS, 2005).

modelo de Seymour, Parham, e do próprio movimento de santidade – e busca simplificar a trajetória de crescimento do fiel. Conserva a distinção enfática somente sobre o "batismo com o Espírito Santo", o qual seria a "segunda benção" e marcaria a passagem de uma visão "natural" para uma compreensão "sobrenatural" da realidade. **A versão do pentecostalismo desenvolvida por Durham torna-se especialmente dualista, uma vez que demanda uma ruptura brusca e sem mediações entre o cristão e o mundo material**. A simplicidade e assertividade do modelo, entretanto, assim como a centralidade da cidade Chicago para a economia e o fluxo migratório na época, contribuíram para que a perspectiva de Durham se tornasse hegemônica no campo pentecostal norte-americano e nas missões pentecostais que se espalharam pelo mundo – inclusive pelo Brasil – ainda no início dos anos 1910.

As duas primeiras vertentes do pentecostalismo no Brasil, surgidas entre 1910 e 1911, foram ambas diretamente originadas das conferências de Durham, em Chicago. A primeira delas se estabeleceu através das viagens missionárias do pregador ítalo-americano Louis Francescon (1866-1964), voltadas especialmente para as colônias italianas em São Paulo e no Paraná. Francescon era um imigrante que trabalhava como artesão de mosaicos para a construção civil em Chicago. Converteu-se ao presbiterianismo, rompendo com a herança católica, e foi um dos fundadores da primeira Igreja Presbiteriana Italiana de Chicago. Em 1903 passou a freqüentar uma comunidade *holiness* e foi batizado por imersão, após receber uma revelação de que seu batismo anterior não seria válido. Em 1907, a partir do contato com William Durham, foi batizado com o Espírito Santo e tornou-se pentecostal. Nesse período, através de uma profecia, Francescon recebeu primeiramente a missão de deixar suas atividades seculares e passar a pregar o

avivamento pentecostal em meio à comunidade italiana nos Estados Unidos. Em 1909, ele recebeu uma nova revelação de que deveria trazer a mensagem pentecostal para a colônia italiana na Argentina, onde fundou a *Assemblea Cristiana* e de onde veio ao Brasil pela primeira vez[191].

Em julho de 1910, Francescon foi convidado para pregar na Igreja Presbiteriana do Brás, em São Paulo, após sua mensagem – em italiano – diversos membros deixaram a igreja e fundaram juntamente com ele a Congregação Cristã, a primeira igreja pentecostal do Brasil. É interessante destacar que a criação de igrejas não era comum na primeira fase do movimento pentecostal, nos Estados Unidos. Os pregadores pentecostais proclamavam o avivamento para todos os cristãos, indiferente a qual fosse sua denominação de origem, faziam reuniões abertas e não adotavam as práticas usuais de registrar membros, organizar estruturas, construir templos ou formalizar suas rotinas e seus ensinos. A ênfase era empenhada na ação espiritual – espontânea e imprevisível – em oposição às estruturas enrijecidas e desprovidas de sentido. Embora freqüentemente o avivamento pentecostal ocasionasse divisões em comunidades, expulsões de líderes e mesmo de congregações inteiras das igrejas tradicionais, as primeiras denominações pentecostais só vêm a ser formalizadas nos Estados Unidos a partir de 1914, com a criação do Conselho Geral das Assembléias de Deus [*Assemblies of God General Council*].

A necessidade prematura do pentecostalismo brasileiro de criar suas próprias denominações está provavelmente relacionada ao fato de que o mesmo se encontrava em um ambiente predominantemente católico e hostil, em que não havia uma cultura protestante "entre" ou "acima" das

[191] Para uma visão geral da trajetória de Francescon ver Freston (1996), para uma análise mais detalhada e aprofundada ver Yuasa (2001).

denominações e onde, portanto, avocar uma identidade denominacional clara ainda era muito importante para os evangélicos. A hegemonia do imaginário católico e sua tendência ao antagonismo com o protestantismo tornavam o "fazer parte de uma igreja" uma condição essencial para afirmar uma identidade evangélica e "acatólica". A mesma lógica vale tanto para as denominações tradicionais, que precisavam manter seus limites bem definidos – o que significava expelir imediatamente as tendências pentecostais – quanto para os próprios pentecostais, que precisaram definir rapidamente quem eles eram. **Essa conjuntura foi decisiva, ao que parece, para o desenvolvimento de uma inclinação fortemente denominacional e sectária no pentecostalismo clássico brasileiro** – da qual a Congregação Cristã é o exemplo mais notório – em contraste com o pentecostalismo norte-americano que, embora também dualista, não produziu uma ênfase entrópica e exclusivista nas suas denominações e instituições.

A demanda pela criação quase imediata de denominações pentecostais distintas não implicou, todavia, que o pentecostalismo brasileiro abandonasse totalmente as tendências anti-institucionais e anti-formalistas do movimento. **A institucionalidade foi tratada, em um primeiro momento, como uma dimensão inevitável da missão, mas, a qual deveria ser mantida em segundo plano, de forma vigiada, para não ameaçar a natureza intrinsecamente espiritual da proposta pentecostal**. Essa tendência pode ser percebida, por exemplo, na ênfase inicial – compartilhada com os batistas – na centralidade e legitimidade fundamental das comunidades locais, o que é evidenciado pelos próprios nomes aparentemente despretensiosos como "Congregação" ou "Assembléia". Outro fator característico foi a resistência prolongada à formalização – e a resistência permanente à utilização – de regulamentos oficiais, procedimentos de decisão e governo, ritos e fórmulas

litúrgicas, critérios e instituições para o recrutamento e formação de líderes ou pastores, e de quaisquer outros elementos que pudessem limitar a liberdade e a ação direta do Espírito Santo.

Embora Francescon tenha conservado alguns elementos da estrutura presbiteriana – como a autoridade centrada nas decisões colegiadas dos conselhos de anciãos – o nível de formalização dos procedimentos na denominação é mantido, até hoje, no mínimo possível. A cultura denominacional – bastante fechada – é reproduzida principalmente através da tradição oral e informal. A igreja não tem pastores nem planejamento da ordem cerimonial – o que não quer dizer que não haja padrões nem rotinas – mas, as decisões específicas sobre músicas, leituras, testemunhos e reflexões vão sendo efetuadas de forma ordenada e coletiva pelos homens, sob a orientação do Espírito Santo e a coordenação geral dos anciãos, ao longo do próprio culto. A manutenção financeira da denominação é provida através de ofertas voluntárias dos membros, não há dizimo e não são aceitas ofertas de não membros. As decisões administrativas e pastorais importantes são remetidas aos conselhos de anciãos que, comumente, fundamentam suas decisões em revelações e profecias.

Mais uma vez, a Congregação Cristã é um caso paradigmático, embora não único, dessa configuração. Na Congregação Cristã as decisões são centralizadas nos conselhos de anciãos, que recebem as revelações espirituais. Uma vez que o carisma é compartilhado pelo conselho, entretanto, não são comuns as ocorrências de cismas e dissidências. **Nas Assembléias de Deus – e na maioria das igrejas pentecostais que seguem seu modelo – embora oficialmente a autoridade máxima seja a assembléia geral dos membros, as decisões são centralizadas, na prática, na hierarquia dos pastores** e, em última instância, no

pastor regional – considerado o “anjo da igreja” – que é o presidente da convenção. **As novas igrejas pentecostais, que surgiram a partir dos anos 1950, e os neopentecostais, a partir da década de 1970, acabaram oficializando esse modelo hierárquico, centralista e classicamente carismático através da nomeação de bispos e mesmo apóstolos. Na medida em que o carisma falha, em que é ameaçado ou sobrepujado por outro, todavia, surgem as dissidências ou divisões**, que são extremamente comuns entre os pentecostais “hierárquicos”.

A mensagem da Congregação Cristã se voltou inicialmente para a comunidade italiana e teve pouca penetração entre os brasileiros até o início da década de 1930, quando a língua “oficial” da denominação passou a ser o português. Francescon nunca estabeleceu residência no Brasil, mas, fez visitas periódicas e prolongadas ao país até 1948. A denominação, também conhecida no meio popular como “igreja do véu” – devido ao costume de as mulheres cobrirem o rosto nas celebrações, – passou por um crescimento significativo e consistente em seus primeiros anos, favorecida pela facilidade de movimentação na ampla colônia italiana em São Paulo. Manteve, todavia, um *ethos* rigidamente fechado e extremamente resistente a mudanças e adaptações – sobretudo no que diz respeito ao uso da mídia e da tecnologia – o que tornou sua presença menos visível a partir dos anos 1940. Mesmo assim, ainda era a segunda maior igreja pentecostal do Brasil até o Censo 2000[192].

Outro fator que contribuiu para reforçar o perfil sectário da Congregação Cristã, como observa Freston (1996), foi a adoção de uma versão estrita da doutrina calvinista da predestinação, que afirmava que Deus já determinou tudo o que deve

[192] Ver Jacob et al. (2003).

acontecer, inclusive aqueles que estão predestinados a se converter. Essa perspectiva fez com que a igreja não compartilhasse a mesma ênfase no crescimento numérico e na expansão territorial que era característica das outras denominações pentecostais e, por conseguinte, que não estivesse facilmente vulnerável às mesmas demandas por adaptação e modernização.

A segunda igreja pentecostal fundada no país, em 1911, foi inicialmente chamada de “Missão de Fé Apostólica”, mas, tornou-se mais conhecida pelo nome que veio adotar posteriormente: “Assembléia de Deus”. **Os pioneiros das Assembléias de Deus no Brasil – Gunnar Vingren (1879-1933) e Daniel Berg (1884-1963) – eram suecos e provinham de regiões próximas entre si, todavia, somente vieram a se conhecer nos Estados Unidos. Ambos vieram de famílias rurais simples e haviam sido educados em igrejas batistas livres**, as quais eram minoritárias e marginalizadas em relação ao luteranismo, a religião oficial e estatal da Suécia. Vingren havia sido professor da Escola Bíblica Dominical em sua igreja, foi trabalhar nos Estados Unidos como jardineiro, mas, já alimentava a expectativa ser enviado ao campo missionário, como nas histórias que ouvia e lia durante sua infância[193]. Após atuar em diversos empregos, inclusive no Jardim Botânico de Saint Louis, foi indicado para o seminário, em Chicago, pela Igreja Batista Sueca que freqüentava, e tornou-se pastor em 1909. Desistiu do projeto de ser enviado como missionário para a Índia pela Convenção Batista do Norte – pelo que rompeu seu primeiro noivado – ao perceber que “não era essa a vontade de Deus”. No mesmo ano foi a uma das conferências de Durham já “com o firme propósito de buscar o batismo com o Espírito Santo”. Após vivenciar e começar a pregar sobre a experiência pentecostal, a Igreja Batista que pastoreava em Minominee, Michigan,

[193] A biografia de Gunnar Vingren foi compilada pelo seu filho, Ivar Vingren, a partir de seus diários, notas e correspondências e foi publicada pela Casa Publicadora das Assembléias de Deus no Brasil (CPAD) em Vingren (1982).

se dividiu e ele foi obrigado a mudar-se para a Igreja Batista em South Bend, Indiana, na qual a mensagem pentecostal foi bem recebida e onde ele e Daniel Berg viriam a receber a profecia de que deveriam ir para uma cidade chamada “Pará”.

As biografias de Vingren (1982) e Berg (1973) mostram algumas pequenas discrepâncias em relação aos eventos que precederam a viagem dos dois ao Brasil, mas, registram a mesma história em que um dos fiéis de South Bend, chamado Adolf Ulldin, profetizou que ambos deveriam seguir como missionários para um lugar chamado “Pará” onde deveriam pregar para um povo com “nível social muito simples”. Como observa Freston (1996), a profecia de Ulldin não ocorre em um vazio simbólico. Ao chegarem a Belém, em 1910, Vingren e Berg são acolhidos pelo pastor da Primeira Igreja Batista do Pará, Eurico Nelson [*Erik Nilsson*], um missionário batista sueco que mantinha contatos com a colônia nos Estados Unidos[194]. **De início, Vingren e Berg foram recebidos como auxiliares na Igreja Batista, mas, logo sua mensagem pentecostal provocou uma divisão entre as lideranças e membros da Igreja** e eles acabaram fundando uma nova comunidade, já em 1911.

> Mais ou menos seis meses depois da nossa chegada, os diáconos da igreja batista me disseram: “Irmão Vingren, na próxima terça-feira o irmão dirigirá o culto de oração!”
>
> Eu **atendi o seu pedido e li alguns versos no Novo Testamento sobre o Espírito Santo e disse algumas palavras**. Isto foi em maio de 1911. Os diáconos tinham as suas bíblias abertas para conferir se eu estava lendo certo. Parece que ficaram satisfeitos com o que eu disse.
>
> Durante aquela semana **tivemos cultos de oração cada noite na casa de uma irmã que tinha uma enfermidade incurável nos lábios**. Nós sentíamos tristeza, porque ela não podia assistir aos cultos na igreja. A primeira coisa que fiz foi perguntar-lhe se cria que Jesus podia curá-la. Ela respondeu que sim. **Dissemos-lhe então que deixasse, desde aquele instante, todos os remédios que estava tomando. Oramos por ela, e o Senhor Jesus a curou completamente.** Nos cultos de oração que se seguiram, **ela começou a pedir e orar pelo batismo com o Espírito Santo**. Na quinta-feira, depois do culto, ela continuou orando em sua casa. O seu nome era Celina Albuquerque. Ela continuou orando em sua casa juntamente com outra irmã. **E à uma hora da madrugada esta irmã Celina**

[194] Ver também D’Ávila (2006).

> **começou a falar em novas línguas e continuou falando durante duas horas. Foi, portanto, a primeira operação de batismo como Espírito Santo feita pelo Senhor Jesus em terras brasileiras**.
>
> No dia seguinte, a outra irmã, que presenciara tudo, foi e contou o que vira aos outros membros da igreja batista. O seu nome era Nazaré. Na sexta-feira, depois de haver terminado o culto na igreja, veio a irmã Nazaré juntamente com outras irmãs para o nosso culto de oração. Aí mesmo Jesus batizou-a com o Espírito Santo e ela também cantou um hino inspirado.
>
> **Todos os demais que vinham vindo da igreja batista creram então que isto era uma obra de Deus, todos menos dois: o evangelista e a mulher de um diácono**. **O evangelista que não quis crer ficou muito orgulhoso e caiu debaixo do juízo do Diabo.** Já no domingo seguinte notamos que ele havia sido tomado por um poder estranho e isto se notava mais ainda quando falava.
>
> Na terça-feira seguinte, ele mesmo, convocou os membros da igreja para um culto extraordinário e não permitiu nem que o pastor falasse. **Ele disse: "Todos os que estão de acordo com a nova seita levantem-se." Dezoito irmãos se levantaram e foram imediatamente cortados da comunhão da igreja.** O pastor que era um homem verdadeiramente crente e muito sereno, orou então a Deus no seu coração e pediu uma palavra. Abriu depois a Bíblia e encontrou o verso que diz: "Pelo que saí do meio deles, e apartai-vos, diz o Senhor, e não toqueis nada imundo, e vos receberei; E eu serei para vós Pai e vós sereis para mim filhos e filhas, diz o Senhor todo-poderoso", 2 Co 6.17,18. Estes dezoito irmãos saíram então da igreja batista para nunca mais voltarem. *Isto aconteceu no dia 13 de julho de 1911* (VINGREN, 1982, p. 35-37).

Vingren apresenta linearmente o processo de divisão e formação da nova comunidade – do mesmo modo que seu chamado e sua vinda para o Brasil – como a seqüência de um encadeamento (sobre)natural de eventos. Ele não atribui a si mesmo ou a Berg qualquer planejamento, iniciativa ou responsabilidade direta pelos fatos ocorridos. Eles simplesmente se colocaram nas mãos do Espírito Santo, obedeceram suas determinações e orientações, e Ele guiou os acontecimentos. **Fica evidente que Vingren já esperava que os acontecimentos assumissem um rumo semelhante – o que ele já havia presenciado nos Estados Unidos – mas, claramente, ele atribui esse desenvolvimento à ação e à orientação do Espírito Santo**. Vingren, como cristão obediente, estava onde deveria estar, fez o que lhe foi pedido, disse o que lhe perguntaram, orou por quem estava doente e o que ocorreu a partir de então foi conduzido pelo Espírito Santo. **Essa confiança na soberania**

divina – que pode ser lida como certo fatalismo – é uma marca distintiva do pentecostalismo primitivo que, na ausência de recursos e/ou na desconfiança na capacidade humana de controlar e conduzir os eventos, “espera em Deus”, busca interpretar a vontade divina manifesta nos acontecimentos e tenta ajustar sua própria conduta de acordo com essa interpretação.

Percebe-se também que a marca diferencial do pentecostalismo clássico, o batismo com o Espírito Santo, era disseminada por um processo interpessoal – embora indireto – de “contaminação” ou “transmissão do carisma”. Os missionários não transmitiam diretamente o poder do batismo, mas, transmitiam a mensagem que despertava a fé e colaboravam em intercessão para que os crentes o recebessem do próprio Espírito Santo. Não há expectativas reais de que o avivamento seja transmitido fora dessa cadeia – o que fica claro pela afirmação espontânea de que a “Irmã Celina” foi a “primeira batizada no Brasil” – e, portanto, para que o avivamento ocorra é necessário que os fiéis se disponibilizem pessoalmente para que o Espírito multiplique a mensagem e a sua “obra”. Para gozar o privilégio de receber a orientação e de ser “usado” pelo Espírito Santo, todavia, é necessário que o cristão pentecostal se santifique e se mantenha “irrepreensível”.

É interessante destacar que **Vingren não deixa de ver os não-pentecostais como cristãos possivelmente verdadeiros** e que podem mesmo ser usados por Deus – é através do pastor batista que vem a mensagem bíblica sobre a santificação – **mas, eles não se entregam totalmente à vontade e às determinações do Espírito**, permanecem presos a vaidades, regras humanas e atividades carnais. **O batismo com o Espírito Santo, no pentecostalismo clássico, é marca do desprendimento total e da entrega absoluta nas mãos do Espírito**. A nova comunidade pentecostal iniciada por Vingren e Berg com o grupo

que deixou a Igreja Batista foi então chamada de “Missão de Fé Apostólica”, o mesmo nome usado por Parham e Seymour. Contudo, quando foi feito o registro oficial da denominação, em 1918, já havia aparentemente uma preferência pelo nome “Assembléia de Deus” – que vinha sendo adotado pela maior rede de igrejas pentecostais nos Estados Unidos desde 1914 – assim, o mesmo nome foi assumido pela igreja brasileira.

Os exemplos de Francescon, Vingren e Berg ilustram claramente as diferenças entre o modelo de expansão missionária das denominações tradicionais e o (anti-)modelo do pentecostalismo. Ao contrário das missões das igrejas protestantes históricas, que eram coordenadas por departamentos denominacionais ou agências institucionais, que seguiam um modelo racionalizado de escolha, formação teológica, cultural, planejamento financeiro e estratégico para o envio dos missionários. **As primeiras missões pentecostais no Brasil, como se pode observar, surgiram a partir de iniciativas autônomas e de decisões intuitivas – baseadas nas práticas místicas típicas do pentecostalismo – de pequenos grupos de imigrantes desassistidos e com pouca ou nenhuma preparação formal**. Enquanto as missões oficiais geralmente eram dirigidas para as populações médias – católicas – e para os centros nacionais ou regionais, e se disseminavam paras as cidades menores e para os grupos específicos. O pentecostalismo de dissemina no Brasil no interior de uma colônia de imigrantes, em São Paulo, e no eixo de migrações de trabalhadores manuais e pequenos comerciantes entre o norte e o nordeste do país. Não se limita a fazer adeptos “convertidos” do catolicismo, mas, atrai igualmente os fiéis que são “despertados” pelo Espírito Santo nas igrejas protestantes históricas ou tradicionais.

O pentecostalismo disseminou uma mensagem de renovação espiritual que colheu adeptos tanto das igrejas protestantes tradicionais – sobretudo batistas e presbiterianas – quanto da massa católica nominal que formava a maioria da população brasileira. As novas práticas espirituais proclamadas e disseminadas pelos pregadores pentecostais, como o "batismo com o Espírito Santo", as "línguas estranhas" e as "curas divinas", foram inicialmente condenadas e fortemente combatidas como manipulações emocionais – senão como magia ou feitiçaria – pela maioria das autoridades católicas e protestantes. No contexto de profunda vulnerabilidade econômica e grande instabilidade política e social que marcava a realidade brasileira, todavia, **o pentecostalismo se expandiu entre as classes econômicas médias e baixas através da multiplicação de comunidades relativamente autônomas, dirigidas por pastores formados na lide do próprio movimento e caracterizadas por um forte grau de solidariedade interna e por um afastamento deliberado das questões "mundanas"** e da vida social, exceto no que diz respeito ao mundo do trabalho ou da escola, e aos deveres legais e militares.

Os cultos pentecostais usuais das Assembléias de Deus, ao que parece, seguiam a mesma estrutura básica da liturgia batista, na qual haviam sido formados os dois pioneiros e seus primeiros fiéis no Brasil, iniciavam com cânticos congregacionais solenes, seguiam com a leitura de um texto bíblico e eram centrados na pregação. Cada momento era intercalado por orações. A diferença estava na escolha dos textos que enfatizavam a ação do Espírito Santo, nas pregações fortemente emotivas, freqüentemente acompanhadas por risos e lágrimas, e nas orações em línguas, profecias e episódios de transe e cura. Vingren e Berg registram em seus diários diversos debates e conflitos – geralmente sem

violência física direta – nos primeiros anos do movimento pentecostal no Brasil. As disputas surgiam tanto com os protestantes históricos, que viam os pentecostais como manipuladores e divisores de igrejas, quanto com os católicos, que os viam como hereges e charlatões.

A despeito da resistência do catolicismo e das denominações estabelecidas, o movimento pentecostal ultrapassou as fronteiras da cidade de Belém e começou a ser difundido principalmente através das famílias de imigrantes que vinham das cidades do interior, na região Norte, e dos estados do Nordeste. Ao contrário do modelo da Congregação Cristã – que restringiu sua expansão aos círculos familiares próximos a partir da comunidade italiana – o modelo das Assembléias de Deus acomodou-se rapidamente à cultura brasileira, nas pequenas cidades, e passou a ser disseminado independentemente da presença direta dos missionários e líderes[195].

O processo de institucionalização das Assembléias de Deus já havia começado em 1914 quando Lewi Pethrus – amigo de infância de Daniel Berg que havia se tornado um dos líderes do movimento pentecostal nórdico – decidiu montar uma agência missionária pentecostal na Suécia e passou a apoiar a missão no Brasil. Até 1914, Vingren (1982, p. 65) registra o número de 384 batizados em águas e 276 batizados com o Espírito Santo entre os participantes da missão. Entre 1915 e 1917 Vingren viajou pela Europa e Estados Unidos fazendo contatos e divulgando a atuação do movimento pentecostal no Brasil. A partir desse período diversos missionários suecos foram periodicamente enviados para as Assembléias de Deus e a denominação passou a se expandir e consolidar rapidamente. O caráter

[195] Vingren narra, por exemplo, que quando chegou pela primeira vez a Fortaleza, em 1914, já encontrou duas comunidades formadas, com dissidentes da Igreja Presbiteriana que haviam se tornado pentecostais através do testemunho de uma das fiéis da missão em Belém que havia vindo visitar a família em Fortaleza (VINGREN, 1982, p. 55).

institucional das Assembléias de Deus é firmado definitivamente, entretanto, a partir do ano de 1930 quando, em uma “conferência” realizada entre os principais missionários e “obreiros nacionais”, em Natal, é definida a autonomia formal da igreja brasileira em relação à missão sueca e é criada a instância que viria a ser chamada de Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil (CGADB). O principal motivo da conferência, ao que parece, eram as constantes divergências entre os missionários suecos e os pastores brasileiros sobre a condução da igreja e a insatisfação dos últimos com centralização das decisões nas mãos dos missionários.

> **Em meados de 1930, seria realizada uma grande Conferência** (para os missionários e para pastores brasileiros) na cidade de Natal, no Rio Grande do Norte. Porque, **tendo a obra pentecostal se espalhado por muitos Estados com muitos obreiros em plena atividade, vários assuntos de grande importância surgiram**, para os quais urgia uma solução rápida e justa.
>
> Para acentuar mais ainda a importância dessa Conferência, **chegou-se à conclusão de que seria necessário convidar o Pastor Lewi Pethrus, da Suécia, para estar presente**. Ele poderia então dar os conselhos necessários, tanto para o trabalho da missão em geral, como para os missionários.
>
> Algumas dificuldades haviam surgido quanto à direção do trabalho. **Não era de admirar que divergências haviam aparecido, uma vez que os irmãos brasileiros possuíam opiniões e experiências diferentes**.
>
> Embora os obreiros nacionais tivessem sido muito abençoados pelo Senhor na sua chamada e tarefa, haviam surgido dificuldades que se acentuaram quando a responsabilidade do trabalho foi sendo transferida, paulatinamente, dos missionários para os obreiros brasileiros, apesar de ter sido a obra realizada com plena compreensão e harmonia entre as partes.
>
> **O missionário Gunnar Vingren sentiu então a direção de Deus de viajar a Suécia, a fim de convidar pessoalmente o irmão Lewi Pethrus** para essa Conferência. Ele viajou do Rio pelo navio “Madrid”, no dia 22 de maio. Juntamente com ele, viajou o missionário Simão Lundgren com a família, para um tempo de descanso na sua terra natal (VINGREN, 1982, p. 149-150, *grifos nossos*).

O pentecostalismo, que havia começado como um movimento com uma proposta de avivamento transversal às denominações protestantes – com um forte viés anti-institucional, anti-formalista e milenarista – caminhava claramente para

formar também seu próprio conjunto de denominações. A posição de heterogeneidade radical em relação à mentalidade e às instituições modernas cedia espaço, gradual e definitivamente, às possibilidades e às demandas de articulação – ainda que específicas e contingentes – com as principais lógicas e práticas da modernidade. Apesar da progressiva organização formal e da consolidação de uma identidade denominacional das Assembléias de Deus no Brasil, entretanto, a igreja mantinha claramente características distintas em relação às denominações históricas. A organização era vista como uma forma de coordenar as ações, facilitar o apoio mútuo e manter acesa a chama pentecostal, mas, a criação de instituições e leis continuava a ser vista com desconfiança, a lógica mística e intuitiva continuava prevalecendo sobre o calculo racional, a fé continuava a ser vista como dissociada ou oposta às questões do mundo e a denominação ainda não era percebida como uma entidade autônoma, com dinâmicas e interesses próprios e impessoais.

> Os assuntos sobre os quais se falou foram tratados na melhor harmonia e as declarações que se fizeram foram feitas com verdadeira união espiritual.
>
> O primeiro assunto apresentado foi o trabalho dos missionários no Brasil. Nesta oportunidade, **eu falei sobre se não havia chegado o tempo, quando os pastores brasileiros tomariam a seu cargo a inteira responsabilidade pelo trabalho na região Norte do Brasil**. O trabalho no Norte foi fundado há vinte anos e ali existem agora muitas e grandes igrejas com experimentados pastores e dirigentes, de modo que o trabalho poderia ser entregue inteiramente a eles. **Os missionários poderiam então deixar a região Norte e seguir para os Estados do Sul**, onde a obra pentecostal ainda não tinha começado. Um trabalho missionário tem de ter como alvo, sempre que possível, entregar o trabalho aos obreiros nacionais. Como resultado disto, haveria uma responsabilidade maior entre esses obreiros, e maiores possibilidades de ofertas dos próprios brasileiros; e haveria também um melhor aproveitamento de pessoal.
>
> Outrossim, com o tempo, poderiam surgir dificuldades entre os obreiros e os missionários, **uma vez que os trabalhadores nacionais se sentiram postos de lado, sem possibilidade de tomar a responsabilidade pela direção do trabalho**. Estas dificuldades, que sempre têm prejudicado muito a obra de Deus, podem ser evitadas, se a Missão estiver a tomar as medidas necessárias que o caso requerer.
>
> De parte da Missão, não consideramos que uma medida como esta signifique algum risco, primeiramente porque os missionários continuam morando e trabalhando no País, e em segundo lugar porque existem as melhores relações possíveis entre os missionários que deixam a

responsabilidade e os pastores nacionais que se responsabilizarão pelas igrejas locais. Além disso, os missionários podem também servir para ajudar no caso de surgirem dificuldades especiais.

É muito importante compreender que não devemos usar indefinidamente as nossas forças nos campos onde há muito trabalhamos, pois estes campos podem muito bem dispensar tanto os missionários, como a ajuda monetária, que pode ser aproveitada em novos campos que necessitam dessa ajuda, e que estão completamente abandonados. Pertence a uma boa ordem, o pôr as forças onde mais sejam necessárias.

Antes de este assunto ser tratado, os missionários já haviam falado sobre ele e tinham uma proposta preparada para apresentar à Conferência. Haviam chegado à conclusão de que o trabalho nos Estados do Amazonas, Pará, Maranhão, Rio Grande do Norte, Paraíba e Pernambuco, onde já havia cerca de mil membros com cento e sessenta igrejas, deveria ser entregue inteiramente aos obreiros nacionais.

Também foi apresentado pelos missionários que **todos os templos e locais de reuniões que pertenciam à Missão deveriam ser entregues, sem nenhum custo, às respectivas igrejas locais brasileiras**. Se isto ainda não fora feito, teria de fazer-se, e estar terminado até o dia 1º de julho de 1931.

Depois que o assunto foi apresentado e os irmãos brasileiros compreenderam bem a situação, todos ficaram grandemente emocionados. Disseram que não podiam compreender como os missionários iam deixá-los e entregar-lhes todas essas igrejas com o trabalho já organizado e se retirarem para as zonas onde não havia trabalho ainda. Mas também compreenderam que os missionários faziam isso movidos pelo amor de Cristo, e também pelo amor que tinham aos irmãos brasileiros. Estes, pois, movidos pelos mesmos sentimentos deveriam sacrificar-se e deixar os missionários ir. Disseram também os pastores que não tinham nada a dizer contra a proposta apresentada, e que a aceitavam. Como uma ilustração desse momento, houve um comentário de um irmão brasileiro, que disse:

- Que grandes homens são esses missionários!

Mas também **os pastores brasileiros disseram que desejavam que o trabalho no Norte fosse sempre unido ao trabalho no Sul**, para que a obra fosse unida em todo país. Embora tivessem agora de tomar a direção e a responsabilidade pela obra no Norte, desejavam em continuação, uma colaboração íntima com os missionários e também a sua visita e ajuda quando assim fosse necessário. **O mesmo disseram os missionários**, isto é, que desejavam continuar a colaboração também agora nesta nova situação.

Embora sentissem uma grande dor na alma, **as duas partes estavam completamente certas de que esta decisão era de acordo com a vontade de Deus** e como resposta à pergunta do presidente da reunião, concordaram todos em comum na proposta.

Foi um momento muito comovedor. Muitas palavras sensíveis foram ditas e muitas lágrimas foram derramadas. Entre os brasileiros que falaram, lembro-me de um pastor, já de idade, do Pará, que disse mais ou menos assim: ‘Ontem fez 17 anos que aceitei a Jesus como meu Salvador. E amanhã fará 17 anos que o irmão Vingren me batizou nas águas. Oh! Como eu tenho amado os missionários! Agora virá um tempo, quando teremos de derramar muitas lágrimas e eu vou chorar muito!’ – terminou o velho pastor. Ele chorava bem alto, quando se sentou.

Todos estavam muito emocionados. Foi um momento solene de grande valor, primeiramente pela prova do grande sentimento de negar-se a si mesmo e do desinteresse pessoal e da perfeita união que todos os

> missionários mostraram neste assunto tão importante (VINGREN, 1982, p. 163-166, *grifos nossos*).

A Conferência de Natal, em 1930, foi um marco definidor para o desenvolvimento das Assembléias de Deus e do próprio pentecostalismo no Brasil. A partir desse referencial é possível observar alguns fatores fundamentais para a compreensão dos desdobramentos posteriores do movimento pentecostal: a) Os primeiros conflitos importantes sobre as questões de poder e autoridade no pentecostalismo brasileiro; b) A formação do modelo de "convenções estaduais" soberanas, unidas por uma "convenção geral" federativa e não intrusiva, que caracterizou a organização inicial das Assembléias de Deus no Brasil; c) O primeiro traço de um processo de polarização entre a missão nas regiões norte-nordeste (que ficou sob os cuidados dos brasileiros) e no sul-sudeste (que foi assumida pelos missionários suecos); d) A percepção da importância dos órgãos de comunicação como instrumento de articulação simbólica – mesmo que não administrativa – da igreja nacional; e) Os primeiros indícios de um conflito significativo nas tentativas de articulação entre a herança cultural dominante e as interpretações autorizadas das orientações bíblicas e espirituais no pentecostalismo; notoriamente no caso da compreensão do papel das mulheres[196] na igreja.

> Num artigo escrito mais tarde, o pastor Lewi Pethrus diz ainda:
>
> Durante os últimos anos, **temos sido enganados aqui na Suécia com a notícia de que os missionários e a missão no Brasil estavam organizados numa denominação bastante forte**. Quem nos disse isto, mencionou que a sede da organização estava no Pará e que no princípio consistia somente de três missionários, mas que depois se estendeu, dominando a obra em todo o Brasil.

[196] A esposa de Gunnar Vingren, Frida, desempenhava um papel excepcionalmente ativo, para a época, nas atividades da igreja. Ao que se pode observar, através de outros relatos, Frida costumava ficar na liderança da Missão quando o marido viajava, o que parecia causar grande constrangimento para os outros missionários e, sobretudo, para os obreiros brasileiros (ver NELSON, 2008).

Os missionários no Brasil estão, quando se trata de assunto de organização, inteiramente o mesmo ponto de vista que as igrejas livres da Suécia. Todos expuseram a sua perfeita aprovação sobre o pensamento bíblico de igrejas locais livres e independentes, entre as quais deve haver uma colaboração espiritual, mas sem a organização da qual os missionários agora tinham sido acusados de professar e até de praticar uma organização eclesiástica a nível nacional.

Assim se mostra a enorme e grandíssima importância dessa Conferência em Natal e as suas conseqüências para o movimento pentecostal no Brasil, pois **ali se traçaram linhas bem claras, e fronteiras bem firmes entre o que é humano e o que é divino; entre o espiritual e o carnal**.

Os irmãos tiveram, assim, a oportunidade de apresentar claramente o princípio da igreja local livre e independente no seu plano divino já traçado por Deus, e pudera também pôr em prática esta mesma doutrina. Como conseqüência lógica disto, ficou resolvido que **os missionários deveriam deixar as igrejas prósperas do Norte e começar trabalho no Sul do país**. Assim os pastores nacionais poderiam continuar trabalhando nas suas próprias igrejas.

Esta resolução feliz, de estabilização do trabalho num **plano bíblico** por meio da **autoridade da igreja local e sua independência, livre de toda e qualquer organização humana**, tem sido continuamente uma enorme bênção para o trabalho no Brasil.

A Conferência também resolveu que **os dois jornais que se editavam, um no Pará e outro no Rio, não deviam mais ser publicados, mas uma nova publicação deveria aparecer, que fosse para todo o País**. Esta resolução foi efetivada mais tarde. Assim, desde 1930 edita-se o jornal pentecostal brasileiro “Mensageiro da Paz” que circula em todo o Brasil, e é impresso no Rio de Janeiro.

Em razão de haver diferentes opiniões sobre o trabalho da mulher na igreja, a Conferência também tratou deste assunto. Depois se fez a seguinte declaração:

“**As irmãs têm o direito de participar na obra evangélica, testificando de Jesus e da salvação, e também ensinando quando for necessário. Mas não se considera justo que uma irmã tenha a função de pastor de uma igreja ou de ensinadora, salvo em casos excepcionais** mencionados em Mateus 12.3-8. Assim deve ser somente quando não existam na igreja irmãos capacitados para pastorear ou ensinar.”

Também se resolveu realizar uma vez por ano uma convenção geral para todo o País, quando todos os pastores e pregadores deveriam reunir-se para a conferência, que deveria se de caráter espiritual: estudos bíblicos e edificação espiritual, para que todos possam, dentro da Palavra e pela Palavra de Deus, chegar à união da fé.

Todas as atas feitas na ocasião foram subscritas pelos missionários Joel Carlson e Samuel Nyström, ambos descansando com o Senhor.

A declaração oficial da conferência foi redigida nos seguintes termos:

“Missionários e pastores reunidos em Convenção em Natal, Brasil, nos dias 5 a 10 de setembro, estamos agradecidos a Deus e à Igreja Filadélfia, em Estocolmo, pela visita que o irmão Lewi Pethrus está fazendo ao Brasil. Essa visita tem sido uma grande bênção para todos que trabalham no Evangelho neste país.

A Conferência foi maravilhosa. Todos os assuntos tratados foram resolvidos de maneira gloriosa. Deus tem estado em nosso meio; **a união tem permanecido sobre todos, tanto missionários, como pastores nacionais.** Enviamos uma calorosa saudação a todo o povo pentecostal na Suécia e desejamos em continuação as suas orações.”

> Esta declaração foi firmada por todos os missionários e por dezesseis pastores nacionais.
>
> Depois os missionários Nyström e Vingren escreveram uma declaração em conjunto e a publicaram no "Mensageiro da Paz", assim:
>
> "Muito se orou por esta Conferência. Para glória de Deus, podemos dizer que Ele ouviu as orações. Ele nos abençoou ricamente. Mais uma vez podemos dizer que 'todas as coisas contribuem para o bem daqueles que amam a Deus'. O Senhor uniu os seus servos numa plena e perfeita harmonia. **O Espírito Santo dominou tudo; e cada um de nós teve oportunidade de acertar o relógio espiritual e provar se estava na doutrina certa**..." A declaração é datada de 15 de setembro de 1930 (VINGREN, 1982, p. 166-169, *grifos nossos*).

O modelo de estruturação denominacional do pentecostalismo desenvolvido pelas Assembléias de Deus se tornou rapidamente hegemônico no campo pentecostal brasileiro e forneceu as condições para a construção do que viria a ser a maior igreja protestante do Brasil. O modelo **se fundamentava, basicamente, na articulação do dualismo radical do pentecostalismo entre o "céu" e o "mundo", com o reconhecimento da necessária coexistência temporária entre as realidades espiritual e material**. Enquanto os "crentes" que constituem "a igreja" ainda estão no mundo, eles precisam seguir as leis, lógicas e práticas vigentes no mundo; a não ser que elas se choquem frontalmente com a Lei de Deus. Mas, a ação e as manifestações do Espírito Santo já preparam os crentes para a vida espiritual. O movimento pentecostal é visto como a última e mais patente evidência desse trabalho do Espírito Santo. **Uma igreja pentecostal, nesse sentido, apresenta duas dimensões. Uma dimensão humana – que está vulnerável as lógicas e leis naturais e humanas** – a qual envolve as questões de organização, administração, finanças, comunicação etc. **E outra dimensão espiritual – regida pelas lógicas e leis espirituais** – que diz respeito à pregação, à oração, ao ensino, às revelações, profecias e às práticas espirituais em geral. As duas dimensões são independentes e temporariamente necessárias, mas, algumas

vezes elas entram em conflito. Nesses casos, a lógica espiritual deve obviamente prevalecer sobre as lógicas humanas e materiais.

O mesmo princípio é aplicado, consequentemente, à vida dos fiéis. Enquanto os crentes estão no mundo, eles precisam se submeter – no que for compatível com a Lei de Deus – às leis e lógicas do mundo. Precisam trabalhar, estudar o necessário, constituir e cumprir os deveres na família etc. **Como "cidadãos dos céus", entretanto, eles devem conhecer, praticar e se submeter prioritariamente às leis e lógicas espirituais**, que lhes preparam para o "arrebatamento" e/ou a entrada no "céu". **A igreja pentecostal, nesse caso, se torna um refúgio ou um espaço de exceção. O lugar privilegiado para a ação do Espírito Santo** e o único contexto, no interior desse mundo, no qual é possível presenciar e vivenciar, de forma aberta e livre, as lógicas e práticas do mundo espiritual. É interessante observar, nessa perspectiva, como o tema cristão do "exílio" – típico, por exemplo, dos *negro spirituals* norte-americanos – é ressignificado e recorrente nos hinos, textos e composições do pentecostalismo clássico.

Os pentecostais não se apresentavam como órfãos de uma ordem social e religiosa perdida – a grande maioria dos pioneiros vinha de igrejas livres, não das igrejas *mainstream* – nem como entusiastas de qualquer novo projeto civilizatório – quer liberal, humanista ou socialista – possibilitado pela modernização. A camada social na qual o pentecostalismo cresceu e se desenvolveu se encontrava às margens das grandes discussões e decisões das instituições formais, via com desconfiança e descrédito os modelos racionais e as tentativas – inclusive científicas – de explicação e controle dos rumos da realidade e não contava com a assistência do governo ou de qualquer outro grupo para suprir

concretamente suas demandas e necessidades. Não é surpreendente, portanto, que os pentecostais tenham demonstrado, em sua origem, tendências personalistas[197] e comunitaristas, geralmente alheias e/ou refratárias à integração social, que vissem com desprezo a formação teológica acadêmica e que projetassem sua esperança e sua confiança em uma realidade espiritual heterogênea e antagônica em relação ao mundo material "ilusório". **Eles já não estavam efetivamente inseridos na utopia moderna e suas lógicas e instituições absolutamente não lhes favoreciam. A perspectiva do pentecostalismo clássico, nesse sentido, não era a salvação ou transformação do mundo, mas, a salvação e preparação de pessoas – individualmente – para viver em um novo mundo após a morte física e/ou após a destruição do mundo presente**.

Entre as décadas de 1930 e 1940 o Brasil e o mundo estiveram voltados para os novos arranjos políticos – e militares – entre os grupos no poder e para a Segunda Guerra Mundial, o período pós-guerra presenciou a emergência de profundas transformações nos campos político, social, econômico e cultural e também testemunhou uma mudança importante no campo pentecostal. As Assembléias de Deus haviam se tornado uma grande denominação nacional e já haviam vivenciado dezenas de pequenas dissidências locais e regionais, as quais haviam criado diferentes ministérios, em algumas regiões, e dado origem até mesmo a novas denominações. **A transferência dos missionários e do órgão de comunicação oficial para a capital federal abriu novas possibilidades e trouxe uma visibilidade inédita para a denominação e para o pentecostalismo.** A trajetória do pastor Paulo Leivas Macalão (1903-1982), que viria a tornar-se presidente do Ministério de Madureira – a maior divisão das Assembléias de Deus

[197] Nos sentidos de ênfase na iniciativa, na responsabilidade pessoal e no culto à personalidade, não no mesmo sentido do "personalismo humanista" de Mounier.

no país – foi um caso exemplar do processo de ascensão e inserção social do pentecostalismo[198]. Macalão freqüentou o primeiro grupo pastoreado por Vingren no Rio de Janeiro e transformou-se no primeiro grande líder das Assembléias de Deus que vinha de classe médio-alta – era filho de um general do exército – e possuía formação intelectual, recursos e contatos importantes no mundo secular. Através da liderança de Macalão, na então capital da república, as Assembléias de Deus começaram a construir grandes templos, a serem reconhecidas na mídia e a receber visitas de autoridades e personalidades – inclusive do próprio presidente Kubitschek – a partir dos anos 1950.

Apesar do crescimento numérico e da inevitável adaptação e integração da igreja e de seus membros à vida social, **a Assembléia de Deus mantinha seu *ethos* relativamente fechado, até esse período, e ainda preservava uma considerável aversão ao mundo moderno. O pentecostalismo norte-americano, todavia, havia prosperado economicamente e se integrado de forma mais fluida na sociedade.** É provável que a predominância da cultura protestante nos Estados Unidos e o crescimento econômico mais acelerado da sociedade e dos próprios grupos pentecostais tenham contribuído para essa maior integração e abertura. O fato, contudo, é que os pentecostais traziam um forte impulso missionário – inspirado por sua herança milenarista e por um claro espírito romântico – e, em um contexto de maior liberdade, receptividade e com maior disponibilidade de recursos, o pentecostalismo norte-americano tornou-se notório pela realização de grandes campanhas, concentrações públicas e, especialmente, pela utilização das novas tecnologias de comunicação – o rádio e depois a televisão – para difundir sua mensagem. Essa tendência pentecostal foi ainda potencializada pela proposta de

[198] Ver FRESTON (1996) e D'ÁVILA (2006).

ênfase na “evangelização”, articulada pelos evangelicais entre os anos 1940-50, e pela “cultura das celebridades” que passou a se expandir junto com os meios de comunicação de massa.

A “nova forma” de pentecostalismo moderno e midiático que se difundia nos Estados Unidos – com características bastante distintas do pentecostalismo fechado, anti-moderno e anti-social que havia se tornado “clássico” no Brasil – começa a chegar ao país no início da década de 1950, com a “Cruzada Nacional de Evangelização” (CNE). Mais do que a memória das cruzadas medievais, o tema da “cruzada” enfatizava o caráter itinerante, público e pragmático das campanhas evangelísticas, em contraste com o aspecto estático e fechado dos cultos tradicionais nas igrejas. A cruzada de evangelização inaugura o que Freston (1996) denomina de “segunda onda” do pentecostalismo no Brasil, era coordenada e financiada pela jovem igreja pentecostal norte-americana *International Church of the Four Square Gospel*. A igreja tinha sua sede em um mega-templo em Los Angeles, reunia entre seus freqüentadores e lideranças diversos (ex-)artistas de cinema e celebridades, e havia sido fundada inusitadamente por uma mulher, a pregadora Aimee McPherson, que também havia se tornado uma polêmica celebridade midiática.

A cruzada apresentava, inicialmente, uma proposta interdenominacional, realizava grandes concentrações em tendas, em espaços públicos, e utilizava técnicas modernas de propaganda e comunicação, atraindo o público mais jovem e, também, jovens pastores e pregadores – sobretudo da Igreja Metodista e da Assembléia de Deus – que se sentiam tolhidos pela mentalidade excessivamente limitada e conservadora das igrejas protestantes e pentecostais tradicionais. Os pentecostais americanos também eram mais flexíveis em matéria de usos, costumes

e comportamento e não conseguiam entender a postura sectária – que eles consideravam injustificável e contraproducente – das igrejas nacionais. As divergências de vários grupos em relação ao conteúdo e/ou à forma de pregação desenvolvida pela cruzada levaram os organizadores a abandonarem a proposta interdenominacional e a criarem, em 1954, uma "Igreja da Cruzada Nacional de Evangelização" que foi renomeada, no ano seguinte, como "Igreja do Evangelho Quadrangular" (IEQ)[199].

Em 1955, um dos principais evangelistas da cruzada, o jovem pregador Manuel de Mello – que também havia sido formado na Assembléia de Deus – decide deixar a cruzada e iniciar seu próprio movimento/igreja, com um cunho fortemente nacionalista, que viria ser denominado "O Brasil Para Cristo" (BPC). **Manuel de Mello foi o primeiro líder importante do pentecostalismo brasileiro a romper com o padrão de indiferença social e política do movimento. Além do caráter nacionalista do discurso, Mello buscou diálogo com as outras denominações protestantes, pentecostais e históricas**, fundou uma Confederação Pentecostal Brasileira para colocar-se em paralelo à CEB, se propondo a trabalhar em conjunto com a mesma, e chegou mesmo a se filiar e participar do CMI, segundo afirmava, para aprender a desenvolver ações sociais.

Mello apresentava um programa de rádio de grande sucesso e, em conjunto com a CNE, forçou uma modernização do pentecostalismo brasileiro como um todo, influenciando mesmo as igrejas mais tradicionais, como a própria Assembléia de Deus, que também passou a aceitar, por exemplo, o uso de programas de rádio. **Com o golpe militar em 1964, todavia, a inserção política e a participação pública foram fortemente desestimuladas, no Brasil, e as igrejas**

[199] Ver, por exemplo, FRESTON (1996).

que começaram como movimentos inovadores na década de 1950 acabaram assumindo um perfil mais pacato e sólido, se articulando ao pentecostalismo tradicional. Em 1966, a Associação de Seminários Teológicos Evangélicos (ASTE) – entidade de perfil acadêmico e predominantemente ecumênico – escolheu como assunto de seu simpósio anual o tema "O Espírito Santo e o Movimento Pentecostal", promovendo um curioso debate pioneiro entre alguns teólogos e lideranças de igrejas pentecostais, tradicionais e mesmo da Igreja Católica. É possível observar de forma mais clara, nesse contexto, a autocompreensão desse novo movimento pentecostal através de uma tentativa de síntese produzida pelo Pastor Geraldino dos Santos, ex-metodista e um dos colaboradores mais próximos de Mello na BPC:

> I. Os grupos evangélicos não pentecostais estão impressionados com os pentecostais em geral, pelo crescimento repentino e assustador de suas Igrejas, isoladas ou em conjunto. Muito mais **nesta última década**, quando **a influência pentecostal penetrou os arraiais evangélicos e "contaminou" membros, oficiais e pastores de importantes denominações, muito dos quais chegaram a formar novas denominações, impedidos que foram de continuar em suas Igrejas**. A realidade incontestável é a operação do Espírito Santo que vai agindo em muitos corações sequiosos de uma experiência mais profunda em sua vida espiritual. Por razões que só aquelas pessoas podem explicar, **vão formando novos grupos pentecostais de origem metodista, presbiteriana, batista, adventista, congregacional, e outras**. É inegável também a pluralidade dos grupos pentecostais que tiveram origem no meio dos movimentos chamados tradicionais, dos que iniciaram o movimento pentecostal no Brasil. Dificilmente uma denominação aceita o tipo pentecostal de renovação, e, daí, surge, quase sempre, uma nova seita. (...)
>
> **Os movimentos pentecostais iniciados em nossa terra no princípio deste século** geraram denominações que **igualaram ou ultrapassaram as tradicionais evangélicas**, mais estáticas e menos impulsivas. Radicalístas [*sic*] e também sectárias, **as novas denominações "dominaram" o chamado e discutido Batismo do Espírito Santo e quase não o reconheciam mais, quando a experiência era extra-arraial**.
>
> O período ditatorial vivido pelos brasileiros, contando as revoluções populares de 1930 e 1932, até 1945, influíram bastante para um período de "silêncio" pentecostal. Dessa data para cá, através das "chuvas seródias", a nação brasileira viu a desincubação do evangelho. **Dos próprios grupos pentecostais tradicionais, grupos novos começaram a surgir**, e nas denominações evangélicas, também tradicionais **um despertamento provocou a pentecostalização de muitos**, que foram se constituindo em novos grupos com uma visão maior ou pelo menos mais arrojada,

> transpondo as barreiras conciliares, dogmáticas e éticas e, num crescendo constante, não são menores do que as maiores e suas obras missionários [*sic*], evangelísticas, sociais, educacionais e patrimoniais atestam uma presença real do Espírito Santo.
>
> II. (...) **As duas obras ou os dois grupos pentecostais tradicionais, mais fortes, não cogitam de integração ou unidade associativa**, nem antes e nem depois do surgimento de mais de uma centena de novos grupos pentecostais. A radicação [*sic*] das Assembléias de Deus e o sectarismo da Congregação Cristã no Brasil, colocou-as em dois extremos.
>
> Uma não preocupa a outra. Os grupos de avivamentos surgidos antes de 1950 e aqueles que brotaram nessa última década, especialmente com os chamados movimentos de "Tendas" ou "Cura Divina", com pregadores americanos e brasileiros, cresceram e se alastraram, dando origem a formação de muitas novas denominações. **Esses novos grupos preocuparam muito às Assembléias de Deus**. Mesmo assim, cada um se fixou em seu setor, pois o sistema administrativo de cada igreja é local, mantendo cada igreja uma ligação por afinidade convencional, sem liderança de sede nacional episcopal.
>
> Dos movimentos novos, **destaca-se a obra de "O Brasil para Cristo" lema adotado pela Igreja Evangélica Pentecostal, liderada pelo Missionário Manoel de Mello**. A Cruzada Nacional de Evangelização, ou seja **Igreja do Evangelho Quadrangular, foi a pioneira dos trabalhos das tendas de lona**, conhecida em alguns estados. A Igreja Evangélica do Avivamento Bíblico liderada pelo seminarista metodista, Mário Roberto Lindstron, precedeu ao movimento das tendas, encetado pelo Rev. Harold Williams.
>
> A Confederação Pentecostal do Brasil, quando projetada, por seus idealizadores, convidou as Igrejas tradicionais para participarem de sua formação. Algumas Assembléias de Deus se filiaram e estão integradas em sua direção, bem como vinte três outros ramos, além de dezenas de outros que se preparam para a filiação. (...)
>
> **A Confederação Evangélica do Brasil reúne-se diversas vezes com a Confederação Pentecostal**. Naquela entidade representativa dos evangélicos, por inovação recente em seus estatutos, os pentecostais já estão tomando parte. **O mesmo acontece com a Sociedade Bíblica do Brasil, onde os pentecostais tem um lugar de destaque**. Deus é que está fazendo a obra de integração dos pentecostais entre si e com os evangélicos em geral. **Na era do ecumenismo, podemos afirmar que a unidade dos cristãos tornou-se uma necessidade imperativa**, para a salvação do mundo (SANTOS, 1966, p. 30-31, *grifos nossos*).

No final dos anos 1970, quando se inicia o período de "gradual" abertura democrática, os pentecostais clássicos – sobretudo as Assembléias de Deus – já haviam se institucionalizado plenamente, já estavam estabelecidos como um dos maiores grupos religiosos do país, experimentavam uma significativa elevação do perfil de classe e escolaridade, e demonstravam ter conquistado um relativo reconhecimento por parte do poder público e de outros grupos protestantes e

religiosos. Em paralelo a esse processo, um novo “movimento carismático” começava a crescer e a despertar a atenção no interior do próprio campo católico.

4.2 Línguas estranhas entre pentecostais e católicos

No final da década de 1960, no auge da Guerra Fria, ao passo em que a burguesia urbana e as elites – sobretudo os jovens estudantes – começavam a questionar as possibilidades e vislumbrar os limites dos ideais modernos. **Na medida em que a resistência da mentalidade racionalista aos discursos místicos e às práticas extáticas e intuitivas do pentecostalismo – e igualmente de outras vertentes espirituais e estéticas – principiava a esmorecer**, e a mensagem pentecostal conquistava uma respeitabilidade crescente entre as classes médias protestantes. **Começava a se formar também no campo católico um movimento de avivamento de inspiração pentecostal que viria a tornar-se uma das grandes forças do catolicismo na transição entre os séculos XX e XXI**.

O movimento carismático católico – inicialmente chamado de “pentecostalismo católico” – surgiu nos Estados Unidos, entre estudantes de classe média da Universidade Católica de Duquesne, em Pittsburgh, e se difundiu rapidamente por diversas partes do mundo. Eram os primeiros anos após o Concílio Vaticano II (1962-1965) e – em contraste com o sufocamento no campo político – havia um forte senso de liberdade na busca dos rumos da Igreja Católica e uma crescente expectativa sobre as possibilidades de renovação que se abriam para o cristianismo. Os acontecimentos de Duquesne, nesse contexto, condensaram e ofereceram um sentido unificado às demandas visíveis que se multiplicavam em todo o mundo católico por uma forma de espiritualidade atualizada que pudesse

recuperar a dimensão da transcendência em um mundo dominado pela lógica materialista.

O Vaticano II havia reconhecido positivamente e estimulado oficialmente a busca do diálogo ecumênico e a abertura para estudar e aprender com as experiências e aspectos positivos de outras tradições cristãs. Em poucos lugares havia tanta facilidade e disponibilidade para uma aproximação com os pentecostais quanto nos Estados Unidos, onde o catolicismo havia se estabelecido de forma definitiva somente em meados do século XIX – quando o país já vivenciava um amplo processo de secularização – e havia sido absorvido sem muitos conflitos pelo sistema pluralista de origem denominacional. A tensão entre católicos e protestantes se mantinha entre os conservadores de ambos os lados, em alguns contextos – sobretudo pelas heranças do nacionalismo irlandês e do puritanismo – mas, nunca chegou ser constituído na cultura norte-americana um antagonismo generalizado entre católicos e protestantes, como ocorreu no Brasil.

O evento seminal do pentecostalismo católico foi um retiro de estudantes realizado pelo grupo de estudos bíblicos *Chi Rho* – as iniciais de *Christus* em grego – da Universidade do Espírito Santo em Duquesne, em fevereiro de 1967, **o qual ficou conhecido como o "fim de semana de Duquesne"**. O retiro foi dirigido por dois professores católicos, mediadores do grupo, que já vinham buscando uma nova experiência espiritual desde meados de 1966 e já haviam recebido o batismo com o Espírito Santo através de reuniões de oração e contatos com amigos protestantes renovados. Os professores estabeleceram como leituras para o retiro os quatro primeiros capítulos do livro bíblico de Atos dos Apóstolos – o qual narra a experiência de pentecostes e o início da formação da comunidade cristã primitiva – e o livro *The cross and the switchblade* – traduzido para o português

como “A cruz e o punhal” – do pregador pentecostal David Wilkerson, que conta a história de seu trabalho missionário com jovens de gangues nas ruas de Nova York. **Em suas orações e estudos, durante o retiro, os participantes compartilhavam a busca por uma experiência mais concreta e real da ação do Espírito Santo e então, no último dia do encontro, na medida em iam para a capela, diversos estudantes passaram por uma experiência de batismo com Espírito Santo, idêntica à vivenciada pelos pentecostais**, acompanhada de choro, risos, tremores, calor interno e especialmente o falar em línguas estranhas. A narrativa mais difundida no Brasil sobre o fim de semana de Duquesne foi escrita por Patti Gallagher Mansfield – uma das estudantes que participaram do retiro – em sua carta ao Monsenhor Iacovantuno, datada de abril de 1967. A narrativa de Mansfield constitui praticamente um “mito de fundação” da renovação carismática católica e revela diversos aspectos fundamentais para a compreensão do movimento:

> Tivemos um Fim de Semana de Estudos nos dias 17-19 de fevereiro. Preparamo-nos para este encontro, lemos os Atos dos Apóstolos e um livrinho intitulado "A Cruz e o Punhal" de autoria de David Wilkerson. Eu fiquei particularmente impressionada pelo conhecimento do poder do Espírito Santo e, pelo vigor e a coragem com que os apóstolos foram capazes de espalhar a Boa Nova, após o Pentecostes. Eu supunha, naturalmente, que o Fim de Semana me seria proveitoso, mas devo admitir que nunca poderia supor que viria a transformar a minha vida!
>
> Durante os nossos grupos de discussão, um dos líderes colocou em tela o fato de que nós devemos confirmar constantemente os nossos votos de Batismo e de Crisma, assim como devemos ter a alma mais aberta para o Espírito de Deus. Pareceu-me curioso, mas um pouco difícil de acreditar quando me foi dito que os dons carismáticos concedidos aos apóstolos são ainda dados às pessoas nos dias atuais – que ainda existem sinais do poder divino e milagres – e que Deus prometeu emanar o seu Espírito para que se fizesse presença a todos os seus filhos. Decidimos, então, efetuar a renovação dos votos de Batismo e de Crisma como parte do serviço da missa de encerramento, no domingo à noite. Mas, no entanto, o Senhor tinha em mente outras coisas para nós!...
>
> No sábado à noite, tínhamos programado uma festinha de aniversário para alguns dos colegas, mas as coisas foram simplesmente acontecendo sem alternativa. Fomos sendo conduzidos para a capela, um de cada vez, e recebendo a graça que é denominada de Batismo no Espírito Santo, no Novo Testamento. Isto aconteceu de maneiras diversas para cada uma das pessoas. Eu fui atingida por uma forte certeza de que Deus é real e que nos

> ama. Orações que eu nunca tinha tido coragem de proferir em voz alta, saltavam dos meus lábios. (...) Este não era, pois um simples bom fim de semana, mas, na realidade, uma experiência transformadora de vida que ainda está prosseguindo e se desenvolvendo em crescimento e expansão.
>
> Os dons do Espírito já são hoje manifestados – e isto eu posso testemunhar, porque tenho ouvido pessoas orando em línguas, outras praticam curas, discernimento de espíritos, falam com sabedoria e fé extraordinárias, profetizam e interpretam.
>
> Eu, agora, tenho certeza de que não há nada que tenhamos de suportar sozinhos, nenhuma oração que não seja atendida, nenhuma necessidade que Deus não possa cobrir em sua riqueza! E, no depender dele e louvá-lo com fidelidade, eu sinto uma tremenda sensação de liberdade.
>
> Podemos tentar viver como cristãos, morrendo para nós mesmos e para o pecado, mas esta será uma luta desanimadora se não contarmos com o poder do Espírito. Ainda existem tentações e problemas, mas agora tenho a certeza e a confiança em Deus, agora ele me dá segurança. Realmente, transforma-me a viver nele. É verdade que na Crisma, nós recebemos o Espírito Santo e que nós somos seus templos, mas nós não nos abrimos o suficiente para receber em nossas vidas os seus dons e o seu poder. É certo que o Espírito Santo é o nosso professor: eu dele aprendi tanto e em tão pouco tempo!
>
> As Escrituras vivem! Amém! Eu estou segura de que jamais poderia ter acumulado por minha própria conta tanto conhecimento, apesar de todo o esforço desenvolvido, e com as melhores intenções que tivesse.
>
> (…) Eu me vi, de repente, conversando com as pessoas sobre Cristo, e, vendo desde logo o resultado desse trabalho! Eu jamais teria ousado fazer essas coisas no passado, mas agora, é ao contrário: é impossível deixar de fazê-lo. É como disseram os apóstolos depois de Pentecostes: “Como podemos deixar de falar sobre as coisas que vimos e ouvimos!" (…) (*apud* MUR/RCC, 2006, p. 16).

Após retornarem do retiro, os estudantes e professores de Duquesne passaram a disseminar abertamente o testemunho do que haviam vivenciado para os outros alunos e professores católicos da faculdade, diversas reuniões e grupos de oração foram organizados e vários outros membros da universidade também foram batizados com o Espírito Santo. **O movimento se espalhou rapidamente para duas outras universidades da região – a Notre Dame, também católica, e a Michigan State University – e, já em setembro de 1967, ocorreu a primeira conferência do movimento carismático católico**, com cinqüenta pessoas, na universidade Notre Dame, em South Bend.

A renovação carismática foi iniciada no Brasil através do trabalho de dois padres jesuítas de origem norte-americana: Haroldo Rahm e Eduardo Dougherty. Desde meados da década de 1960, o Padre Haroldo Rahm havia fundado, na conservadora Diocese de Campinas, um movimento denominado de "Treinamento de Lideranças Cristãs" (TLC). O qual investia na formação cristã de jovens, estudantes e operários com um perfil mais voltado para espiritualidade devocional e intimista, em contraste com os movimentos ligados ao cristianismo da libertação que se organizavam na época. O Padre Eduardo Dougherty veio ao Brasil e conheceu a proposta do TLC em 1966, mas, retornou à América do Norte para concluir seus estudos teológicos em Toronto e recebeu o batismo com o Espírito Santo, ainda no início do movimento carismático católico, em Michigan, nos Estados Unidos. Ao voltar para o Brasil, para trabalhar com o Padre Haroldo em Campinas, o Padre Eduardo trouxe também a proposta do movimento carismático e logo os grupos formados pelo TLC começaram a se constituir nos primeiro grupos de oração do movimento carismático no Brasil[200].

Segundo Carranza (1998), um fator decisivo para a aceitação e o rápido crescimento do movimento carismático no Brasil foi a publicação, em 1972, do livro "Sereis Batizados no Espírito", escrito pelo Padre Haroldo, aprovado pela CNBB e prefaciado pelo então bispo de Campinas, Dom Antônio Maria Siqueira. A aprovação pela CNBB e o endosso por um bispo conservador teriam sido a "chave" para abrir as portas nas dioceses e grupos que ainda viam com reticência o movimento. O livro do Padre Haroldo trazia explicações conceituais e bíblicas sobre os principais temas do "pentecostalismo católico" e, o que era tão importante quanto as explicações, orientações práticas sobre como organizar retiros e grupos de "oração no Espírito

[200] Para uma discussão mais aprofundada sobre as origens e o desenvolvimento da Renovação Carismática Católica no Brasil ver Carranza (1998).

Santo". **Outra liderança fundamental para o processo de crescimento e a para a definição da orientação específica que a renovação carismática veio a assumir no Brasil foi o Padre Jonas Abib**, que também conheceu o movimento através do Padre Haroldo e narra assim o início de sua caminhada carismática:

> Padre Haroldo veio no dia 2 de novembro de 1971. Falou-nos a respeito do que Deus estava fazendo no mundo por meio da Renovação Carismática Católica. Explicou-nos sobre a Efusão do Espírito Santo; o que eram os dons do Espírito Santo (...). Realmente não entendi bem o que era a Renovação Carismática Católica; também não entendi o que era Efusão do Espírito nem mesmo os Dons. Porém, desejei do fundo do coração. Entendi que era o que me faltava! Houve uma missa. No final, Padre Haroldo, ainda na sacristia, disse a nós, padres, que, se quiséssemos, ele iria impor as mãos sobre cada um, pedindo a Efusão do Espírito Santo. Ficamos sem jeito; mas pior seria dizer que não ... aceitamos! (...).
>
> O que aconteceu com os outros eu não sei; sei o que aconteceu comigo. (...) naquela noite, comecei a orar como nunca tinha orado antes. Nem era ainda a oração em línguas; o que acontecia era que a oração vinha de dentro. (...) Eu não saberia explicar. O que sabia é que antes me faltava alguma coisa, que eu pensava ser a fé; porém, o que faltava agora não faltava mais. O vazio que existia estava inteiramente preenchido. (...) um mês e meio depois, já no começo de 1972, fui a Campinas, em São Paulo, com dez jovens (...). Tivemos a oportunidade de fazer uma "Experiência de Oração" com Padre Haroldo, na Vila Brandina. Lá comecei a entender o que era a Renovação Carismática Católica, a Efusão do Espírito Santo e seus Dons. Melhor ainda: entendi o que tinha acontecido comigo. Naquele mesmo ano estávamos começando as Experiências de Oração no Espírito Santo, em Lorena (*apud* MUR/RCC, 2006, p. 27-28).

Ao longo da década de 1970, o movimento carismático experimentou um rápido crescimento numérico e territorial, espalhando-se para praticamente todas as regiões e para grande parte das dioceses católicas no Brasil. **Ao contrário do pentecostalismo clássico, o movimento carismático católico disseminou-se principalmente entre os jovens estudantes e a classe média. O sentido de uma vocação para a renovação da Igreja Católica e do mundo, a maior abertura, flexibilidade e dinamismo diante das estruturas da vida moderna e a utilização crescente da mídia e mesmo do mercado cultural constituíram algumas das características mais distintivas do catolicismo carismático** e ajudam a

compreender seu sucesso. A renovação prenunciada, entretanto, deveria vir através do despertamento espiritual individualizado – assim como no pentecostalismo – não através da ação política ou civil da(s) igreja(s) e dos movimentos populares. Para os mais conservadores, os carismáticos demonstravam um afastamento inaceitável dos princípios da liturgia, da doutrina e da pastoral católicas em direção a uma perigosa "protestantização" e a uma vivência emocional e superficial da fé. Para os militantes da igreja popular e da teologia da libertação, por outro lado, o movimento carismático representava uma forma de despolitização, individualização e subjetivação da fé. A despeito das resistências e desconfianças, a RCC foi saudada e apoiada pela maioria da hierarquia católica, no Brasil, como o único movimento capaz de deter – ou mesmo reverter – a perda de fiéis para os evangélicos e pentecostais[201].

O reconhecimento e o aval da igreja oficial, entretanto, também implicaram em uma maior atenção e um maior controle da hierarquia sobre as atividades e o desenvolvimento do movimento carismático. Ainda em 1973, o padre Haroldo Rahm foi convocado pela CNBB para prestar esclarecimentos sobre o caráter e as intenções do "novo movimento". Tranqüilizou os bispos explicando que não se tratava propriamente de um novo "movimento" ou de uma "organização" e sim de uma nova forma de experiência da fé que se difundia entre os católicos[202]. A partir de então foi criada uma Comissão Nacional de Serviço da RCC, que estabelecia um referencial nacional para a renovação e passou a divulgar um boletim periódico. O nome "pentecostalismo católico" passou a ser evitado para desfazer a associação da corrente com os pentecostais protestantes e o título "renovação carismática" – voltada para toda a igreja – passou a ser preferido em

[201] Ver Antoniazzi (1996).
[202] Ver Carranza (1998, p. 30).

relação à descrição de “movimento”, que lhe dava uma conotação mais particular. Começaram a ser realizados também os congressos nacionais e regionais da RCC, que contribuíram para dar uma maior organicidade ao movimento.

Apesar da resistência inicial à institucionalização, a renovação carismática desenvolveu, inevitavelmente, um discurso próprio no campo católico e também acabou sendo absorvida – nacional e internacionalmente – pela estrutura eclesiástica. A insatisfação com o processo de burocratização do movimento levou ao afastamento gradual do Padre Haroldo Rahm da direção da RCC no final dos anos 1970. A liderança ativa e pragmática do Padre Eduardo Dougherty, por outro lado, forneceu a base necessária para transformar a RCC em uma organização nacional de grande porte, que se tornou cada vez mais visível e relevante para o catolicismo brasileiro ao longo dos anos 1980-90. **Outro fator importante, nesse período, foi o surgimento das primeiras “comunidades de aliança” e “comunidades de vida” no movimento carismático brasileiro.** As comunidades nacionais se inspiraram inicialmente no exemplo das comunidades pioneiras criadas no movimento norte-americano – a mais conhecida é a *Word of God*, estudada por Csordas (1997), que depois veio ser subdividida – e reuniam grupos de carismáticos altamente comprometidos que se dispunham a fazer do movimento o principal elemento articulador de suas vidas.

As comunidades de aliança são constituídas por grupos de pessoas leigas, casadas ou solteiras que, a despeito de manterem suas vidas autônomas, realizam votos religiosos e passam a trabalhar em função de algum projeto ligado ao movimento. Às vezes passam a trabalhar diretamente em um mesmo empreendimento e mesmo a morarem em um mesmo espaço ou em espaços próximos. As comunidades de vida, por sua vez, constituem grupos de leigos e/ou

religiosos que fazem votos mais abrangentes e passam a compartilhar uma rotina comunitária estrita, vivendo totalmente em função dos projetos da comunidade e do movimento. As comunidades maiores, em geral, – como a "Comunidade Canção Nova", fundada em 1978, e a "Comunidade Shalom", fundada em 1980 – reúnem tanto grupos de aliança quanto de vida. As duas formas de comunidade tornaram-se o centro propulsor da RCC nos anos 1980-90 e forneceram a base necessária para os grandes investimentos em mídia realizados[203] e para o extraordinário crescimento do movimento a partir desse período.

É interessante observar como o processo de institucionalização do movimento carismático – nos níveis nacional e internacional – coincide com uma mudança significativa no discurso do movimento que ocorre a partir de 1975, com a realização do congresso conhecido como "Encontro de Roma". Nesse congresso, foram anunciadas profecias e revelações que aludiam a uma perigosa ameaça que se levantava contra a Igreja Católica nos "últimos dias". O movimento carismático era identificado, então, como a grande "barreira" levantada pelo Espírito Santo para defender a igreja desses ataques[204]. **A perspectiva da "batalha espiritual" se tornou cada vez mais central na RCC a partir desse período, inclusive no Brasil,** a ponto da própria CNBB criticar publicamente, em 1994, o "exagero" na ênfase dada ao papel do demônio por alguns dos militantes e lideranças do movimento[205]. Um dos autores da RCC que mais desenvolve essa tendência é o padre Gambarini, citado a seguir:

> **A estratégia de Satanás é tentar, por todos os meios, impedir os homens de viverem como verdadeiros habitantes do Reino de Deus.**

[203] Sobre as relações entre o movimento carismático e a mídia ver Andrade Jr. (2007) e Carranza (2005).
[204] Ver, por exemplo, Csordas (1997).
[205] Ver Carranza (1998).

> Podemos identificar esta ação destruidora pelos graves acontecimentos dos dias atuais: destruição da família, aumento da pornografia, expansão das drogas, as guerras, a violência urbana, a corrupção política, a injustiça social, a confusão religiosa causada pelo crescimento de seitas pseudocristãs e pela onda de esoterismo influenciada pela nova era (...) **Existe uma batalha acontecendo. Cada um de nós é chamado a ocupar seu lugar de sentinela e guerreiro do Senhor.** Cabe a cada cristão ter consciência da gravidade desta batalha, e ao mesmo tempo saber discernir as artimanhas do inimigo, para saber combatê-lo eficazmente (*apud* CARRANZA, 1998, p. 137, *grifos nossos*).

É possível observar também, nesse contexto, uma evidente tendência ao fortalecimento do caráter propriamente católico da renovação, afastando-se diretamente da perspectiva ecumênica que era comum em seu discurso inicial[206]. A crescente ênfase na dimensão mariana do movimento e em outros símbolos e aspectos distintivos do catolicismo pode ser percebida como um sinal visível dessa tendência. O auge desse processos de constituição discursiva e política é atingido com a formulação do projeto da "ofensiva nacional" no início dos anos 1990:

> A Renovação Carismática Católica é uma graça para a Igreja e sua missão é evangelizar a partir do Batismo no Espírito Santo, promover o crescimento desta graça através das maneiras com ela se expressa e favorecer o uso dos carismas para uma vida de santidade e serviço.
>
> Ao final de vinte anos de caminhada havia necessidade de retomar o ardor inicial promovendo a unidade entre as "diversas engrenagens" que existem na RCC.
>
> A OFENSIVA NACIONAL visa colocar a RCC em marcha,na UNIDADE, ajuntando todas as suas expressões, retomando aquilo que é a sua identidade: a vivência da graça do Batismo no Espírito Santo.
>
> Assim a Ofensiva Nacional parte de três pontos:
>
> a. **UNIDADE**: Unidade de ensino, das expressões e da ação, sem a qual todo esforço seria perdido.
> b. **IDENTIDADE**: Vivência do Batismo no Espírito Santo, com todas as suas conseqüências, visando uma vida de santidade e serviço.
> c. **MISSÃO**: Como Renovação Espiritual na Igreja, em comunhão com seus pastores, evangelizar com renovado ardor missionário e formar em santidade e serviço o Povo de Deus, a partir do Batismo no Espírito Santo. (RCC, 1993, p. 7).

[206] Ver também CHESNUT (2000).

Ironicamente, entretanto, ao mesmo tempo em que a RCC passa a assumir cada vez mais claramente, em certo sentido, uma postura de oposição e mesmo confrontação em relação às igrejas conhecidas como neopentecostais. Ela também passa, em outro sentido, a aproximar-se e identificar-se cada vez mais com esse movimento, na medida em que vai assimilando, incorporando e/ou desenvolvendo práticas e lógicas similares ou mesmo idênticas àquelas articuladas pelo neopentecostalismo protestante.

4.3 O sopro do espírito e os ventos pós-modernos

Os anos 1980 testemunharam a emergência de uma nova forma de movimento pentecostal – denominada pelos analistas de “neopentecostalismo” – o qual rompia com algumas das características mais marcantes do protestantismo e mesmo do pentecostalismo clássico. **A redemocratização do Brasil, o esmorecimento da Guerra Fria, o crescimento numérico expressivo e a ascensão econômica e simbólica de setores do pentecostalismo levaram a uma integração cada vez maior dos evangélicos e pentecostais na vida social** e nas atividades públicas. Algumas das lideranças e igrejas mais recentes, surgidas em sua maioria a partir do fim dos anos 1970, começaram a romper com os modelos de rejeição e/ou oposição ao mundo – até então predominantes nos meios evangélicos conservadores e pentecostais – e passaram a adotar uma pregação voltada para a possibilidade da conquista do sucesso e da vitória pessoal no próprio mundo. Essa mensagem foi largamente bem recebida tanto entre as populações pobres, que almejavam a superação de sua condição econômica e social precária, quanto entre a classe média emergente, que vislumbrava a possibilidade – prometida pelo capitalismo moderno – de alcançar a riqueza e o destaque da alta

sociedade. Embora algumas igrejas possam ser facilmente identificadas como focos principais do neopentecostalismo na atualidade – como a Igreja Universal (IURD) ou a Igreja Apostólica Renascer em Cristo (IARC) – o fato é que a influência do movimento tem se disseminado por todas as vertentes do protestantismo e mesmo do catolicismo.

As primeiras igrejas consideradas neopentecostais, no Brasil, surgiram a partir da influência da chamada segunda onda pentecostal entre os anos 1950-60. Como observa Freston (1996), três dos primeiros líderes neopentecostais brasileiros – Edir Macedo (IURD), R. R. Soares (Igreja Internacional da Graça de Deus) e Miguel Ângelo (Ministério Cristo Vive) – foram formados inicialmente na Igreja Nova Vida, que havia sido criada em 1961 pelo Bispo Roberto McAlister, de origem canadense. McAlister era filho de um pastor das Assembléias Pentecostais do Canadá, havia sido missionário na Ásia, no início dos anos 1950, e havia visitado o Brasil entre 1958-59, para pregar nas Assembléias de Deus e nas cruzadas da Igreja Quadrangular. Em 1960 voltou ao país, se estabeleceu e começou a produzir um programa de rádio chamado “A voz da Nova Vida”. Iniciou a “Cruzada de Nova Vida” no auditório da Associação Brasileira de Imprensa (ABI), no Rio de Janeiro, e então fundou a “Igreja de Nova Vida”, a qual se tornou a primeira igreja pentecostal com sistema de governo episcopal no Brasil[207]. Em 1978 começou a produzir um dos primeiros programas evangélicos nacionais de televisão, na TV Tupi, denominado “Coisas da Vida”.

É importante ressaltar que acomodação do pentecostalismo na vida social e sua adaptação aos novos “meios de comunicação”, entre os anos 1950-60, não ocorreu – no contexto nacional e internacional – de forma gratuita, em um vazio

[207] A Nova Vida se dividiu em dois ramos após a morte de McAlister, em 1993. Para maiores detalhes sobre a trajetória da Igreja e de seu fundador ver os sites oficiais da denominação: <www.ipnv.com.br>; <www.portalnovavida.org.br>.

cultural. **O período pós-guerra presenciou a emergência de uma inesperada consciência quanto aos limites do conhecimento científico e da própria ordem moderna, novas formas religiosas e alternativas de espiritualidade** – inclusive o kardecismo e as religiões orientais – **passaram a ser amplamente aceitas e buscadas pela classe média e até pelas elites.** Essa mesma classe média, por outro lado, vivia o dilema entre o temor do desconhecido, do comunismo, das conspirações internacionais e da decantada ameaça do "holocausto nuclear", e a esperança ou confiança na promessa do progresso, divulgada pela nova propaganda modernista/desenvolvimentista. O discurso milenarista do pentecostalismo, nesse caso, possuía um grande apelo nas perspectivas do "final do mundo", mas, precisava de lógicas que fizessem algum sentido para os "incluídos" em relação às suas esperanças e perspectivas de ascensão e projeção social.

A Nova Vida – mais que os outros pentecostais da segunda onda – tinha um discurso voltado precisamente para a classe média urbana. Enfatizava uma fé que produz resultados imediatos – como saúde e prosperidade – e, nesse sentido, já demonstrava uma inegável influência do chamado "movimento da fé" ou da "confissão positiva". O movimento da fé, surgido na América do Norte entre as décadas de 1940-50, propunha uma articulação entre algumas das principais crenças cristãs pentecostais e certas propostas do denominado "pensamento positivo" [*New Thought*], muito em moda nesse período. O qual também veio a influenciar, por exemplo, a formação da denominada "programação neuroliguística". A perspectiva defendida pelos autores do "movimento da fé" – como os pioneiros E. W. Kenyon e Kenneth Hagin – buscava claramente superar o caráter errático, imprevisível e aparentemente irracional das práticas místicas pentecostais – para quem "o Espírito sopra onde e quando quer" –

e tentava estabelecer uma lógica mais compreensível e instrumentalizável na organização e justificação dessas práticas.

A idéia central do movimento é que a relação entre Deus e os seres humanos é estabelecida através de "pactos" ou "alianças" [*covenants*]. No novo testamento, assim, **Deus teria estabelecido uma aliança com os que se tornariam cristãos de lhes conceder todas as bênçãos não só espirituais, como a salvação da alma, mas, também materiais, como a saúde, o sucesso, a prosperidade financeira, a felicidade conjugal etc.** Para os cristãos usufruírem essas bênçãos, todavia, **eles teriam de crer verdadeiramente, "tomar posse" e assumir ou "confessar" que essas bênçãos já lhes pertenciam.** Práticas como o batismo com o Espírito Santo, as curas divinas, as orações por milagres, empregos, casamentos e outras necessidades, portanto, que no pentecostalismo clássico eram vistas e apresentadas como dependentes da soberana e misteriosa vontade divina – e destarte alheias ao controle humano – passam a ser então reelaboradas como promessas já concedidas e dependentes unicamente da fé e da confissão confiante do beneficiário. Uma versão sintética dessa perspectiva é apresentada pelo próprio Roberto McAlister em seu livro "As alianças da fé":

> **Religião é intercâmbio entre Deus e o homem. Ambos têm que determinar sua parte neste assunto. Necessário é fixar obrigações e responsabilidades, promessas e condições.** Deus entrou em aliança com o povo de Israel justamente a fim de estabelecer estes pontos. Na primeira aliança, o homem revelou-se um completo fracasso. Sua infidelidade se repetiu geração após geração. Vendo isso, Deus tornou a renovar Suas promessas, para reafirmar Sua aliança com a geração seguinte, procurando quem pudesse ser fiel. Durante quatro mil anos que medeiam entre a vida de Adão e o nascimento de Jesus: o período esse em que a primeira aliança esteve em vigor, nenhuma geração obedeceu a Deus.
>
> A condição para o cumprimento das promessas da primeira aliança era a obediência do povo. A condição da segunda aliança é nossa fé em Deus. A primeira foi para convencer o homem da fidelidade de Deus, e a segunda pede confiança nessa fidelidade. A primeira aliança manda obedecer; a segunda aliança manda crer (MCALISTER, 1971, p. 9-10, *grifos nossos*).

É interessante observar também que **McAlister faz questão de demarcar e explicitar o que ele considera a diferença entre sua proposta e a do pentecostalismo tradicional, a qual ele descreve como "legalista".** Ele afirma que os "pentecostais" – que seriam mal instruídos – expressam a mentalidade da "velha aliança", ou seja, que acreditam que têm de obedecer a certos preceitos e normas da Lei para alcançar o favor divino e receber as promessas. Na "nova aliança", entretanto, não deve haver essas obrigações formais e exteriores. O cristão deve somente crer, receber as promessas divinas – inclusive a santidade – e cumprir as orientações que Deus vai colocar diretamente em seu próprio coração e vontade, sem regras ou padrões impostos. Essa concepção – que é gradual e parcialmente incorporada pelo próprio pentecostalismo emergente – rompe com a postura de clivagem sócio-cultural do pentecostalismo clássico e também contribui para facilitar sua assimilação e disseminação pelas classes médias.

> Entristece-nos ver nesta época da segunda aliança, a época da graça de Deus, tanta gente que vive ainda sob a primeira aliança da lei. Gente sincera, que não entende o que Deus fêz [*sic*], e por isso ainda vive sob o Velho Testamento. Dizem os nossos amigos sabatistas que é necessário adorar a Deus no sábado, pois a lei assim o preceitua. (...) Pensam os meus amigos pentecostais que se suas mulheres usam mangas compridas e deixam o cabelo crescer, demonstram sua santidade e obediência às leis divinas. Na realidade, estão vivendo sob a primeira aliança que nada provou senão a inabilidade do homem para produzir santidade. Esta gente, mal instruída, não logrou ainda transpor as obrigações da lei para saber o que é graça de Deus (MCALISTER, 1971, p. 12-13).

Apesar de os aspectos centrais da teologia do "movimento da fé" já se encontrarem claramente presentes na proposta da Igreja Nova Vida, **o neopentecostalismo viria ainda a desenvolver e articular uma série de lógicas e práticas religiosas próprias que o distanciariam ainda mais do pentecostalismo clássico.** É imprescindível destacar, entretanto, que esse distanciamento não representa uma ruptura radical e descontínua com a tradição

pentecostal. Consiste, pelo contrário, em uma sucessão de deslocamentos específicos que vão produzindo uma acomodação e uma articulação cada vez mais ampliada dessa herança pentecostal no contexto geral das lógicas dominantes na sociedade contemporânea. É exatamente essa relação de "parentesco[208]" próximo entre as lógicas neopentecostais e as lógicas pentecostais e evangélicas clássicas que permitem e facilitam sua absorção e disseminação no campo religioso protestante e carismático.

A inscrição midiática e nacionalista da segunda onda pentecostal modernizou e provocou uma maior abertura dos discursos pentecostais diante da realidade social, mas, não teve condições de construir – por razões diversas – uma rearticulação ampla e coerente de seu discurso no contexto dessa realidade. A articulação prematura com a teologia do movimento da fé forneceu à Igreja Nova Vida um discurso inovador e atrativo para a classe média emergente nos anos 1960-70, mas, seu aspecto sofisticado e elitista restringia o alcance de seu público e também seu apelo em relação a outros grupos pentecostais. **Em meados dos anos 1970, todavia, um grupo liderado por R. R. Soares e por seu cunhado Edir Macedo[209] deixa a denominação, percebendo aparentemente os limites formais da proposta da Nova Vida e vislumbrando, ao mesmo tempo, um potencial maior para seu discurso**.

O grupo funda inicialmente a "Cruzada do Caminho Eterno" – com um perfil fortemente popular[210] – que viria a se tornar a "Igreja da Benção" e, posteriormente, em 1977, a "Igreja Universal do Reino de Deus". Soares era o principal líder da igreja, em seu início, e **o "Pastor Macedo" era o apresentador do**

[208] No sentido próprio da noção de "famílias de linguagem" proposto por Wittgenstein (1996).
[209] Macedo, nascido em 1945, havia se convertido na adolescência, em meados dos anos 1960, por intermédio de sua irmã e de Soares, e permaneceu cerca de dez anos na Nova Vida.
[210] Para uma visão geral da trajetória de Macedo – que se confunde com a da IURD – ver a biografia autorizada publicada por um jornalista da própria Rede Record (TAVOLARO, 2007).

programa de rádio da denominação, o que acaba por se mostrar um fator determinante na emergência do neopentecostalismo. O carisma e a agressividade que tornaram Macedo notório fizeram com que ele se projetasse mais que o líder oficial e, assim, Soares deixa a IURD em 1980 para fundar a "Igreja Internacional da Graça de Deus" (IIGD). Seguindo o exemplo de McAlister, Macedo adota o sistema episcopal na IURD e é sagrado Bispo Primaz, em 1981, estabelecendo um modelo organizacional fortemente centralizado e iniciando uma trajetória de crescimento vertiginoso da denominação entre os anos 1980-90. A "Internacional da Graça" também apresenta um crescimento considerável e conquista uma visibilidade significativa na mídia, contudo, não chega a ser comparável ao fenômeno produzido pela IURD.

O discurso religioso desenvolvido por Macedo, Soares e outros líderes neopentecostais, a partir do final da década de 1970, se baseava nos princípios teológicos do "movimento da fé", contudo, não se resumia a essa perspectiva. Outro eixo articulador importante no contexto das lógicas e práticas desenvolvidas pelo neopentecostalismo é fornecido pela controversa noção de "batalha espiritual". Essa noção foi difundida no meio evangélico brasileiro através do "movimento da batalha espiritual" – também chamado de "movimento de oração" – o qual já apresentava muitas semelhanças com a confissão positiva. **O "movimento da batalha espiritual" foi articulado e começou se projetar mundialmente, em meados dos anos 1970, sob a liderança do missionário norte-americano Peter Wagner, ligado à ala conservadora do movimento evangelical**. O próprio Wagner (1998a) remete as origens do movimento ao exemplo das práticas de oração constantes, prolongadas e intensivas das igrejas protestantes sul-coreanas. A proposta desenvolvida por Wagner, entretanto,

procurava articular de forma sistemática as práticas de oração com os temas da “evangelização” – central para os evangelicais nos anos 1970-80 – e da “transformação social”, a partir de uma perspectiva fortemente conservadora e anticomunista. Nesse sentido, a batalha espiritual produz uma aproximação entre “a igreja” e o “mundo” em um sentido radicalmente oposto ao defendido pelos cristãos de esquerda e pelos próprios “evangélicos radicais”.

A perspectiva da batalha espiritual sustenta e hipertrofia, a partir de certos temas cristãos, uma concepção esquemática, dualista e completamente maniqueísta da realidade. **O mundo em que vivemos estaria dividido, assim, em duas dimensões paralelas e atreladas, as dimensões espiritual e material; e também em dois princípios opostos, o bem e o mal. A realidade material e visível, desse modo, seria fortemente condicionada pelos acontecimentos invisíveis que se desenrolam na dimensão espiritual. O mundo espiritual, por sua vez, seria o grande cenário de uma guerra cósmica e milenar entre os exércitos dos anjos de Deus e os exércitos dos demônios de Satanás**.

Há ainda, na perspectiva de Wagner, uma correspondência espacial entre as dimensões espiritual e material de modo que, nos lugares onde os exércitos de Deus dominam, há igrejas evangélicas fortes, democracia, liberdade, moralidade, prosperidade, saúde etc. Nos lugares controlados pelos demônios, por outro lado, imperam as religiões idólatras, o materialismo, o comunismo, o terror, a devassidão, a miséria, as doenças e etc. **O movimento da batalha espiritual, portanto, buscava despertar os cristãos verdadeiros e comprometidos para tomarem consciência dessa realidade e para se alistarem efetivamente nessa guerra.** Os cristãos deveriam buscar reconhecer através dos sinais visíveis – no mundo, em seu país, em sua vizinhança e em sua convivência – quais os lugares e setores

controlados pelos anjos ou pelos demônios e onde cada um estaria ganhando ou perdendo terreno. Após esse “mapeamento”, então, os cristãos deveriam atacar com orações as forças de Satanás e defender as posições de Deus que estivessem ameaçadas. As orações de batalha espiritual, nessa perspectiva, deveriam ser consideradas parte integrante da própria evangelização.

> Quase todas as pessoas têm tido a experiência de entrar em alguma cidade, bairro ou país somente para sentir um desassossego intangível ou pressão descer sobre os seus espíritos. Em muitos desses casos, o que encontramos em tais circunstâncias é a atmosfera sufocante de outro reino espiritual. De maneira imperceptível para nós acabamos de cruzar uma fronteira espiritual (...)
>
> Esses ramos que se estendem e essas raízes descendentes representam as duas maneiras como a expansão territorial tem lugar: "exportação ideológica" e "fortalezas produzidas por traumas". A exportação ideológica, que é uma extensão territorial das fortalezas territoriais, é efetuada mediante a propaganda de ideologias ou de influências espirituais, a partir dos locais de transmissão, ou centros de exportação, que existem em várias áreas do mundo. Exemplos de centros assim incluem o Cairo, Trípoli, Karbala, Qom e Meca, no mundo islâmico; Allahabade e Varanasi, no mundo do hinduísmo; Dharamsala e Tóquio, no mundo budista; e Amsterdão, Nova Iorque, Paris e Hollywood no mundo materialista. Se antes os escudos defletores dos valores judaico-cristãos impediam que esses venenos penetrassem profundamente demais na América do Norte, a erosão da lealdade cristã, em anos recentes, infelizmente tem chegado a significar que, em um número crescente de instâncias, agora o inimigo somos nós mesmos (WAGNER, 1998, p. 35).

A grande inovação representada pelo neopentecostalismo, entretanto, não é constituída somente pela articulação produzida entre as lógicas e práticas do “movimento da fé” e da “batalha espiritual”. Trata-se também da capacidade do movimento de simplificar e popularizar algumas das noções centrais dessas perspectivas e, principalmente, de promover sua articulação com as lógicas e práticas dominantes no campo social e no mercado midiático contemporâneo. **As noções de “aliança” ou “pacto”, por exemplo, recuperadas pelo movimento da fé das práticas tradicionais das sociedades retratadas na Bíblia, são intercambiadas pelos neopentecostais com noções mais modernas e**

acessíveis como as de “contrato”, “negócio” ou “sociedade”. As quais também se tornam ainda mais dinâmicas e pragmáticas. Do mesmo modo, a perspectiva macro-estratégica, geopolítica e topológica sofisticada do movimento de oração é imediatamente deslocada em função de uma compreensão mais direta e individualizada da batalha espiritual, focada nas estratégias de sobrevivência e ascensão de cada pessoa em sua vida cotidiana. **A noção da batalha espiritual é ainda oportunamente articulada – sobretudo no discurso de Macedo – às concepções dominantes no imaginário popular sobre a cultura e as religiões indígenas e afro-brasileiras.** A articulação desses vários elementos fornece ao neopentecostalismo, portanto, um repertório de lógicas, ou uma “gramática”, extremamente acessível e bem adaptada ao mundo atual, especialmente à vida do cidadão brasileiro médio. O próprio Macedo critica a defasagem dos evangélicos e pentecostais tradicionais, e defende de forma veemente a superioridade de sua proposta – ainda enquanto era pastor – em nome dessa contextualização e dessa maior “eficiência” prática de sua mensagem:

> Vivemos em plena era do demonismo. O espiritismo está, sob as suas mais diversas ramificações, dominando a mente das pessoas. As religiões orientais, regadas a demônios, estão, sob capa cristã ou não, invadindo o mundo, (...) A Igreja tem de agir. **Já vivemos o clima da pregação protestante com Lutero; o da pregação avivalista com John Wesley e, agora, temos de sair da mera pregação pentecostal, para a pregação plena** que promova um verdadeiro avivamento do Espírito de Deus. Temos de sair por aí, dizendo que **Jesus Cristo salva, batiza com o Espírito Santo mas também, e antes de tudo, liberta as pessoas oprimidas pelo diabo** e seus anjos. Ele **as tira da desgraça, da miséria e deseja lhes dar uma vida de paz, alegria e prosperidade.**
>
> (...) Algumas [*igrejas*] se preocupam com tantos pormenores que parecem não ter campo para exercitar a autoridade que Jesus conferiu aos Seus seguidores; outras conhecem o poder de Deus teoricamente, através de estudos e palestras, sem o colocarem em prática.
>
> **As chamadas igrejas clássicas ou tradicionais** que começaram fundamentadas no poder de Deus mas, com o passar dos anos, deram lugar à tradição dos homens, **são exemplos de igrejas que podemos chamar "fracas".** Muitas se transformaram em verdadeiros clubes sociais e

> vivem da promoção de festinhas musicais, apresentações artísticas, shows e coisas desse tipo.
>
> Creio que **há um demônio chamado "exu tradição"**, que penetra sorrateiramente, **obrigando os membros da Igreja a atentarem tão-somente para usos, costumes e normas eclesiásticas**, de modo que entra a fraqueza espiritual na comunidade e esta se esquece dos princípios elementares da fé. **Seus membros não se alistam no combate contra as potestades** e passam a se preocupar com jogos, passatempos, diversões ou, no outro extremo, com as "vestes dos santos". (...)
>
> Quando **o tradicionalismo**, com suas cerimônias vãs, **sua preocupação em construir templos suntuosos** para serem ocupados por duas horas na semana, **seu envolvimento político-partidário** ou, em outro extremo, total **alienação política, despreocupação pela libertação dos oprimidos do diabo**, toma conta de uma denominação evangélica, os líderes, sem que muitas vezes o saibam, estão cedendo terreno para os espíritos enganadores e mentirosos, causando o enfraquecimento da igreja, tornando-a frágil, debilitada e doente.
>
> Grande e majestoso é o nome do Senhor Jesus Cristo! O Seu louvor estará sempre nos meus lábios, pois me fez conhecer o Seu poder! Graças a Deus, **pertenço a uma igreja que, embora tenha suas imperfeições, fundamenta a sua fé no poder de Deus.**
>
> Temos certeza de que o Espírito do Senhor nos tem dirigido, razão pela qual **estamos pisando na cabeça de satanás.**
>
> **Em nossas reuniões, os demônios são humilhados e até mesmo achincalhados, numa prova de que o Senhor está conosco.** As pessoas são libertas e se transformam em novas criaturas para Deus. (...)
>
> **Podemos considerar uma igreja forte se ela está alistada para a luta contra todas as potestades infernais.** Uma pessoa endemoninhada não pode sair da igreja do jeito que entrou. **Se na igreja o poder de Deus sobre os demônios não é exercitado, ela se transforma em um clube ou uma escola bíblica. Evangelho é poder, e poder tem de ser exercido**, para a derrota de satanás e a glória de Deus! (MACEDO, 2005, p. 88-90).

A identidade cristã neopentecostal é claramente constituída, nesse sentido, em torno de dois eixos principais bastante simples, os quais permitem compreender os próprios desenvolvimentos posteriores de seu discurso. **Em primeiro lugar, os grupos neopentecostais apresentam as igrejas cristãs e especialmente evangélicas como diametralmente opostas, na perspectiva da batalha espiritual, às religiões afro-brasileiras e espiritualistas**, sobretudo, às mais arraigadas na religiosidade popular. A principal função das igrejas cristãs, portanto, seria combater e superar as religiões “satânicas” para confirmar e demonstrar a vitória e a superioridade do Deus cristão sobre Satanás. **Em segundo**

lugar, entre as igrejas cristãs e evangélicas – as quais estão ou deveriam estar do mesmo lado na batalha espiritual, – o discurso neopentecostal passa a distinguir entre as igrejas mais fortes ou fracas, de acordo com o critério da eficiência na superação das religiões e forças satânicas. Macedo indica com autoridade, então, que as práticas e lógicas neopentecostais instituídas na IURD fazem com que a ela se destaque como uma igreja inegavelmente forte, uma vez que é extremamente eficiente em sua ação.

É fundamental destacar, nesse ponto, que o neopentecostalismo – ao contrário dos outros movimentos atuais, em geral – não reclama uma identidade própria como movimento. Nem mesmo enfatiza fortemente a identidade denominacional na maioria de suas igrejas. **O que ele faz** – de modo até então bem sucedido – **é deslocar, articular novas lógicas e atribuir um novo sentido à própria definição da identidade cristã**. Os interlocutores do discurso neopentecostal não são convidados insistentemente a se identificarem com a igreja ou com o movimento. Eles são convidados a, mantendo sua "mesma" posição como cristãos, compreenderem a realidade na perspectiva igualmente apresentada pelo enunciador. Nesse sentido, é mais próprio referir-se a uma "identidade cristã neopentecostal" do que a uma identidade particularmente neopentecostal. **O neopentecostalismo, desse modo, mostra-se intensamente aberto e bem adaptado ao contexto pluralista, mas, prima por definir esse pluralismo de acordo com suas próprias lógicas**.

O extraordinário crescimento numérico, a projeção midiática, as conquistas políticas e a expansão nacional e internacional da IURD foram os fatores que mais contribuíram para a disseminação, a visibilidade e o sucesso do neopentecostalismo no contexto brasileiro atual. **O modelo, as lógicas e as**

práticas religiosas neopentecostais tanto inspiraram a formação de novas igrejas e denominações quanto passaram a influenciar, direta ou indiretamente, as lógicas e práticas de outras igrejas e movimentos no campo religioso. Em 1986, Macedo fundou a primeira igreja da IURD nos Estados Unidos e iniciou sua fase de expansão internacional. O sucesso, as práticas religiosas incomuns e, especialmente, as práticas agressivas de arrecadação da denominação lhe renderam uma atenção diferenciada da mídia e das autoridades fiscais e policiais. Em 1990, após negociações controversas, Macedo concluiu a compra da Rede Record de televisão, consolidou seu próprio império na mídia e se tornou o principal rival e inimigo declarado do sistema Globo de comunicações, uma façanha inédita na história da mídia e das religiões brasileiras. Outras lideranças neopentecostais importantes têm surgido desde então, inclusive buscando aproximar o discurso neopentecostal da classe média e alta – como o controverso casal Hernandez da Igreja Renascer, – mas, as linhas básicas do discurso ainda têm permanecido as mesmas.

Quadro IV: A constituição política do pentecostalismo, do movimento carismático e do neopentecostalismo.

Deslocamentos e articulações	**Pentecostalismo clássico**	**Movimento Carismático**	**Neopentecostalismo**
Deslocamentos iniciais	▪ Industrialização e marginalização social na virada do século XX; ▪ Defasagem entre o formalismo e racionalismo da religiosidade tradicional e as demandas existenciais dos grupos marginalizados;	▪ Movimentos de contestação e renovação social nos anos 1960/70; ▪ Abertura religiosa do Vaticano II; ▪ Pluralização religiosa no Brasil e crescimento do pentecostalismo; ▪ Defasagem entre o formalismo e racionalismo da religiosidade católica tradicional e as demandas existenciais	▪ Pluralização religiosa no Brasil e crescimento do pentecostalismo; ▪ Institucionalização e tendência ao isolamento cultural do pentecostalismo clássico; ▪ Defasagem entre a institucionalização da religiosidade pentecostal e as novas demandas existenciais dos marginalizados e dos jovens;

		dos jovens;	
Articulações no campo religioso	▪ Busca de um avivamento protestante independente das denominações; ▪ Gradual estabelecimento de denominações pentecostais; ▪ Crítica à religiosidade nominal ou formalista; ▪ Combate ao catolicismo, às religiões não cristãs e ao liberalismo teológico; ▪ Rejeição ao movimento ecumênico e à teologia da libertação; ▪ Desconfiança em relação aos carismáticos e neopentecostais;	▪ Busca de um avivamento espiritual no contexto católico; ▪ Gradual acomodação à estrutura eclesiástica; ▪ Crítica à religiosidade nominal ou formalista; ▪ Transição de uma relação de afinidades pontuais com pentecostais e evangélicos para uma tendência de polarização, sobretudo com os neopentecostais; ▪ Desconfiança em relação à teologia da libertação; ▪ Aproximação pontual com os católicos conservadores;	▪ Disseminação das práticas religiosas sem atenção às fronteiras denominacionais; ▪ Visão do campo religioso como um mercado competitivo e criação de novas denominações com essa concepção; ▪ Crítica à religiosidade nominal ou formalista; ▪ Forte combate ao catolicismo popular e às religiões afro-brasileiras e espiritualistas; ▪ Abertura para alianças pontuais e pragmáticas entre denominações e/ou organizações;
Articulações no espaço público	▪ Forte desconfiança inicial em relação à ciência moderna e à filosofia; ▪ Postura inicial de isolamento sócio-cultural e abstenção política; ▪ Tendência de submissão passiva ao Estado e à ordem institucional secular; ▪ Tradicional oposição aos partidos e movimentos sociais de esquerda; ▪ Tendência fortemente conservadora em matéria de moral, costumes, cultura, família, gênero e sexualidade	▪ Relação ambígua, parcialmente crítica e pragmática com a ciência moderna e a filosofia; ▪ Inserção problemática no contexto cultural e tendência à indiferença política; ▪ Relação pragmática com o Estado e a ordem institucional secular; ▪ Tendência fortemente conservadora em matéria de moral, costumes, cultura, família, gênero e sexualidade;	▪ Relação pragmática com a ciência moderna e a filosofia; ▪ Forte inserção e relação pragmática com a cultura, a mídia e a política; ▪ Relação pragmática com o Estado e a ordem institucional secular; ▪ Postura levemente conservadora e predominante-mente pragmática em matéria de moral, costumes, cultura, família, gênero e sexualidade;

Ao contrário dos movimentos cristãos que surgem como repostas internas à modernização, que se desenvolvem de forma paralela e passam por processos de constituição ontopolítica bastante similares entre si, **os movimentos pentecostais, carismáticos e neopentecostais apresentam diferenças agudas no processo de composição de suas identidades e discursos, dos quais os dois últimos se**

configuram como deslocamentos sucessivos e parcialmente sobrepostos do movimento pentecostal inicial. O pentecostalismo clássico surge, inclusive no Brasil, como um movimento reconhecida e afirmativamente marginal em relação à modernidade. Na medida em que cresce e se consolida, constrói sua posição nas fronteiras da sociedade moderna através da aceitação de um nível mínimo de institucionalização como necessidade temporária, mantendo um dualismo firme entre sua presença contingente no mundo e seu eminente arrebatamento do mesmo.

A “segunda onda” pentecostal emerge com vigor a partir do deslocamento do racionalismo moderno no período pós-guerra, o qual torna possível a absorção da mística pentecostal na sociedade e dilui essa tensão dualista extrema no momento em que ela já se torna insustentável. A influência das lógicas e práticas pentecostais das denominações e igrejas tradicionais também é fortemente potencializada. **O movimento carismático católico é constituído, inicialmente, como parte dessa segunda onda pentecostal, e contribui de forma intensa, especialmente no Brasil, para a articulação e integração social das lógicas e práticas pentecostais**, tradicionalmente marginalizadas. Os grupos pentecostais mais antigos, a despeito de sua resistência, não permanecem imunes e indiferentes aos deslocamentos produzidos pelos movimentos mais novos. A Congregação Cristã faz um grande esforço – nem sempre bem sucedido – para manter seu isolamento cultural, mas, as Assembléias de Deus, em sua grande maioria, vivenciam um crescente processo de institucionalização e acomodação sócio-cultural em meio à segunda onda.

Apesar da presença cada vez mais visível e naturalizada dos pentecostais na sociedade contemporânea, os grupos pentecostais da primeira e segunda onda

mantêm uma postura dualista – embora bem mais amena – de condenação e busca de diferenciação do "mundo". **O neopentecostalismo, nesse sentido, constitui-se claramente a partir do processo de midiatização da sociedade e promove um novo deslocamento ao combinar de forma profunda as práticas e lógicas pentecostais às práticas e lógicas do mercado midiático.** A mística pentecostal que havia brotado nas margens da sociedade moderna passa, então, a tomar parte no núcleo central do imaginário contemporâneo.

4.4 Os movimentos neoconservadores: contra os ventos e as correntezas

Os principais movimentos conservadores "(anti)modernos" no catolicismo e no protestantismo foram formados no período de transição entre os séculos XIX e XX, como movimentos de resistência aos processos de modernização política, econômica e cultural – sobretudo às tendências de secularização da ciência e das instituições sociais – e de reação aos desdobramentos teológicos e práticos desses processos no âmbito interno do próprio cristianismo.

O integrismo e o antimodernismo católico de Pio X (1903-1914) condenava veementemente a Revolução Francesa e os desvios que ela havia causado, provocando o afastamento e a rebelião da humanidade contra Deus e contra a autoridade da Igreja Católica, o que ele via como um sinal do fim dos tempos. Pio X adota como lema de seu pontificado a emblemática proposta "Restaurar tudo em Cristo" e passa a exaltar aqueles que considera como "católicos íntegros", os quais se submetem inteiramente e defendem a submissão de todas as esferas da vida aos ensinamentos e à autoridade da Igreja. Inicia também um forte

movimento de perseguição, estigmatização e exclusão dos teólogos e estudiosos que ele denomina de “modernistas”, os quais eram acusados de buscar relacionar, de alguma forma, a teologia ao pensamento moderno, sobretudo às heresias do “naturalismo”, “pragmatismo” e “evolucionismo”. Após o breve reinado de Bento XV (1914-1922), Pio XI (1922-1939) assumiu e deu seguimento à proposta de Pio X de um modo mais “pragmático”. Estabeleceu alianças com a grande maioria dos Estados modernos e lançou o projeto inicial da Ação Católica, que buscava restaurar a influência do catolicismo através da formação e mobilização dos leigos e de sua atuação em posições estratégicas da sociedade.

O fundamentalismo norte-americano – também surgido nas primeiras décadas do século XX – constituiu o principal movimento de reação à modernização no âmbito protestante. Nos países protestantes europeus, diferentemente do campo católico, não havia uma instituição única e de projeção mundial para se contrapor aos estados modernos em nome da “tradição”. As principais igrejas eram geralmente ligadas aos estados nacionais, deviam sua existência e independência de Roma a esse traço “moderno” e não se encontravam em posição de questionar a modernização ou a secularização de forma significativa. Nos Estados Unidos, por outro lado, o sistema denominacional garantia uma maior autonomia religiosa e facilitava uma convivência e uma identificação mais próxima do cidadão com as igrejas, uma vez que distribuía a responsabilidade pela guarda e supervisão da religião nacional entre as diversas denominações protestantes. O fundamentalismo norte-americano formou-se, nesse contexto, a partir do temor – expresso e divulgado por lideranças ligadas às várias denominações – de que as idéias teológicas liberais e as idéias políticas secularistas que chegavam da Europa

e começavam a se firmar no país viessem a destruir as identidades cristãs e a provocar a decadência moral da nação.

O movimento fundamentalista conseguiu reunir em uma frente unificada, assim, conservadores procedentes de vários ramos do protestantismo, desde as igrejas históricas, com sua ênfase na ortodoxia e na tradição, até os pregadores avivalistas, com sua preocupação com a ação de Satanás e com o fim do mundo. Conseguiu também que essas vertentes chegassem a um consenso aproximado sobre quais seriam – a despeito da interpretação própria que cada grupo dava a eles – os fundamentos centrais e inegociáveis da fé cristã, dentre os quais se destacavam a inerrância da Bíblia, o nascimento virginal e a ressurreição de Cristo, a historicidade dos milagres e o juízo final. Bem **mais importante do que o conteúdo dos "fundamentos", entretanto, era a posição e a atitude compartilhada de oposição cerrada e intransigente a qualquer idéia ou método de estudo que pudesse por em questão as crenças tradicionais do cristianismo protestante – na teologia, na filosofia ou na ciência – e, também, a resistência agressiva a qualquer tentativa de disseminação de idéias ou implantação de políticas publicas de caráter secularista**.

O discurso fundamentalista teve um grande apelo e alcançou uma influência considerável nos Estados Unidos entre os anos 1910-20, mas, entrou em declínio logo após o famoso caso Scopes – também conhecido como o "julgamento do macaco" – em que um professor do Tennessee foi preso, em 1925, e processado por ensinar a teoria da evolução em uma escola local. O movimento fundamentalista não desapareceu, todavia, e ganhou um novo impulso no período pós-guerra, quando se tornou um dos principais sustentáculos e disseminadores do americanismo, do anticomunismo e da oposição ao movimento ecumênico e ao

chamado “evangelho social”. O movimento atingiu uma dimensão internacional, nesse período, e chegou a influenciar fortemente as igrejas protestantes latino-americanas. A postura excessivamente sectária, agressiva e reativa do movimento, contudo, provocou a aversão de alguns conservadores de perfil mais “moderado” que confluíram para a formação do movimento evangelical – ou neo-evangélico – e fragilizaram o discurso fundamentalista.

No Brasil, os movimentos católicos conservadores começaram a ser articulados através do ultramontanismo, ainda no final do século XIX, e da neocristandade, a partir das décadas de 1920-30. **O discurso integrista teve uma influência direta na formação religiosa e intelectual do Cardeal Leme e, consequentemente, de Jackson de Oliveira, dos intelectuais do Centro Dom Vital e de todo o movimento da Ação Católica**. Uma vez que o protestantismo era uma religião minoritária em um país de tradição católica, por outro lado, a grande maioria dos protestantes brasileiros assumiu inicialmente uma postura favorável e celebrativa em relação ao republicanismo e à modernização. Os temas da liberdade de crença, de culto e da separação entre igreja e Estado sempre foram sagrados para o protestantismo brasileiro. Essa postura não implicava, todavia, em uma perspectiva simplesmente secularista ou mesmo laicista. Os protestantes defendiam e cobravam abertamente que o Estado respeitasse e preservasse os aspectos sociais considerados comuns às igrejas e a uma cultura cristã básica como, por exemplo, a “guarda do domingo”, a observação aos preceitos cristãos no ensino escolar e nas leis, as menções a Deus em símbolos e ocasiões cívicas etc. Mas sem o privilégio de qualquer denominação em particular.

Além disso, **a grande maioria das igrejas protestantes “de missão” no Brasil apresentava os traços característicos do “tipo ideal” que Rubem Alves**

(2005) identifica como “protestantismo de reta doutrina”. As igrejas protestantes costumavam representar a si mesmas como depositárias da verdadeira doutrina bíblica e cristã. Compreendiam seu papel como o de proclamar, ensinar fielmente e vigiar o cumprimento da Lei de Deus, expressa em sua doutrina, além de “combater o erro” e as “heresias”. Em matéria de costumes, cultura e família os protestantes se inclinavam a adotar um modelo patriarcal conservador – similar à tradição hegemônica do catolicismo – com o agravante de que o policiamento moral nas comunidades protestantes, em um contexto minoritário, era muito mais rigoroso que na sociedade católica mais ampla. O protestantismo histórico, portanto, se opunha claramente ao catolicismo e à manutenção de um estado tradicional católico, mas, também resistiu fortemente à maioria das transformações sociais que começavam a ser produzidas pela modernização.

A postura conservadora, assim, foi predominante tanto entre católicos quanto entre protestantes no início do século XX, assumindo uma inclinação mais tradicionalista entre os católicos e mais legalista entre os protestantes. A partir do final dos anos 1940, entretanto, com a emergência do humanismo cristão e do movimento ecumênico na Europa e o aparecimento de suas primeiras repercussões no Brasil, essa hegemonia dos discursos conservadores começou a ser desafiada e deslocada em ambos os campos. O fortalecimento das idéias e da sensibilidade humanista nos movimentos católicos ao longo dos anos 1950 provocou uma clara oposição entre os conservadores e os “reformistas” no interior e em torno dos mesmos. **A realização do Concílio Vaticano II e da Conferência Episcopal de Medelín, ao longo dos anos 1960, representou então o momento decisivo para o estabelecimento de uma nova hegemonia**

reformista-progressista[211] **no contexto católico** e para uma significativa marginalização dos grupos e tendências conservadoras entre os anos 1970-80.

No campo protestante, por sua vez, o crescimento do movimento ecumênico provocou também um confronto direto com a cultura conservadora dominante entre as igrejas brasileiras. É nesse período que o movimento fundamentalista, trazido dos Estados Unidos, surge pela primeira vez identificado como um movimento específico no contexto nacional. O discurso ecumênico, todavia, foi inicialmente dirigido para as elites intelectuais e governantes do protestantismo nacional, não para as suas bases, e não chegou a se disseminar de forma ampla na maioria das igrejas, mesmo entre as que participavam oficialmente do movimento. **Os movimentos que conseguem começar a produzir um deslocamento significativo no imaginário protestante a partir dos anos 1950-60 são a segunda onda pentecostal, que legitima socialmente o pentecostalismo, e a disseminação do discurso evangelical**, que começa a promover o tema da "evangelização" como elemento de unidade e mobilização dos evangélicos. Os movimentos de "renovação" e de "evangelização" se tornam visivelmente predominantes no contexto protestante dos anos 1970 até o início da década de 1990 e, embora eles não confrontassem diretamente o discurso conservador, contribuíram inevitavelmente para desbancar a ênfase do protestantismo tradicional nos aspectos doutrinários e morais, e passaram a disputar a hegemonia do campo entre si. Os grupos declaradamente fundamentalistas ou conservadores assumem uma posição relativamente secundária, desde então, e somente principiam a recuperar seu apelo a partir de meados dos anos 1990.

[211] A partir do início dos anos 1980 o movimento carismático passa a desafiar seriamente a hegemonia reformista-progressista e se torna claramente predominante – pelo menos entre o laicato – a partir dos anos 1990.

A culminância e o declínio dos discursos cristãos conservadores ao longo da década de 1960 apresenta uma dimensão política importante a qual é necessário destacar. A radicalização da Guerra Fria – especialmente após a Revolução Cubana de 1959 – provocou também uma intensificação do pavor anticomunista em vários setores religiosos. **Para os grupos conservadores, tanto católicos quanto protestantes, o marxismo representava uma ideologia ateísta, anti-religiosa e radicalmente anticristã**, que se propunha a usurpar a propriedade privada, a destruir a religião e a subverter a moralidade e a família. **A necessidade da defesa contra a "ameaça comunista", reiterada por esses grupos, fundamentou e legitimou o golpe militar de 1964** – assim como a série de golpes que se sucedem na América Latina – e passou a justificar a repressão implacável a todas as formas de mobilização popular ou mesmo de crítica ao sistema.

No campo católico, diversas lideranças e movimentos herdeiros da neocristandade rejeitaram – total ou parcialmente – as tendências social-humanistas da teologia conciliar e participaram direta e ativamente das mobilizações que prenunciaram o golpe militar, como a fatídica "Marcha da Família com Deus e pela Liberdade", em 13 de março de 1964. No âmbito protestante, várias palestras, livros, artigos e panfletos de autores fundamentalistas norte-americanos e brasileiros foram difundidos nesse período alertando sobre os perigos do comunismo, do movimento ecumênico, do "modernismo" e do "evangelho social". A grande maioria das lideranças denominacionais adotou uma postura favorável ou mesmo de apoio público ao golpe. Os líderes, pastores, intelectuais e seminaristas ligados – ou suspeitos de ligação – com o movimento ecumênico e com a esquerda protestante foram duramente perseguidos na maioria das denominações após março de 1964 e

muitos foram expulsos dos seminários e igrejas ou até mesmo denunciados aos órgãos de repressão.

> Desde os primórdios do cristianismo surgiram as heresias que o acompanham como a sombra, o corpo; o mal segue o bem; a luz, as trevas; princípios antagônicos que estão juntos até a consumação dos séculos. A heresia sempre existirá, se bem que revestida de novas roupagens, sendo a essência a mesma e por isso a Igreja precisa estar vigilante, sem desfalecimento, para não ser estrangulada por ela e não venha a sofrer consideráveis prejuízos. [...] **O "modernismo" traz no seu bojo todo o cortejo de imoralidade e impurezas, apanágio do mundo. O modernista é mundano com aparência de cristão, quinta-coluna de satanás na Igreja de Deus.** [...] A Igreja Presbiteriana já está sofrendo a influência deletéria do "modernismo". Nos seus Seminários, ou pelo menos em alguns deles, há professores e, conseqüentemente, alunos modernistas. Pregam abertamente as suas doutrinas heterodoxas, trazendo imensa confusão aos crentes. **A tolerância em casos dessa natureza é crime contra a Igreja.** [...] A Igreja para eles nada mais é do que refúgio de velharias, de incompetentes, de retrógrados e fossilizados, de ossadas arqueológicas que servem somente para o museu da teologia e da doutrina. Não é o ambiente para eles que só respiram a atmosfera moderna, novos ares, novos conceitos; seus pulmões só têm entrada para o ar puro das novas interpretações da Bíblia, ainda que as mais absurdas e ridículas. Então, por questão de coerência e honestidade para consigo próprios, deviam deixá-la em paz e procurar o ambiente que lhes seja propício e agradável. [...] A Igreja, segundo Paulo, é um organismo vivo, um corpo. Como todo o corpo vivo, está sujeita à moléstias**. O modernismo é o câncer impiedoso e fatal que está atacando a Igreja e, como o câncer, precisa ser extirpado logo no início**. Assim é necessário que se faça na Igreja antes que seja tarde demais e quando todos os esforços serão baldados e inúteis. Não devemos permitir que suas raízes e seus tentáculos venenosos se alastrem por todo o corpo da Igreja para depois tentarmos a cura que será impossível. **A cirurgia é sempre dolorosa mas necessária**. [...] Antes que a Igreja seja engolfada pela onda avassaladora do modernismo, é necessário que esta seja detida e, sem tergiversação, seja aniquilada. [...] Acordo com o erro é crime, acordo com a heresia é mais que crime. É conivência com aqueles que, fazendo a vontade do diabo, pretendem destruir a Igreja de Deus. (ALVES, 2005, P. 330-331, *grifos nossos*)

O trauma provocado pelo atentado explícito contra a democracia, nesse contexto, assim como o aumento das restrições às liberdades civis e a intensificação da violência repressiva do regime – inclusive contra militantes religiosos – atingiram duramente o ideal narcísico de fraternidade cristã do humanismo católico e desencadearam a rápida articulação entre os discursos reformistas e progressistas no catolicismo, provocando o isolamento dos grupos mais conservadores. O caráter fragmentário do protestantismo, por outro lado, não

favoreceu a realização de qualquer debate, avaliação ou acerto de contas. Uma vez que a CEB estava enfraquecida e deslegitimada, os grupos conservadores mantiveram o controle estrito das estruturas denominacionais e expurgaram ou silenciaram qualquer foco de resistência ou contestação. **Os líderes protestantes críticos e/ou de esquerda, desse modo, buscaram refúgio junto aos grupos católicos do cristianismo da libertação ou às instâncias ecumênicas internacionais**, se afastando mais ainda das bases protestantes. **Os movimentos pentecostais e evangelicais, por sua vez**, os quais começaram a se projetar amplamente a partir desse período, **adotaram a opção de manter uma postura de distanciamento e suposta neutralidade** em relação à política, o que só começou a se modificar com o início da abertura democrática, nos anos 1980.

Entre as décadas de 1970-80, portanto, os discursos conservadores e tradicionalistas permaneceram relativamente marginalizados nos contextos católicos e protestantes. **A partir do início dos anos 1990, contudo, é possível perceber um surpreendente processo de recuperação e fortalecimento das identidades conservadores em ambos os campos**. Apesar da repressão violenta – e talvez, em parte, forçado por ela – o cristianismo da libertação apresentou um sólido desenvolvimento teológico e um crescimento significativo nas bases católicas durante a ditadura. Nos anos 1980 o movimento carismático conquistou espaço e estabeleceu gradualmente uma nova hegemonia entre as bases. Durante todo esse período, grupos conservadores tradicionais – como a TFP, a Opus Dei e outros menos conhecidos – oficialmente ligados ou não à estrutura eclesiástica, nacionais ou internacionais, passaram a ser vistos, de forma geral, como anacrônicos, suspeitos e até mesmo fadados ao desaparecimento.

A partir especialmente da década de 1990, entretanto, na medida em que o próprio Vaticano passa a demonstrar uma atitude cada vez mais adversa e repressiva em relação à teologia da libertação e a outros teólogos e movimentos mais críticos, vários analistas começam a perceber a crescente popularização de alguns desses "antigos" movimentos e também a surpreendente emergência e crescimento de outras organizações fortemente conservadoras, os chamados "novos movimentos eclesiais". Para além do limite dessas grandes organizações, todavia, é possível perceber ainda – principalmente com o desenvolvimento e popularização da Internet – que os discursos conservadores vêm demonstrando uma capacidade crescente de mobilização e articulação de "novas" identidades religiosas formadas, sobretudo, por jovens.

Do mesmo modo, no campo protestante, os discursos evangelicais e (neo)pentecostais se mostraram claramente dominantes entre as décadas de 1970-80. Os discursos conservadores sobre doutrina e moral passaram a ser considerados – mesmo para quem não contestava seu "conteúdo" – anacrônicos, ineficientes e incapazes de exercer influência significativa na mobilização e articulação das identidades cristãs no mundo moderno. A partir dos anos 1990 também é possível observar, todavia, um ressurgimento de articulações, grupos e movimentos – denominacionais e interdenominacionais – que buscam recuperar esses discursos conservadores como os únicos e/ou legítimos representantes da autêntica tradição cristã.

Dentre os diversos movimentos e grupos conservadores que se apresentam no catolicismo atual, é possível observar pelo menos duas vertentes principais. A primeira delas é constituída pelos movimentos e grupos que assumem uma posição claramente negativa em relação ao Concílio Vaticano II. Esses grupos

– geralmente referidos como **“tradicionalistas radicais” – buscam se definir principalmente através de sua identificação com a tradição, as formas litúrgicas e as posturas morais, políticas e intelectuais da chamada igreja pré-conciliar**. Eles se mostram, em geral, efusivos com a eleição e o pontificado de Bento XVI por considerar-lhe – a despeito de suas próprias afirmações em contrário – o Papa que veio para corrigir os desvios provocados pelo concílio e para restaurar os rumos da Igreja. O recente levantamento das excomunhões anteriormente proferidas contra os padres tradicionalistas que se negaram a reconhecer o Vaticano II é considerada a principal evidência dessa compreensão. A Associação Cultural Montfort, fundada em 1985, é um dos grupos mais ativos a defender essa perspectiva na atualidade. O grupo mantém um site na Internet, continuamente atualizado, desde meados dos anos 1990. Um dos textos referenciais em relação à perspectiva do grupo é introduzido da seguinte forma:

> **O apogeu da Cidade de Deus na História realizou-se na Cristandade medieval**, durante o século XIII. Foi o tempo das Catedrais, do Feudalismo, das Universidades. Foi o tempo das Cruzadas e da Cavalaria. Foi o tempo em que São Tomás e São Boaventura ensinavam na Sorbonne. Foi o tempo da Suma Teológica. Foi o tempo dos grandes santos, tais como São Francisco e São Domingos. Não foi, porém, um período sem males. Foi a época de Frederico II, dos hereges cátaros, dos hereges Espirituais Franciscanos, dos Fraticelli e da irrupção do milenarismo joaquimita. Foi a época de Dante e de seus Fedeli d’Amore. Como foi o tempo da edição do Roman de la Rose, livro imoralíssimo — o mais lido da Idade Média — e que dava um programa para destruir a Igreja, defendendo as mais escandalosas teses heréticas que acabaram triunfando na Modernidade. **Neste trabalho, pretendemos dar uma visão de conjunto das Revoluções que destruíram a sociedade medieval, procurando instituir uma sociedade igualitária em lugar da sociedade hierárquica que a Igreja estabelecera na Cristandade medieval.** Muitos autores descreveram as linhas gerais dessas revoluções. Não é, pois, uma tese nova que vamos demonstrar. Leão XIII tratou, em parte, dessa visão histórica na encíclica Parvenu. Monsenhor Gaume foi outro autor que tratou da Revolução com competência, mostrando como ela foi a colocação do Homem no lugar de Deus. **Plínio Corrêa de Oliveira deu-nos a exposição das Três Revoluções em aulas, que assistimos como alunos dele, na PUC em 1952, tema do qual ele voltou a tratar no opúsculo Revolução e Contra Revolução.** Não negamos, como é de justiça, que foi ele quem nos abriu, pela primeira vez, essa perspectiva histórica. Deus o pague por isso. Porém é de justiça também que diga que ele nos deu a exposição

> apenas das Três Revoluções, mas sem nunca tratar da ação da Gnose e do Panteísmo nessas Revoluções. Todo o resto do quadro que vamos expor não o devemos a ele, mas cabe dizer que foi fruto de inúmeros estudos que fizemos, inclusive para combater o Romantismo do próprio Plínio C. de Oliveira. Basta comparar o que escrevemos com o que ele escreveu em Revolução e Contra Revolução para se dar conta do que devemos e do que não devemos a ele. (FEDELI, Orlando. **A Cidade do Homem contra a Cidade de Deus: As Revoluções da Modernidade.** Disponível em: <http://www.montfort.org.br/index.php?secao=cadernos&subsecao=religiao &artigo=tres_revolucoes>. Acesso em: 20 jun. 2009, *grifos nossos*).

A segunda vertente, dentre os católicos conservadores, é constituída pelos movimentos e grupos que definem sua identidade, primordialmente, a partir da centralidade da doutrina e dos cânones da Igreja Católica. Embora esses movimentos também apresentem um traço fortemente tradicionalista. Que também sejam apegados, inclusive, aos temas, formas litúrgicas e valores tradicionais. Sua identidade é definida, sobretudo, a partir da Lei. Para esses grupos, portanto, é absolutamente inaceitável questionar a validade ou veracidade de um concílio realizado pela igreja. As resoluções do Vaticano II, nessa perspectiva, deveriam sempre ser interpretadas de forma a garantir sua coerência com o ensino tradicional e infalível do magistério da Igreja. **Os desvios que surgiram após o concílio, portanto, deveriam ser atribuídos aos erros e distorções, intencionais ou não, que vários teólogos e líderes haveriam cometido ao interpretar e/ou aplicar as resoluções do mesmo**. Um dos grupos que representa claramente essa perspectiva no contexto atual é o Apostolado Veritatis Splendor. O grupo é formado em sua grande maioria por jovens adultos de 25 a 35 anos de idade, a maior parte é ou já foi membro de um dos "novos movimentos eclesiais" – especialmente os Legionários de Cristo e a Opus Dei – e muitos foram convertidos do protestantismo. Um texto referencial sobre a perspectiva do movimento é apresentado a seguir:

> **É preciso que as civilizações também se curvem a Jesus, Rei do Universo, que as cidades se conformem à Cidade de Deus**, eis que a

"compenetração da cidade terrena com a cidade celestial, só pela fé pode ser percebida; porém, é um permanente mistério da história humana." (Concílio Ecumênico Vaticano II) Nós, cristãos, somos uma legítima família através da graça que de Cristo, pela Igreja, recebemos. E como vivemos em sociedade e não isoladamente – salvo vocações específicas –, é a ela que devemos transformar. **Não temos que abandonar e satanizar a cultura, mas evangelizá-la, dialogar com ela para que seja meio de propagação da verdade, da beleza, da unidade.** (...) E qual é o conceito de civilização, sobre o que falávamos, senão a reunião da cultura própria de um povo, das mentalidades, dos costumes, das leis e das demais estruturas? **São estes os ambientes os quais devemos cristianizar, ou melhor, recristianizar**, vez que, como veremos, antes do advento deste pensamento moderno, a cultura católica imperou em determinado momento da História – ainda que com seus defeitos e abusos, naturais no percurso da peregrinação terrestre pela qual o homem passa; lembremos que o Reino temporal deve ser reflexo do Reino celestial, porém só este último é perfeito e livre de todo pecado! Os homens precisam de Cristo, mesmo para a reforma da sociedade. O campo temporal não escapa da influência do Espírito Santo, de Deus que se manifesta ordinariamente pela Sua Igreja. **Somos cidadãos do céu, mas vivemos na terra, e nela devemos nos santificar e construir estruturas que auxiliem os outros a fazerem o mesmo**. Inegável, insistimos, que os bens presentes e seculares, profanos, também podem e devem nos convidar a Deus, mediante a contemplação da ordem, da natureza, da beleza, da verdade, da unidade, do bem. **Vivendo numa sociedade sacralizada torna-se mais fácil atrair os homens a Cristo** (...). **Das civilizações, deve-se procurar instaurar uma que seja cristã, católica**, i.e., governada pelo espírito do Evangelho. E ela já teve **uma expressão histórica concreta, mesmo com seus defeitos: foi o período medievo**. *"Tempo houve em que a filosofia do Evangelho governava os Estados. Nessa época, a influência da sabedoria cristã e a sua virtude divina penetravam as leis, as instituições, os costumes dos povos, todas as categorias e todas as relações da sociedade civil.* ***Então a Religião instituída por Jesus Cristo, solidamente estabelecida no grau de dignidade que lhe é devido, em toda a parte era florescente, graças ao favor dos Príncipes e à proteção legítima dos Magistrados*** *(...)"* (Sua Santidade, o Papa Leão XIII) (...) A Europa, vemos, é uma realização temporal do primado cristão sobre a matéria social. Digamos mais, **é a Europa medieval a verdadeira guardiã da divina religião, pois foi dela que partiram, intrépidos, os valorosos conquistadores da América**, território dado pela Providência **justamente no momento em que os ventos terríveis da Reforma Protestante varriam cantões** outrora católicos – princípio de uma nova onda gnóstica que inauguraria, **junto com o pagão Renascimento e com o humanismo sem Deus**, o pensamento moderno, que explodiria, mais tarde, com o absolutismo, **com a Revolução Francesa, com o marxismo e todas as formas de social-comunismo, com os nazismos e fascismos dos anos 30-40, e com os fundamentalismos e liberalismos de matriz revolucionária** que caracterizariam os anos 70 e a década de 80. De uma Espanha banhada de glória pelos séculos da Reconquista cristã aos mouros islâmicos, emerge a expedição de Colombo. (...) *"Nasceram por essas energias humanas vitalizadas pela graça, os reinos e as estirpes fidalgas, os costumes corteses e as leis justas, as corporações e a cavalaria, a escolástica e as universidades, o estilo gótico e o canto dos menestréis"* (OLIVEIRA, Plínio Corrêa de.) (...) **Precisamos construir uma nova sociedade, uma nova cultura, aproveitando tudo de bom que na atual existe, mas filtrando-a com o bom senso católico. Ao passado não se volta, tradição não é isso: é passar adiante o que há de bom.** Da Idade Média, ainda guardamos aquilo que nem mesmo é exclusivo dela, a Fé católica e apostólica e aspectos de sua influência nas comunidades humanas. O Reino não terminou com sua máxima expressão terrena! Aliás, foi máxima

> até agora, pois nossa vocação é construir uma nova, em que o amor volte a reinar! (BRODBECK, Rafael. **A grandeza cristã da idade média.** Disponível em: <http://www.veritatis.com.br/ article/4859>. Acesso em: 20 jun. 2009, *grifos nossos*).

Dentre os grupos protestantes, por sua vez, é possível igualmente distinguir entre duas classes de movimentos conservadores. A primeira é formada pelos **grupos que se identificam direta e explicitamente com a herança fundamentalista norte-americana** chegada no Brasil a partir de meados do século XX. O movimento fundamentalista se disseminou no Brasil, principalmente, através de missões batistas ultraconservadoras – geralmente independentes da Convenção Batista Brasileira (CBB) – e dos grupos que se associaram a Carl McIntire entre as décadas de 1940-50, sobretudo as igrejas presbiterianas conservadora e fundamentalista. O nome "fundamentalista" deixou de ser usado por muitos grupos e igrejas brasileiras, entre as décadas de 1970-80, na medida em que a expressão se tornou pejorativa e seu sentido foi cada vez mais associado ao obscurantismo, ao fanatismo e à violência. A partir da década de 1990, entretanto, em paralelo com a multiplicação dos movimentos de afirmação de diversas identidades, com a própria popularização da Internet e, acima de tudo, com o reavivamento do fundamentalismo norte-americano, tem havido um significativo movimento de reabilitação da expressão "fundamentalismo", e muitos grupos têm voltado a defender sua utilização no Brasil. O texto posterior apresenta uma síntese histórica e "apologética" do fundamentalismo divulgada no site "Fundamentalismo Bíblico":

> **O nome Fundamentalismo surgiu pela necessidade de combater e denunciar os ataques satânicos contra as igrejas e contra a Palavra de Deus no final do século 19 e início do 20**, quando homens influenciados por Satanás e outros endemoninhados, lançavam blasfêmias contra o Cristianismo atavés de doutrinas de demônios como o comunismo (Karl Marx), evolucionismo (Charles Darwin), criticismo textual (Wellhausen, Westcott e Hort), espiritismo (Allan Kardec). O Fundamentalismo histórico começou, portanto, como um movimento no final do século 19 através da

> palavra escrita e pregada. Foi uma época magnificente. **Homens corajosos, herdeiros espirituais dos grandes heróis da fé, tomaram uma posição firme com intrépidas e piedosas convicções. Eles ou foram expulsos das suas denominações e seminários infestado de apóstatas (como hoje), ou fizeram um êxodo voluntário se separando inevitavelmente dos hereges** para que pudessem estar com suas conciências limpas diante de Deus, dos fundamentos da Bíblia e diante dos homens. Ser fiel à Palavra é uma atitude que custa muito caro. Aqueles homens pagaram o preço começando do zero em outro lugar. Naqueles dias, **homens de diferentes denominações abandonaram o barco em frangalhos da agenda denominacional e buscaram a agenda do Deus Altíssimo. Por causa disso é que o esforço missionário pôde continuar e o Brasil pôde ser alcançado**, caso contrário, o liberalismo satânico teria engolido por completo as igrejas e o campo missionário continuaria nas trevas do paganismo católico, espírita ou ateu. (...) Gigantes da fé eram fundamentalistas. Homens como C.H. Spurgeon, Bob Jones, William Clarence Haas, e milhares de outros muito numerosos para serem citados... Enquanto isso, **os incrédulos que engrossavam as fileiras das rodas de escarnecedores debochavam do fundamentalismo**. Como bem disse W. A. Criswell, o liberalismo nunca contrói nada, mas apenas como um parasita inútil, se alimenta do que os fundamentalistas construíram. **O Fundamentalismo Bíblico usa a Bíblia para ganhar as pessoas para Cristo e não é quem persegue, mas ao contrário é a vítima dos intolerantes** que querem distorcer os fatos e inverter a verdade. Os fundamentalistas do passado morreram nas fogueiras da inquisição, defenderam o direito de exercer sua fé livres da ditadura religiosa e opressão do PAPA. Os fundamentalistas do passado se separavam do PAPA e de suas idolatrias. **O catolicismo, que sempre foi anti-fundamentalista, usava a lei e os governantes para processar e matar os fundamentalistas. Hoje, os ecumênicos traidores do evangelho e inimigos do fundamentalismo, fazem o mesmo** e dão as mãos a todo o tipo de apóstatas. (**Inimigo Comum.** Disponível em: <http://www.baptistlink.com/creationists/inimigocomum.htm>. Acesso em: 22 jun. 2009, *grifos nossos*).

A segunda classe de movimentos conservadores protestantes é formada pelos grupos que se identificam mais diretamente com a tradição e com a doutrina da ortodoxia calvinista "reformada" ou "puritana" do início do século XVII. Os grupos e movimentos conservadores reformados se diferenciam do fundamentalismo, em geral, por defenderem mais diretamente a integridade da ortodoxia doutrinária calvinista – inclusive a forma de governo presbiteriana – que os distintivos originais do movimento fundamentalista. Nesse sentido, **os reformados apresentam um discurso teológico sofisticado, fortemente racionalizado, e se mostram razoavelmente mais inclinados ao debate** com outros grupos e tendências. A perspectiva reformada conservadora esteve presente no Brasil desde

o início das missões protestantes através dos missionários e denominações de viés calvinista, especialmente nas igrejas presbiterianas, e também esteve associada ao movimento evangelical – sendo algumas vezes referida como parte do "evangelicalismo conservador" – mas, essa vertente só passou a desenvolver características próprias de movimento no âmbito nacional a partir, igualmente, da década de 1990. O texto apresentado a seguir é parte de um artigo da revista "Os Puritanos" e constitui-se em uma boa síntese da perspectiva do movimento:

> **Estamos vendo o mundo ocidental se esfacelando. Há uma crise moral e espiritual mito grande, tanto no Brasil como na Europa, Estados Unidos e no resto do mundo.** A apostasia da Europa nos chama a atenção. Estive na Europa por duas vezes e fiquei chocado e triste por ver locais que no passado foram redutos da fidelidade cristã reformada e evangélica sendo hoje apenas locais de visitação turística (...) Mas não só na Europa, na América (com exceções, é claro) **temos um evangelicalismo distorcido, não bíblico, antropocêntrico, superficial, infelizmente tudo isto foi exportado para o Brasil e para o mundo** (...) Só um grande despertamento, uma grande reforma, produzidos pelo Espírito podem trazer a solução para esta crise em que vivemos. A maioria das igrejas no Brasil está cheia de falsos ensinos que são proclamados de seus púlpitos. **A falsa tolerância religiosa tem permitido, em nome do amor, sacrificar a palavra de Deus. A doutrina tem sido acusada de divisionista e irrelevante** (...) **Um despertamento da Igreja ocorreu no século XVII com o Movimento Puritano na Inglaterra e Escócia**, quando Deus realizou grandes feitos para Sua glória. Precisamos disto, um avivamento com reforma, não só de vida moral, mas de doutrina que nos levará a uma prática bíblica e saudável. Naquela época a situação era semelhante à nossa hoje: ignorância bíblica, voluntária e involuntária, imoralidade, corrupção, incredulidade. Mas Deus veio, pela Sua misericórdia, sobre a Inglaterra e Escócia despertando a Igreja, o Seu povo eleito, e trazendo uma profunda repercussão na sociedade britânica e posteriormente na América quando os Puritanos ali aportaram (...) Estes Ingleses e Escoceses assim pensavam e **queriam de volta uma DOUTRINA PURA, LITURGIA PURA, GOVERNO PURO, VIDA PURA. Assim foram chamados de PURITANOS** (...) Só após 30 anos de pregação Puritana vieram os resultados. Eles pregavam muito. Era uma pregação direta sem rodeios, oravam e escreviam livros maravilhosos e de grande profundidade. Conseguiram colocar nas Universidades de Cambridge e Oxford excelentes professores. Após 20 a 30 anos veio a resposta. No final do século XVI e início do século XVII, explodiu o Puritanismo – era a colheita dos frutos da pregação, oração e da boa literatura bíblica. Devemos ter paciência e depender de Deus, da Sua soberana vontade. **As mudanças que desejamos sejam urgentes não devem ser impingidas nem por força nem por violência.** É obra de Deus. (CANUTO, 2007, p. 3-5, *grifos nossos*).

Os movimentos e identidades conservadoras que passam a se apresentar de modo afirmativo e a despertar a atenção de atores e analistas sociais a partir dos anos 1990, entretanto, não são exatamente os mesmos movimentos e discursos conservadores que surgiram no contexto cristão brasileiro no início do processo do processo de modernização do país. **Apesar da busca de uma herança histórica e da identificação com temas, argumentos e aspectos desses discursos conservadores "clássicos" – integralistas, reformistas conservadores, fundamentalistas ou calvinistas – mesmo da continuidade histórica de algumas organizações que agora recuperam seu apelo no espaço público, os discursos conservadores atuais – ou "neoconservadores" – vivenciam um outro contexto**, dialogam com outras circunstâncias e atores, e constroem propostas e alternativas diante de questões que sequer existiam para as tradições conservadoras em sua formulação inicial. Essa perspectiva não implica afirmar que não haja relações ou mesmo continuidades entre os dois "momentos" dos discursos. Implica reconhecer, todavia, que esses diferentes momentos estão, ao mesmo tempo, unidos e separados por diversos processos de deslocamento que transformam, inevitavelmente, os sentidos e as configurações das afirmações conservadoras no contexto atual.

Dois níveis de atuação das lógicas políticas – embora parcialmente integrados e sobrepostos – podem ser observados no curso do processo de constituição dos movimentos neoconservadores. **No nível específico dos discursos cristãos, os neoconservadores demarcam sua identidade através da clássica oposição em relação aos modernistas e à esquerda cristã, mas, também através da nova polarização contra os pentecostais e carismáticos**. Esse posicionamento simbólico é explicitado e pode ser verificado em diversos

textos e marcas discursivas presentes nos documentos e nos sites representativos desses grupos religiosos. Praticamente todos os sites católicos conservadores visitados durante o estudo, por exemplo, fazem críticas e ataques recorrentes tanto à teologia da libertação quanto ao movimento carismático. No campo protestante, do mesmo modo, praticamente todos os sites conservadores monitorados condenam e buscam se diferenciar em relação ao evangelicais, ecumênicos, pentecostais e, sobretudo, aos neopentecostais. Uma característica interessante dessas críticas "internas" é a freqüência com a qual elas recorrem à ironia e ao humor ácido. O que denota, aparentemente, além de uma relação mais intensa e visceral, a ausência de expectativas em relação a um debate intelectual e racionalizado. Um exemplo interessante dessa estratégia é a figura apresentada a seguir, encontrada em um blog conservador "reformado", à qual ironiza o simbolismo do "fogo" característico do pentecostalismo e apresenta a Bíblia como um "extintor" apropriado para impedir a propagação dos incêndios causados pelos pentecostais.

Figura 4: Combata o pentecostalismo (Fonte: www.monegismo.com.br).

No nível dos discursos sociais, de modo mais amplo, dois fatores parecem ter sido decisivos para a emergência dessa nova "onda" conservadora no Brasil, a partir do início dos anos 1990. **Em primeiro lugar, a resistência, recuperação e mesmo crescimento das esquerdas** – apesar da falência do "socialismo real" e da crise de alternativas internacionais – após o

processo de redemocratização. A despeito da hegemonia neoliberal e das previsões de “fim da história” recorrentes no período, o PT apresentou um crescimento consistente em nível nacional ao longo da década – conquistando um número crescente de posições legislativas, prefeituras e governos – e Lula foi um candidato forte e ascendente em praticamente todas as eleições nacionais desde 1989 até conquistar a presidência em 2002. Os discursos e sensibilidades anticomunistas e anti-esquerdistas que haviam colonizado o cristianismo através do integrismo e do fundamentalismo no período da ditadura passam a ser resgatados, então, para articular o sentido de um inevitável receio e crescente oposição perante as novas ameaças vermelhas. Esse sentimento anti-esquerdista visceral é uma tônica forte no discurso da maioria dos novos movimentos conservadores.

O primeiro texto apresentado a seguir é a introdução de um longo estudo publicado em um site católico conservador argumentando por que um verdadeiro católico não pode, por dever de fé e consciência, associar-se ou votar em candidatos do PT ou de qualquer outro partido ou grupo de esquerda. O segundo texto consiste em uma citação de uma entrevista realizada pela “União de Blogueiros Evangélicos” com o ativista conservador Júlio Severo, na qual ele responde o que ele considera ser a principal função dos blogueiros evangélicos na Internet:

> - **Considerando a gravíssima ignorância que reina em nosso país quanto à ideologias totalitárias e anticristãs** e o que elas propõem como modelo nos terrenos da economia, da política, da história, do direito, da moral e do comportamento;
> - Considerando **que as organizações de esquerda**, em decorrência de estarmos em uma etapa avançada do processo revolucionário, **hoje se apresentam com uma capa de democracia**, mudaram pontos acidentais em seu discurso e, assim aparentemente domesticadas, atraem a simpatia dos incautos;
> - Considerando **a infiltração de tendências marxistas em ambientes católicos** desde principalmente os anos 60 e 70, causando grande confusão entre os fiéis, que não mais conhecem o pensamento social e

político da Igreja e a condenação pontifícia quanto aos partidos socialistas ou proto-socialistas;
- Considerando **que as heresias e os erros teológicos, sobretudo por ocasião da crise pós-conciliar, penetraram** de tal forma em instituições formativas do clero e do laicato, **impedindo** que muitos sacerdotes, até mesmo bem-intencionados, possuam **uma adequada consciência anticomunista** e uma posição firme de defesa da doutrina tradicional da Igreja, **com esse relativismo tão pernicioso** tendo por uma de suas funestas conseqüências a falta de unidade no rebanho católico e mesmo entre alguns Bispos;
- **Considerando o crescimento do Partido dos Trabalhadores**, com sua fantástica ascensão à mais alta magistratura do país, e sua influência em não poucos católicos através **da Teologia da Libertação**, infindáveis vezes rejeitada pela Santa Sé, totalmente incompatível com a doutrina católica tal como preservada e ensinada pelo Papa e pela Tradição;
- Considerando **o riquíssimo conteúdo da Doutrina Social da Igreja**, ignorado pela maioria dos fiéis e mesmo por setores do clero, a qual se opõe frontalmente aos postulados socialistas, comunistas, esquerdistas, petistas etc;
- Considerando que essa mesma Doutrina Social é por vezes, **transmitida de maneira truncada, quer por ignorância quer por má fé,** como se o Papa e a Igreja Católica fosse favoráveis ao PT e suas aspirações político-filosóficas;
- Considerando **que o socialismo, mais do que uma doutrina política, é toda uma forma de ver o mundo e o homem**, e que, por isso, tratar desse assunto é tarefa que interessa sobremaneira à Igreja Católica, chamada a evangelizar esse mesmo homem e a reconciliar com Deus o mesmo :
- Iremos propor, nesse despretensioso trabalho, **as razões da ilicitude de qualquer forma de participação do católico nas fileiras do Partido dos Trabalhadores** e, como diz o título, também **em outros movimentos ou grupos que sustentem, em maior ou menor grau, a mesma ideologia**. Que ele desfaça as eventuais confusões, converta os que estão no erro, reafirme a posição dos que se mantêm inabaláveis na defesa da doutrina católica em comunhão com o Papa, e afaste todas as dúvidas dos que, sem culpa, foram atraídos para setores e doutrinas socialistas. (BRODBECK, Rafael. **Motivos pelos quais um católico não pode votar no PT!** Disponível em: <em http://www.veritatis.com.br/article/3015>. Acesso em: 29 mar. 2009, *grifos nossos*).

Os cristãos blogueiros precisam alertar os cristãos quanto à responsabilidade do voto. Quando não há nenhum candidato que dê testemunho genuinamente cristão, é melhor não votar. É exatamente isso o que faço e oriento o público do meu blog a fazer. **O blogueiro cristão tem a responsabilidade de denunciar a maior idolatria moderna: a adoração ao Estado que exige ser o Supremo Provedor de todos e de tudo, efetivamente substituindo Deus.** Qualquer coisa que queira ocupar a posição de Deus se torna um perigo. Esse perigo hoje tem nome: Estado. **O socialismo, secular e cristão, luta para entregar ao Estado as funções de Deus, das famílias e das igrejas**, em troca de benefícios na área da educação, saúde, etc. Isto é, em troca de suborno social, políticos socialistas recebem até mesmo apoio e voto cristão para fortalecer um ameaçador Estado monstro sugador e esbanjador de impostos. Cabe ao blogueiro cristão denunciar profeticamente essa farsa, idolatria e perigo. O blogueiro cristão **tem a responsabilidade de denunciar a ideologia da inclusão e diversidade sexual, onde todo tipo de perversão sexual é aceita, valorizada e sacralizada** e onde o casamento natural se torna inteiramente supérfluo. O blogueiro cristão **tem a responsabilidade de denunciar as medidas estatais que, no nome do combate à intolerância religiosa, promovem todo tipo de bruxaria e hostilizam os ensinos cristãos contrários à bruxaria**, os quais acabam sendo tratados com

> desprezo e legalmente ameaçados. (SEVERO, Julio. **Entrevista à União de Blogueiros Evangélicos.** Disponível em: <http://juliosevero.blogspot.com>. Acesso em: 02 mar. 2009, *grifos nossos*).

Outro fator aparentemente decisivo para a articulação dos movimentos neoconservadores – o qual demonstra um peso equivalente ou ainda maior como elemento de polarização de seus discursos – é **a emergência de novos movimentos e identidades que passam a questionar a ordem patriarcal** na sociedade contemporânea. Os discursos feministas, de defesa dos homossexuais, multiculturalistas e mesmo ecológicos despertam uma forte reação nesses movimentos, o que será discutido mais detalhadamente na análise de suas práticas sociais, no próximo capítulo. É interessante observar também, todavia, como as charges e elementos de humor presentes tanto entre os grupos católicos quanto protestantes são reveladores dessa mesma tendência, como se assemelham entre si – quase como posições especulares – e como ilustram com clareza a relação de equivalência que estabelecem entre seus oponentes e que se torna crucial para a construção de suas próprias identidades. Na charge “sindicato do inferno”, por exemplo, publicada no site católico Veritatis Splendor, Hitler é apresentado como o líder de uma reunião de demônios na qual protesta contra o fato de que os “responsáveis” pelas práticas de “aborto” e “eutanásia” e eutanásia estariam sendo mais cruéis que eles próprios e iriam lhes tirar o emprego:

Figura 5: Sindicato do inferno (Fonte: <http://www.veritatis.com.br/article/5124> Acesso em: 22 jun. 2009).

Dentre os participantes da reunião de demônios é possível perceber alguns dos principais "inimigos" identificados pelos católicos conservadores. Claramente estão presentes Lula, retratado ainda com a barba cheia e o perfil de sindicalista raivoso, Osama Bin Laden – ou qualquer outro árabe – de perfil mourisco, barba alongada e cinturão de explosivos de "homem-bomba", e Edir Macedo que, apesar dos traços não muito claros, é também encontrado em outras charges e pode ser identificado pelas notas com cifrões saindo dos bolsos. O outro personagem em primeiro plano parece referir-se ao ex-presidente Fernando Henrique – pelos caninos – mas, ele não é uma figura comum nas charges do grupo. Há ainda um personagem na esquerda, ao fundo, fazendo sinal de "paz e amor", o que pode indicar ser algum assessor ou aliado de Lula, como Frei Beto, José Dirceu, o publicitário Duda Mendonça – o que faria sentido – ou mesmo o Senador Suplicy, embora caricatura não pareça com nenhum dos mesmos. O interessante, todavia, é observar como os inimigos assumidos pelo movimento – Hitler, Lula, Bin Laden, Edir Macedo etc. – os quais, por sua vez, representam simbolicamente o Demônio, o

socialismo, os árabes, os (neo)pentecostais etc., são retratados como equivalentes entre si e associados de forma direta aos principais temas políticos que representam a luta contra a Igreja Católica e contra Deus na perspectiva do grupo. A mesma lógica pode ser observada de forma ainda mais explícita na charge a seguir, retirada do site “Fundamentalismo Bíblico”:

Figura 6: Nós odiamos o fundamentalismo (Fonte: <http://www.baptistlink.com/creationists/inimigocomum.htm> Acesso em: 22 jun. 2009).

No site, a charge vem acompanha dos seguintes dizeres:

> O que há em comum entre as pessoas abaixo? 1. Os figurões eclesiásticos da Convenção Batista Brasileira; 2. Os figurões eclesiásticos da Igreja Presbiteriana do Brasil; 3. Um certo Frei marxista e herético - Assessor "especial" para assuntos da religião oficial do governo; 4. Um blasfemo e incrédulo guru da maligna Teologia da Libertação; 5. Os figurões eclesiásticos da igreja católica; 6. Os ecumênicos e do Concílio Mundial de Igrejas; Está um pouco difícil de descobrir...? Fácil! Todos eles odeiam e caluniam o Fundamentalismo Bíblico! (**Inimigo Comum.** Disponível em: <http://www.baptistlink.com/creationists/inimigocomum.htm> Acesso em: 22 jun. 2009).

Embora evidentemente – até por questão de número – o desenho não apresente os traços desses personagens específicos, as figuras são delineadas novamente como representantes das principais categorias de “inimigos” assumidos

pelos fundamentalistas. O acadêmico, postado à esquerda – que apesar de sua pompa e pose de questionamento parece estar mais confuso que seguro de qualquer coisa – representa claramente a figura do saber formal, tanto científico quanto teológico, o qual é geralmente atribuído aos "intelectuais" secularistas, ecumênicos e da teologia da libertação. O padre – primeiro porta-voz do grupo – e o Papa, que apresentam feições perversas e cínicas, representam a Igreja Católica. O pastor logo a seguir – que professa o ódio comum pelos fundamentalistas – apresenta uma Bíblia com a inscrição "NVI" (nova versão internacional), uma tradução tipicamente associada ao movimento evangelical e considerada "herética" pelos fundamentalistas os quais, em geral, só reconhecem as versões baseadas na *King James*. Todos estão novamente alinhados a Satanás e, dessa vez, declaram diretamente seu ódio pelos fundamentalistas. A identidade do "fundamentalista bíblico", desse modo, é visivelmente – e visualmente – definida pela sua posição ao lado de Deus e contra o Demônio e todos os seus equivalentes.

Quadro V: A constituição política dos movimentos conservadores protestantes e católicos.

Deslocamentos e articulações	**Protestantes (neo)conservadores**	**Católicos (neo)conservadores**
Deslocamentos iniciais	▪ Triunfo e crise da modernidade; ▪ Rompimento do liberalismo protestante com a ortodoxia; ▪ Movimentos de contestação e renovação social nos anos 1960/70; ▪ Guerra Fria; ▪ Emergência do movimento ecumênico; ▪ Pluralização religiosa no Brasil e emergência da TL e do (neo)pentecostalismo;	▪ Triunfo e crise da modernidade; ▪ Proposta e crise da (neo)cristandade; ▪ Movimentos de contestação e renovação social nos anos 1960/70; ▪ Guerra Fria; ▪ Abertura religiosa do Concílio Vaticano II; ▪ Pluralização religiosa no Brasil e emergência da TL, do (neo)pentecostalismo e do movimento carismático;
Articulações no campo religioso	▪ Tendência ao exclusivismo e ao fechamento denominacional; ▪ Busca de aliança pontual com protestantes estritamente conservadores teológica e socialmente; ▪ Forte crítica ao liberalismo	▪ Estrito exclusivismo católico-romano (*extra ecclesia nula salus*); ▪ Busca de (re)articulação entre os católicos conservadores e tradicionalistas; ▪ Forte crítica ao liberalismo protestante, ao ecumenismo, à

	protestante, ao movimento ecumênico, ao evangelicalismo, à teologia da libertação, ao (neo)pentecostalismo e ao movimento carismático; ▪ Forte anti-catolicismo;	teologia da libertação, ao (neo)pentecostalismo e ao movimento carismático; ▪ Forte anti-protestantismo;
Articulações no espaço público	▪ Defesa da submissão da filosofia e da ciência moderna a uma teologia protestante conservadora; ▪ Forte rejeição e crítica da cultura secular moderna e busca de submissão da mesma a uma moral cristã conservadora; ▪ Forte alinhamento programático com os partidos e grupos políticos de direita; ▪ Forte anticomunismo e oposição aos partidos e movimentos sociais de esquerda; ▪ Tendência fortemente anti-humanista (defesa da pena de morte, porte de armas, fim da maioridade penal, etc.); ▪ Postura agressivamente conservadora em matéria de moral, costumes, cultura, família, gênero e sexualidade;	▪ Defesa da submissão da filosofia e da ciência moderna a uma teologia católica conservadora; ▪ Forte rejeição e crítica da cultura secular moderna e busca de submissão da mesma a uma moral cristã conservadora; ▪ Forte alinhamento programático com os partidos e grupos políticos de direita; ▪ Forte anticomunismo e oposição aos partidos e movimentos sociais de esquerda; ▪ Tendência fortemente anti-humanista (defesa da pena de morte, porte de armas, fim da maioridade penal, etc.); ▪ Postura agressivamente conservadora em matéria de moral, costumes, cultura, família, gênero e sexualidade;

A constituição ontopolítica da identidade e do discurso dos grupos neoconservadores não se configura, deste modo, somente por sua associação com a tradição e a lei, consideradas divinamente inspiradas e autorizadas, ou mesmo por sua oposição generalizada à modernidade, a qual teria destituído esses elementos de sua posição e seu valor e estaria levando a uma degradação social crescente. **A constituição dos discursos neoconservadores, tanto católicos quanto protestantes, tem se delineado especialmente por sua identificação com uma tradição/lei cristã em oposição direta, seletiva e cada vez mais organizada a diversos movimentos ou "ameaças" específicas que se apresentam no contexto atual.** Quer a identificação seja estabelecida com a tradição integrista, reformista conservadora, fundamentalista ou reformada, nesse caso, os discursos neoconservadores se assemelham bastante, e mesmo se aproximam, no que diz

respeito à **sua oposição comum ao “emocionalismo caótico” dos pentecostais, à dupla militância herética dos cristãos humanistas e/ou socialistas e, sobretudo, às ameaças sombrias representadas pelo retorno das esquerdas e pela crise iminente da ordem patriarcal**.

Capítulo 5

As novas lógicas cristãs e a configuração de um pluralismo religioso de mercado

As amplas transformações políticas, econômicas, sociais e culturais que ocorreram ao longo do século XX, no Brasil, foram acompanhadas por uma pluralização crescente do campo religioso e, particularmente, por uma fragmentação sem precedentes no âmbito específico do cristianismo. **A partir dos anos 1980, no lastro da abertura democrática, diversas identidades, movimentos e discursos se apresentam – tanto com base nas tradições católicas quanto nas protestantes e ecumênicas – como manifestações e atualizações legítimas da herança e dos ideais cristãos**. A polarização radical e fundamental entre católicos e protestantes tem sido claramente deslocada e enfraquecida, nesse contexto, não só pela atuação dos movimentos explicitamente ecumênicos ou interconfessionais, mas, também – e talvez principalmente – pela circulação crescente de discursos, lógicas e práticas entre os dois campos. Muitos dos aspectos e propostas de alguns desses "novos" movimentos e discursos são, por outro lado, não somente divergentes, mas, também opostos e potencialmente antagônicos entre si. **Esse campo hegemônico recente de disputas e negociações, portanto, abre espaço para o surgimento de novas articulações e de novas linhas de divergência e polarização que são virtualmente independentes – embora não ainda totalmente alheias – em relação à divisão clássica entre os campos católico e protestante**.

5.1 Gramáticas e fantasmas: as (im)possibilidades virtuais das identidades cristãs

A pluralização do campo religioso e do próprio cristianismo brasileiro, no sentido observado, tem contribuído para a configuração de um espaço simbólico e cultural indiscutivelmente mais diversificado, dinâmico e livre nesse setor. Especialmente em contraste com o modelo tradicional da hegemonia absoluta – ou mesmo do monopólio institucional – do catolicismo. **É importante destacar, entretanto, que a "quebra do monopólio" e a pluralização do campo religioso não conduzem – e de fato não podem conduzir – à formação de um espaço totalmente neutro**, despido de demarcações e relações de poder preexistentes, no qual os atores possam interagir de forma totalmente livre e auto-determinada, como propõem algumas teorias de inspiração economicista. As identidades e práticas religiosas, como já foi observado, não são estáveis, autônomas, essencialmente autoconscientes e necessariamente centradas em instituições racionalizadas. A definição da identidade dos agentes, de suas posições, dos papéis desempenhados e das práticas desenvolvidas nos campos cristão e religioso são repetidamente deslocadas pelas mudanças sociais e/ou pelas disputas e negociações hegemônicas entre os discursos.

O próprio pluralismo, para ser possível, precisa estar fundamentado em regras, acordos, consensos e definições, quer explícitos ou implícitos, formais ou tácitos, conscientes ou inconscientes. **Essa gramática** de regras e definições que permite a subsistência e o jogo de atuações em um campo plural não é neutra e traspassável e **também institui – e é instituída por – relações de poder,** dominação, inclusão e exclusão. Nesse sentido, **não existe "o pluralismo"**

religioso, no singular. Existem e podem vir a existir diferentes formas de pluralismo, definidos e configurados a partir de diferentes modelos, os quais provocam diferentes implicações para cada contexto social, político e econômico em que possam vir a estar articulados.

Frente a essa discussão, **uma questão central para a análise do desenvolvimento do campo religioso cristão brasileiro, nas últimas décadas, passa a ser, portanto, qual o tipo de pluralismo que vem sendo produzido pela fragmentação e diversificação do cristianismo no Brasil**. Principalmente, considerando que esse modelo tende a ter uma influência significativa no campo religioso como um todo, assim como nos contextos social, cultural e político. É necessário observar atentamente e de forma crítica, assim, **quais as características dominantes desse pluralismo, quais as lógicas religiosas que vêm se tornando hegemônicas e quais as práticas espirituais, institucionais e públicas que manifestam essas lógicas**. Como essa hegemonia vem sendo construída e sustentada no jogo das identificações e articulações no campo plural e quais as possibilidades de contestação dessa hegemonia. Mais ainda, é necessário analisar com seriedade quais as relações e implicações desse modelo hegemônico de pluralismo e da dinâmica que ele institui no campo religioso ante o contexto mais amplo da sociedade brasileira atual.

Para investigar as características e dinâmicas próprias do pluralismo que vem sendo composto no cristianismo brasileiro **é preciso partir da análise das lógicas e práticas específicas que caracterizam cada um dos principais movimentos** que se apresentam no campo, delinear como essas lógicas e práticas interagem, se combinam e/ou combatem – em uma dimensão política/hegemônica – e identificar quais tem logrado articular de forma mais ampla os elementos e as

identidades que emergem no contexto, se projetando como constituintes de um horizonte imaginário – ou uma “gramática geral” – para a compreensão do campo cristão ou mesmo religioso. Os impulsos de identificação e reiterado investimento coletivo em determinados discursos – ou lógicas de articulação simbólica/imaginária – são mobilizados, por sua vez, por fenômenos da ordem da fantasia social. O que deve levar ao questionamento sobre quais as fantasias que (i)mobilizam os discursos e movimentos cristãos na atualidade e como elas têm se projetado na construção do pluralismo religioso brasileiro.

As práticas sociais, conforme definidas por Glynos e Howarth (2007), são formas rotinizadas e pouco reflexivas de ação – sempre já discursivas – que, ao mesmo tempo, obedecem e reproduzem os padrões consolidados pelas instituições sociais estabelecidas. As práticas sociais, portanto, manifestam e atualizam o sistema de regras ou “lógicas sociais” dominantes em um dado regime social. As práticas religiosas, nesse mesmo sentido, manifestam e atualizam as lógicas religiosas dominantes em certo grupo religioso e/ou em um imaginário religioso mais amplo do qual ele participe. Quando um pentecostal tradicional, por exemplo, impõe as mãos sobre um enfermo e ora pela sua cura ele manifesta e atualiza – quer esteja consciente disso ou não – uma lógica subjacente à oração pentecostal a qual estabelece que exista um Deus pessoal e onipotente que escuta, é mobilizado e reponde as orações dos fiéis. Todos os que participam da oração reproduzem essa lógica naquele momento, naquele grupo e, mesmo que ela não esteja formal ou explicitamente enunciada, ela interfere e pode ser manifesta em outras práticas sociais do mesmo grupo como, por exemplo, as práticas da profecia ou do exorcismo.

A mesma observação pode ser feita quando um cristão identificado com a teologia da libertação realiza uma oficina sobre a "leitura popular da Bíblia" ou quando um militante ecumênico escreve notícias na Internet sobre a "semana de oração pela unidade dos cristãos". Todas essas práticas já foram rotinizadas e manifestam/reproduzem um conjunto de lógicas estabelecidas naqueles movimentos e/ou no próprio regime religioso do qual todos participam. Quando um cristão neopentecostal, por outro lado, ordena que o "espírito de enfermidade" saia daquele corpo, em nome de Jesus, por mais que a ação desempenhada seja semelhante à do pentecostal tradicional, ele está provocando um deslocamento perceptível naquela prática, está mobilizando uma lógica religiosa diversa da anterior que pode produzir implicações bastante diversas em outros contextos.

Pelos menos **três diferentes tipos de práticas religiosas** podem ser identificados dentre os segmentos e movimentos cristãos observados no Brasil. O primeiro tipo, que pode ser chamado de **"práticas espirituais"**, diz respeito às práticas que são consideradas essenciais para a caracterização da identidade do grupo e, ao mesmo tempo, diretamente decorrentes da fé cristã em si ou da vocação própria do movimento em questão. Por exemplo: o estudo bíblico devocional, popular ou teológico; a conversão; o batismo com água; o batismo com o Espírito Santo; a participação na luta dos pobres; o exorcismo; a celebração da missa tradicional em latim; as mortificações etc.

O segundo tipo, que poderia ser chamado de **"práticas organizativas" ou "de estruturação"**, se refere às práticas que – mesmo consideradas ligadas à sua missão ou identidade – são definidas em sua forma exterior pela necessidade estratégica de organização e mobilização do grupo. Por exemplo: a criação e administração de igrejas, congregações ou comunidades de base; a criação e

administração de seminários, escolas ou organismos sociais; a realização de convenções, congressos, seminários ou palestras; a publicação de literatura, jornais e revistas voltadas para o público interno etc.

O terceiro tipo, chamado de **"práticas públicas"**, diz respeito às práticas que – mesmo também consideradas em consonância com sua identidade – são voltadas direta e predominantemente para a projeção de uma imagem pública e/ou para a conquista ou consolidação de certa posição no espaço público. Por exemplo, a realização de concentrações públicas, *shows*, marchas ou passeatas; a realização de programas e a aquisição de emissoras de rádio ou televisão; a indicação ou o apoio a partidos políticos ou candidatos a cargos eletivos etc. É necessário ressaltar que a classificação das práticas em cada um desses campos não é rígida e, muitas vezes, sua posição pode ser ambígua ou, ainda, seu caráter e finalidade predominante podem sofrer deslocamentos e variações ao longo do tempo. Também a forma de conceber e articular a relação entre esses diversos tipos de prática é diferente em cada movimento e está relacionada às características próprias de cada discurso. Em termos gerais, todavia, essas três classes descrevem de forma adequada e permitem uma clara sistematização das práticas observadas no campo.

A análise das lógicas sociais, políticas e fantasmáticas que caracterizam e instituem os "novos" movimentos e identidades cristãs depende diretamente da observação das práticas sociais – sempre já discursivas – desenvolvidas por esses movimentos e pelos atores que se identificam em torno de seus discursos. **Um ambiente privilegiado – conquanto não exclusivo e nem neutro – para a observação dessas práticas no contexto brasileiro contemporâneo tem sido a Internet.** A realidade virtual produzida através da rede mundial de computadores é o maior – e provavelmente o único – espaço/arquivo aberto em que é possível

encontrar investimentos comuns, contínuos e descentralizados de atores ligados a todos os principais movimentos e identidades cristãs[212] para difundir e atualizar seus discursos[213]. A presença e a atuação dos militantes e grupos cristãos na Internet não esgotam nem representam, evidentemente, a totalidade de suas práticas religiosas. Elas se constituem explicitamente, todavia, em tentativas de "tradução" e reconstituição abrangente de seus discursos e identidades em um "espaço público" e, além disso, vêm sendo utilizadas de modo cada vez mais freqüente como uma forma de fornecer recursos e apoio para as atividades rotineiras referentes a essas identidades, inclusive as que se desenvolvem em espaços "não-virtuais[214]". Nesse sentido, mesmo sendo necessário levar em conta os limites e os condicionamentos específicos da chamada "comunicação mediada por computador", pode-se afirmar que a análise da apresentação e participação dos atores cristãos na Internet fornece indicadores significativos e bastante expressivos sobre as principais práticas religiosas dos movimentos e identidades cristãs. O que é possível confirmar também através da combinação dessa análise com a observação dos documentos, entrevistas e depoimentos dos informantes.

Outro aspecto importante a ser destacado é que **a própria "generalização" da participação dos atores e movimentos religiosos na realidade virtual constitui um dado relevante sobre as mudanças em suas práticas no contexto contemporâneo.** Até o início dos anos 1980 somente alguns grupos (neo)pentecostais faziam investimentos sistemáticos e significativos em

[212] É interessante observar que mesmo em grupos como a Congregação Cristã, que proíbe e condena explícita e terminantemente sua divulgação na mídia e na Internet, há pessoas ligadas à Igreja que mantém sites "não-oficiais", comunidades em redes sociais, grupos de discussão e etc.
[213] Sobre a atuação de grupos religiosos na Internet brasileira ver, por exemplo, Andrade Júnior (2007); Oliveira (2001) e Jungblut (1998).
[214] Os conceitos de "artefactualidade" e "actuvirtualidade" desenvolvidos por Derrida (DERRIDA E STIEGLER, 2002; DERRIDA, 1994) e discutidos mais adiante já buscavam teorizar, desde o surgimento da televisão, essa crescente imbricação entre as dimensões do "real" e do "virtual" no mundo contemporâneo.

mídia de massa, geralmente em programas de rádio. O “raio de influência” dos discursos da maioria dos movimentos cristãos estava restrito ao alcance das comunidades e igrejas que se identificavam com sua proposta, dos eventos e atividades que realizavam e de seu material físico de divulgação, como panfletos, jornais e revistas. A partir de meados dos anos 1980 diversos grupos e movimentos tentam estabelecer uma presença permanente no rádio e na televisão – aberta ou fechada – mas, devido principalmente aos custos elevados de acesso e manutenção, essa presença acaba se restringindo às organizações maiores e/ou mais bem estruturadas. Com o surgimento e a popularização da Internet, a partir dos anos 1990, praticamente todos os principais grupos e movimentos cristãos – quer institucionalmente ou através da atuação de seus militantes – passam a expressar, divulgar e/ou debater publicamente suas identidades e discursos através da rede virtual.

A partir da observação das práticas religiosas desenvolvidas pelos atores e movimentos cristãos – voltadas para a identificação, estruturação e projeção pública de seus discursos e identidades coletivas – **é possível delinear, então, as lógicas religiosas que fundamentam e são realizadas por esses movimentos**. As lógicas estabelecem as possibilidades e os limites atuais de articulação e ação de cada uma dessas identidades e movimentos. É possível, do mesmo modo, investigar **como essas lógicas ou discursos interagem entre si, hegemonicamente, como se alinham ou entram em conflito com outras lógicas no campo social** e, consequentemente, como vêm sendo deslocadas e ressignificadas pelas transformações na conjuntura religiosa e social. **A configuração e as características próprias do modelo de pluralismo que vem sendo construído no campo religioso brasileiro, nesse contexto, estão**

diretamente relacionadas a essa dinâmica de relações entre as lógicas religiosas e sociais contemporâneas.

Para compreender o que faz com que algumas lógicas ou discursos religiosos produzam uma identificação maior ou menor com os sujeitos sociais, entretanto, é necessário ainda dar atenção à dimensão fantasmática dos processos hegemônicos. **É necessário, a partir da análise das práticas e lógicas, identificar e caracterizar as narrativas que se constituem como fantasias sociais – "beatíficas" ou "horríficas" – e que atuam no estabelecimento e na fixação da identidade dos sujeitos perante os discursos**. As fantasias sociais, contudo, não são apresentadas de forma explícita, publicamente, da mesma forma que os argumentos lógicos e as demonstrações racionais. Pelo seu próprio caráter de apelo libidinal e pouco racional – geralmente inconsistente ou mesmo grotesco – as fantasias sociais circulam normalmente de forma marginal e "extra-oficial", apesar de cumprirem um papel determinante na mobilização e estabilização dos investimentos afetivos e na identificação dos sujeitos com os "objetos" e os discursos.

As fantasias sociais parecem se tornar perceptíveis somente nos lapsos de linguagem, nos deslizes de comportamento, nas *gafes*, nos desabafos desautorizados e "politicamente incorretos" e, também, desinvestidas de seriedade aparente, nas piadas, no humor, nas brincadeiras e nas artes. No caso das fantasias religiosas, em especial, há ainda os recursos litúrgicos e elementos devocionais que, invariavelmente, são produzidos e/ou adotados como metáforas das fantasias que mobilizam os sujeitos. A análise atenta desses elementos "periféricos", portanto, é imprescindível para compreender em que base se estabelece a resistência à mudança em certos discursos, mesmo quando sua integridade e coerência parecem insustentáveis. Do mesmo modo, ao ser

verificado um deslocamento relevante no campo, é fundamental para compreender que forças estão em atuação na busca dos sujeitos por novas alternativas de identificação.

5.2 A crise das utopias do reino e as alternativas éticas em um campo religioso pluralizado

O movimento ecumênico, a teologia da libertação e o evangelicalismo procuraram – através de diferentes perspectivas e trajetórias – construir uma proposta de cristianismo atualizada, consistente e relevante perante o mundo moderno. Os três movimentos – de diversas formas e em diferentes graus – reconheceram o modelo de racionalidade científica, buscaram dialogar e apresentar-se em uma linguagem moderna e se identificaram claramente com a ética humanista incorporada – de modo visível ou latente – em grande parte da filosofia e da mentalidade modernas. Apesar das distintas nuances e dos sentidos até mesmo opostos que alguns desses elementos pudessem vir a assumir, ideais como “paz”, “justiça”, “liberdade” e “progresso” ocuparam um lugar privilegiado na articulação dos discursos de cada um desses movimentos. A capacidade de articulação desses discursos com a mentalidade moderna representou, ao mesmo tempo, a chave de seu poder de mobilização inicial e mesmo de crítica da modernidade “por dentro”, e o segredo de sua fragilidade e inaptidão para lidar com os fenômenos heterogêneos e alheios às lógicas modernas estabelecidas que se manifestaram, sobretudo, nos movimentos pentecostais e carismáticos.

O movimento ecumênico desenvolveu um discurso que buscou romper com a postura legalista, idiossincrática e impassível que havia sido adotada pelas principais igrejas cristãs, no início da modernidade, e destacou a vocação

missionária, voltada para o serviço, como um dos aspectos centrais da identidade do cristianismo. A ênfase na “ação cristã” no mundo estabeleceu um parâmetro comum para a aproximação e cooperação entre as igrejas e contribuiu decisivamente para o processo de racionalização e internacionalização do campo religioso nos anos 1940-50. **O fim da polarização dominante na Guerra Fria, entretanto, assim como os impulsos de disseminação da globalização econômica, informacional, e a emergência dos movimentos** identitários, pós-coloniais, regionalistas e étnicos a partir do final dos anos 1980, **fizeram soar forte o eco das críticas e erguer-se o pendor da resistência às metanarrativas, aos universalismos – mesmo humanistas – e aos projetos de totalização**, inclusive no campo religioso. Esse processo tem levado a um sensível declínio no prestígio do movimento ecumênico no âmbito internacional, no campo religioso e até mesmo entre as igrejas que participam formal e diretamente do movimento.

Parece inegável o fato de que o projeto de promover e buscar a unidade visível de todos os cristãos – ou mesmo religiosos – mostrou-se virtualmente inviável no mundo contemporâneo e de que o movimento ecumênico reúne – de forma instável – somente uma parcela do cristianismo, a qual se identifica de algum modo com sua proposta. Parcela que é significativa, mas, que não representa nem de longe a totalidade do universo cristão. Diante da crise evidente, atores e analistas ecumênicos vêm buscando lógicas e formas alternativas de ação, mas, não há ainda um caminho claro a ser seguido.

A teologia da libertação, por sua vez, surgiu do contexto latino-americano e se desenvolveu principalmente no âmbito católico. Foi construída a partir do questionamento da aliança histórica entre o cristianismo – especialmente a Igreja Católica – e as elites aristocráticas tradicionais. Rejeitou igualmente o projeto de

aliança com as novas elites burguesas urbanas e, dialogando diretamente com uma leitura marxista da realidade social, buscou construir uma identidade cristã intrinsecamente associada aos pobres – ou oprimidos – enquanto "povo de Deus" e "sujeito histórico" do processo de libertação. **A crise do chamado socialismo real, das esquerdas e da própria teoria marxista, todavia, especialmente de seu notório determinismo econômico, também atingiram diretamente a teologia da libertação** entre os anos 1980-90, em conjunto com os processos de abertura democrática na América Latina e no Brasil, com o início da vaga conservadora no catolicismo e com a explosão dos movimentos (neo)pentecostais e carismáticos.

As noções de um sujeito histórico natural e unificado – representado pelos pobres na teologia da libertação – e da estrutura econômica como o eixo central de articulação das identidades sociais e das formas de opressão foram fortemente questionadas pela emergência das "novas identidades", dos "novos movimentos sociais" e das "novas" questões éticas ligadas ao meio ambiente, à banalização da violência, à biotecnologia, às tecnologias de informação e outros aspectos. **O discurso atualizado a partir da teologia da libertação tem buscado acompanhar e oferecer propostas diante dessas questões.** Um dos exemplos mais importantes desse investimento é a influência dos atores, conceitos e lógicas da teologia da libertação na formação e articulação do chamado "movimento alter-mundista", o qual tem tido um papel decisivo, entre outros aspectos, na concepção e organização dos "fóruns sociais mundiais". O site da Adital (Agência de Informações Frei Tito para a América Latina), desse modo, o qual é certamente o mais completo e bem articulado site ligado à teologia da teologia da libertação, na Internet brasileira, apresenta-se como um dos principais espaços virtuais dedicados à articulação e ao intercâmbio de informações sobre os movimentos sociais na

América Latina (ver Figura 7). **Ao mesmo tempo em que os atores católicos e protestantes ligados à teologia da libertação aproximam-se e participam das articulações da sociedade civil no espaço público, todavia, seu poder de influência e mobilização no campo especificamente religioso e cristão tem demonstrado um visível declínio**.

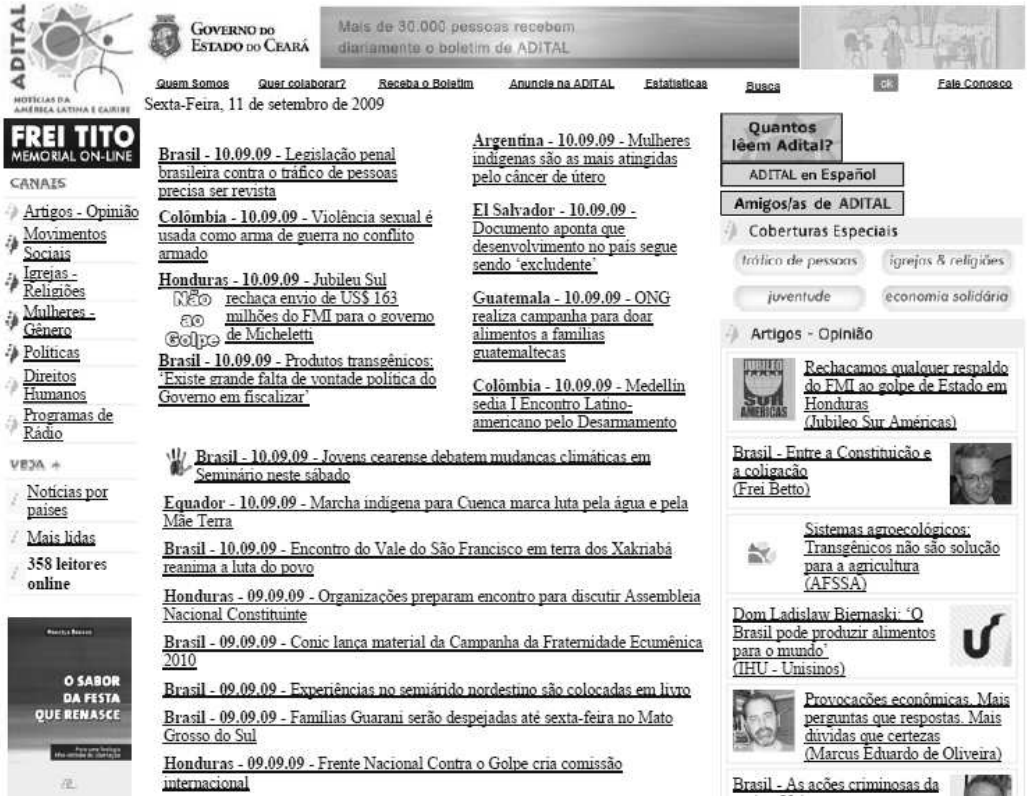

Figura 7: Site da Adital (Fonte: <http://www.adital.com.br> Acesso em: 11 set. 2009).

O movimento evangelical, a despeito de seu perfil reconhecidamente mais conservador, também rechaçou a postura fundamentalista de isolamento cultural e condenação sumária da modernidade. Construiu um discurso centrado no projeto da "evangelização do mundo", que deveria ocorrer de forma historicamente relevante e culturalmente contextualizada. Em torno desse projeto surgem então – especialmente a partir dos países periféricos – demandas por um testemunho ético dos evangélicos e por sua atuação na denúncia profética das injustiças. Essas

demandas tiveram uma influência significativa no movimento evangelical e provocaram o surgimento de uma "esquerda evangélica[215]" atuante – inclusive na América Latina – especialmente a partir do final da década de 1970, articulada em torno do chamado "Pacto de Lausanne". **O projeto evangelical de uma articulação ampla e racionalizada entre os protestantes identificados com a experiência do "novo nascimento", entretanto, em função do propósito de uma "evangelização" abrangente e coerente do mundo, também foi fortemente deslocado** pela fragmentação das identidades e interesses – inclusive religiosos – que se seguiu ao declínio da polarização da Guerra Fria e ao conseqüente deslocamento das noções de "novo nascimento", "evangelização" e da própria identidade "evangélica".

A esquerda evangélica, por seu turno, foi ainda seriamente confrontada pela crise das "esquerdas tradicionais" e, de forma mais grave, pela articulação crescente das "novas esquerdas" em torno de temas éticos que denunciavam algumas das lógicas opressivas encerradas no próprio núcleo da herança cultural cristã; como as questões de gênero, sexualidade e diferença cultural. A concepção evangelical de uma mensagem cristã cuja essência representava o bem universal – que poderia ser articulada de forma positiva, respeitosa e puramente construtiva a qualquer cultura – passou a ser desafiada, então, pela denúncia de que os modelos de família, gênero, sexualidade e mesmo organização religiosa propostos pelo cristianismo não eram naturais, universais e fundamentalmente bons, mas, que também eram culturalmente condicionados e, muitas vezes, opressivos. Nesse sentido, a crítica sócio-cultural das novas esquerdas – e especialmente do feminismo – se revelava diretamente

[215] Sobre a esquerda evangelical e sua atuação histórica e na atualidade ver, por exemplo, Connolly (2008, pp. 59-62); Noll (2001) e Padilla (1995).

conflitante com a interpretação essencialista da Bíblia, a qual permanece hegemônica no meio cristão. Essa questão é especialmente sensível no caso evangelical por que, dentre os movimentos articulados no compasso da modernidade, ele é o que mantêm a base mais ativa em meio às comunidades cristãs de classe média, em que a força da herança patriarcal do cristianismo é mais efetiva.

Um elemento comum entre as três propostas modernas de cristianismo – ao menos em sua fase inicial – foi o papel primordial desempenhado pela noção de "Reino de Deus" na articulação de seus discursos. O Reino de Deus – também identificado, para alguns, com o "Reino dos Céus" – é um dos temas centrais da pregação de Jesus e dos primeiros cristãos, de acordo com a narrativa bíblica. As diferentes ênfases e formas de compreender o significado, a natureza, o lugar histórico e a relação deste "Reino" com o "mundo" são indicadores valiosos para orientar o delineamento e a caracterização dos modelos de estruturação dos discursos de cada identidade ou movimento cristão. O conceito de Reino de Deus, no período pré-moderno, estava diretamente relacionado à perspectiva da cristandade ocidental/universal, no contexto católico, ou ao domínio religioso das igrejas nacionais, nos países protestantes. Mesmo que houvesse a perspectiva latente de um Reino vindouro, de forma geral, a mesma só era trazida ao foco em momentos ou contextos de crise, quando emergiam os sentimentos e/ou movimentos de inspiração milenarista.

O cristianismo moderno, em conjunto, desloca significativamente o conceito teológico de Reino de Deus, que deixa de ser visto como o "domínio de Deus" representado por uma determinada instituição ou confissão religiosa, no mundo visível, e **passa a ser visto predominantemente como um "projeto" de**

Deus que está em atuação no presente – para além do controle e dos limites de qualquer instituição ou religião específica – mas, que se projeta e só terá sua realização plena no futuro. É o que a teologia barthiana – também reverberada pelo evangelicalismo e pela teologia da libertação – chama de tensão permanente entre as dimensões do "já" e do "ainda não".

A nova compreensão da "lógica" do Reino de Deus é uma das chaves primordiais para a articulação do cristianismo na modernidade. A interpretação "tradicionalista" da história que vê o presente como uma decadência contínua em relação à perfeição original de um paraíso perdido é substituída por uma leitura "progressista", que vê a história como a realização progressiva do projeto de salvação de Deus, o qual aponta para o futuro como horizonte de sua realização. **Essa perspectiva se alinha naturalmente com a ênfase modernista no desenvolvimento humano, no progresso da civilização e nas conquistas da inventividade e do trabalho racionalizado. Permite que os cristãos se identifiquem de forma positiva com a modernidade, que busquem contribuir ativamente para o seu aperfeiçoamento, para a criação de novas soluções, para o avanço da ciência, da tecnologia e mesmo para a crítica e a tentativa de superação dialética de suas contradições.** Permite também que o cristianismo se abra à renovação e ao desenvolvimento criativo de sua própria teologia e de suas práticas pastorais, buscando aproximar-se cada vez mais do horizonte do Reino[216].

As palavras do teólogo Jung Mo Sung, publicadas no site da Adital, e do ativista evangelical Flávio Conrado – um dos mais importantes líderes e articuladores da nova geração do evangelicalismo no Brasil – em seu blog "Novos Diálogos", servem como exemplo de que essa lógica permanece relevante e atual. A

[216] Ver, por exemplo, a síntese já clássica de Júlio de Santa Ana (1987, p. 116-118).

despeito dos deslocamentos no campo discursivo contemporâneo, das novas resistências que ela desperta, nesse contexto, e das conseqüentes demandas pela revisão de seu sentido.

> A história do cristianismo na América Latina e Caribe está carregada de opressões, ressentimentos e incompreensões. Eu penso que **é hora de Igrejas cristãs** (especialmente a Católica) pedirem e oferecerem mutuamente perdão e reconciliação e **se unirem**, não no mesmo rito ou normas, mas **em torno da grande causa do Reino de Deus**, da construção de **novas relações pessoais e estruturas econômico-social-político-cultural** que, **como sinais do RD**, permitam uma vida digna a todas as pessoas, pois são todas filhas e filhos de Deus (SUNG, Jung. **Fé cristã, Igrejas e o Reino de Deus na América Latina e Caribe.** Disponível em: <http://www.adital.com.br/site/noticia_imp.asp?cod=27656&lang=PT>. Acesso em: 03 mar. 2009, *grifos nossos*).
>
> **O próprio Jesus**, quando se levantou para começar o seu trabalho itinerante, **invocou a tradição dos profetas** (Isaías 61, 1 e 2; Lc 4, 18-20) formando um grupo incomum de seguidores **para anunciar um novo reinado, um novo governo e novas leis que ele chamou de "reino de Deus"**(conforme o Evangelho de Lucas e Marcos) **ou "reino dos céus"** (conforme o Evangelho de Mateus). Infelizmente, muitos cristãos têm compreendido a pregação e ensino de Jesus como uma negação de tudo o que se relaciona com a política e com a vida coletiva. Como resultado dessa compreensão, se tornam "pacatos cidadãos", pessoas que não exercem uma cidadania ativa e participativa. Fazendo assim, elas contribuem para que a cidadania demore a ser exercida de forma plena. Por outro lado, muitos cristãos têm entendido que **uma das dimensões mais profundas do Evangelho de Jesus de Nazaré é a imaginação de sociedades mais justas e mais igualitárias**. Por isso se vêem como agentes de transformação na sociedade e empenham-se na luta pelo respeito aos direitos de cada cidadão, a começar pelos mais desprotegidos (CONRADO, Flávio. **Cidadania: entre o pacato cidadão e o agente de transformação.** Disponível em: <http://novosdialogos.wordpress.com>. Acesso em: 11 set. 2009, *grifos nossos*).

Outro aspecto importante no reposicionamento da noção – e da lógica – do Reino de Deus é que ele influencia diretamente o deslocamento de outro conceito que também se torna central para as propostas modernas de cristianismo; o conceito de **"missão"**. As missões, numa perspectiva pré-moderna, eram vistas como expedições de conquista – geralmente associadas às conquistas coloniais e militares – voltadas para a expansão das fronteiras e para a ampliação do domínio do Reino de Deus através de seus representantes sobre a terra. Uma

vez que o Reino passa a ser visto como um projeto em construção, não como o domínio específico de uma religião ou instituição, a noção de missão precisa ser igualmente revisada. **As missões para os movimentos cristãos modernos, em linhas gerais, passam a ser compreendidas como a ação cogente das igrejas e dos agentes cristãos no sentido de contribuir para a promoção e a construção do Reino de Deus.** Mesmo quando a ação visa à conversão religiosa, como no caso da "evangelização" para os evangelicais, a ênfase não recai – ao menos teórica ou teologicamente – no ingresso em uma igreja ou denominação específica, mas sim, na propagação da experiência do "novo nascimento", que marcaria o início de uma relação pessoal e especial com Deus e, consequentemente, de um processo de transformação ética e social.

A partir das lógicas parcialmente compartilhadas do "Reino de Deus" e da "missão transformadora[217]" o movimento ecumênico, o cristianismo da libertação e o evangelicalismo radical construíram discursos consistentes e significativos no contexto moderno, os quais articularam projetos e mobilizaram atores que têm desempenhado papeis históricos importantes em diversos processos políticos e sociais na atualidade[218]. **As concepções modernas de cristianismo começaram a entrar seriamente em crise, todavia, na medida em que os próprios modelos de racionalidade e desenvolvimento dominantes na modernidade passaram a ser vigorosamente desafiados**, sobretudo a partir do final dos anos 1980. As críticas pós-modernas e pós-colonialistas às chamadas "metanarrativas históricas" e a crise das utopias modernas – inclusive do socialismo e do humanismo – desestabilizaram

[217] Expressão consagrada pelo título do manual de missiologia escrito por David Bosch (2002), citado tanto por ecumênicos quanto por evangelicais e militantes da teologia da libertação.

[218] Basta observar a importância das organizações ligadas ao movimento ecumênico, ao evangelicalismo e especialmente ao cristianismo da libertação na mobilização e estruturação do "terceiro setor" no Brasil (ver BURITY, 2006), mesmo na organização de partidos de esquerda como o PT (ver MESQUITA, 2009) e na formação de líderes como Paulo Freire, Chico Mendes, Marina Silva, Benedita da Silva, Lula e diversos outros.

a perspectiva de um horizonte histórico plenamente unificado e pacificado, compartilhado pelas utopias cristãs. Passa a ser amplamente questionado não somente até que ponto tal perspectiva seria viável pragmaticamente, mas também, até que ponto ela seria desejável ou aceitável eticamente e quais os tipos de política que ela tende a sustentar e legitimar. Diante desse debate, as lógicas do Reino e da missão começam a ser novamente disputadas e novas – e também antigas – perspectivas começam a ser mais uma vez avaliadas como propostas de articulação dos discursos cristãos.

A configuração atual das práticas e lógicas religiosas tanto no ecumenismo e no cristianismo da libertação quanto no evangelicalismo refletem claramente esse momento crítico de deslocamento das identidades e rearticulação dos discursos. Algumas estratégias de mobilização e algumas temáticas típicas dos movimentos parecem perder o sentido e a capacidade de articulação no contexto atual, sobretudo aquelas que apontam para a crítica de contradições estruturais e para a busca de alternativas macro-sociais e/ou políticas. Outras propostas e alternativas, entretanto, também começam a ser delineadas e ensaiadas, como é possível perceber na busca de articulação com as temáticas relacionadas às novas identidades e com as demandas e projetos de viés mais particularista dos novos movimentos sociais. A noção de “pluralismo” começa a se destacar, nesse sentido, como uma lógica chave para a articulação das novas práticas sociais dos movimentos cristãos engajados, e para a reconfiguração de suas identidades em um contexto de crise das “metanarrativas” e das grandes utopias históricas.

O pluralismo das demandas, movimentos e projetos sociais – articulados em “redes” desprovidas de um centro gestor e mesmo de um discurso plenamente

unificado – é associado, consequentemente, ao pluralismo cultural e mesmo religioso. **O projeto de uma "teologia do pluralismo religioso", desse modo, já vem sendo seriamente debatido e desenvolvido, nos últimos anos, tanto nos meios ecumênicos quanto no âmbito da teologia da libertação.** Há diferentes posicionamentos, nesses debates, sobre como o pluralismo deveria ser concebido e articulado – ou desarticulado – na teologia cristã. Uma compreensão praticamente comum, todavia, é a de que o horizonte profético da ação histórica dos cristãos e dos que lutam pela justiça deveria ser a busca de uma situação pluralista em que todas as diferenças e particularidades fossem respeitadas e convivessem sem conflitos hostis, não a utopia de um reino cristão unificado e homogêneo. Essa discussão se tornou mais aguda e evidente, na última década, com a publicação do documento "Dominus Iesus", no ano 2000, pela Igreja Católica, – elaborado pelo então Cardeal Ratzinger e aprovado pelo Papa João Paulo II – o qual implicou em um recuo considerável na abertura ecumênica iniciada pelo Vaticano II e representou claramente uma reprovação aos projetos de uma teologia pluralista. Uma resposta de diversos teólogos ecumênicos e da libertação foi organizada por José Maria Vigil e publicada pelo site "Servicios Koinonia". Como afirma Vigil:

> **A Dominus Iesus veio a chocar-se frontalmente com o desenvolvimento da TPR que está se desenvolvendo crescentemente no interior do cristianismo**. Não só choca contra os últimos avanços desta teologia, senão contra os avanços já antigos que o próprio Concílio Vaticano II tinha realizado e que foram assumidos e acolhidos com entusiasmo no seio do Povo de Deus. O tom, a linguagem, a posição adotada pela DI é de tal jeito, que o diálogo teológico vem a ser impossível. (...) Os problemas que traz a não aceitação da posição pluralista não só repercute nas «fronteiras» da Igreja, no seu contato com outras religiões, senão no interior da mesma. (...) **Os problemas são levantados também na relação com a sociedade democrática moderna. Esta aceita, cada vez mais, o pluralismo civil e social, e admira-se de que, justamente a Igreja católica volte a posições de negação do pluralismo**, cujos direitos e benefícios não deixa de desfrutar e reclamar. De alguma maneira, o problema mais importante que a Igreja católica tem colocado ante ela, no campo da teología, é o do pluralismo religioso, ou seja, o da adoção de uma postura «pluralista» (como paradigma), a necessidade de abandonar

> definitivamente a posição exclusivista, inclusive daquilo que de exclusivismo tem o próprio inclusivismo. Tudo o que não seja entrar por esse novo paradigma pluralista, está chamado a perpetuar os problemas e a condenar o cristianismo católico a uma existência arrastada e sem futuro. Como diz Leonardo Boff neste mesmo livro digital: «Ou as Igrejas – sobretudo a católica – abrem-se à nova fase da humanidade, a planetária, ou condenam-se a serem subprodutos da cultura ocidental» (VIGIL, José. (org.) **O debate atual da teologia do pluralismo.** Disponível em: <http://www.servicioskoinonia.org/librosdigitales>. Acesso em: 04 mar. 2009, *grifos nossos*).

A perspectiva pluralista vem conquistando uma posição cada vez mais sólida no movimento ecumênico e no cristianismo da libertação na atualidade, mas, não pode ser considerada uma lógica consensual e ainda desperta diversas controvérsias. **A crítica mais freqüente – tanto por parte dos conservadores quanto dos progressistas que defendem um horizonte utópico mais positivo – é a que indica uma associação necessária entre o pluralismo e o relativismo filosófico e ético.** O pluralismo implicaria na atribuição do mesmo valor intrínseco a qualquer posição ou afirmação, rejeitaria qualquer proposição de uma verdade neutra ou universal e, consequentemente, impediria a realização de qualquer julgamento tanto de verdade quanto de valor. Qualquer cultura ou visão de mundo, nesse caso, seria tão verdadeira e tão justa quanto qualquer outra. No campo evangelical, tornou-se predominante uma tendência de dissociação entre o reconhecimento da pluralidade social, cultural e religiosa do mundo atual, a afirmação dos direitos democráticos dessa pluralidade de perspectivas, e a afirmação do valor positivo dessa pluralidade, a última das quais estaria associada ao pluralismo. **O discurso evangelical hegemônico reconhece a importância de garantir o direito à pluralidade religiosa e alguns evangelicais defendem abertamente o pluralismo cultural, todavia, o tema do pluralismo religioso permanece como um tabu para os evangelicais**, uma vez que confronta seriamente suas concepções centrais de “novo nascimento” e de “evangelização”.

A partir, principalmente, da análise do corpus de hipertextos (sites, homepages e blogs) observados ao longo da pesquisa, com o suporte da análise do corpus de documentos e das entrevistas com atores e conversas com informantes, foram construídos três tipos de quadros para a sistematização das descrições sobre as principais práticas e lógicas que caracterizam os movimentos estudados. Foram descritas as práticas e lógicas que desempenham um papel mais relevante na articulação dos discursos e atores nos movimentos. É importante relembrar, entretanto, que a disseminação das práticas e lógicas sociais – incluindo as religiosas – segue o princípio foucaultiano da "regularidade na dispersão". Ou seja, elas não são distribuídas de forma homogênea e totalizada a partir de um centro único dentro do campo. Podem emergir de qualquer espaço dentro movimento e serem reproduzidas – e/ou deslocadas – por outros atores até assumirem uma forma dominante e um papel relevante. As descrições foram distribuídas no quadro de modo a facilitar a construção de um paralelo entre as identidades ou movimentos observados.

O primeiro quadro, apresentado a seguir, descreve as principais práticas "espirituais" – ou "de identificação" – que podem ser verificadas no movimento ecumênico, no cristianismo da libertação e no movimento evangelical. As práticas podem ser observadas em relação a quatro dimensões principais: a) as práticas de iniciação; b) as disciplinas pessoais; c) as disciplinas ou atividades coletivas; d) os deveres vocacionais ou missionários. **Uma característica comum dessas práticas, nos três movimentos, é sua ênfase nos aspectos intelectuais e racionalizados da espiritualidade** – como nos estudos bíblicos, teológicos e sermões – e na busca uma coerência ética entre a mensagem cristã e as práticas missionárias e/ou de serviço. É perceptível, nesse sentido, o fato de que **a forma**

mais comum de iniciação nos três casos se dá através do estudo – geralmente em grupos de estudantes ou cursos populares – dos temas e idéias centrais da teologia cristã conforme articulados pelos discursos dos movimentos. Deve-se observar, por exemplo, o papel histórico da Federação Mundial de Estudantes Cristãos (Fumec) no movimento ecumênico, a importância inegável da Pastoral Universitária e dos cursos de leitura popular da Bíblia, do Centro de Estudos Bíblicos (Cebi), para o cristianismo da libertação e, igualmente, dos núcleos de estudos bíblicos da Aliança Bíblica Universitária (ABU) para o movimento evangelical.

Quadro VI: Principais práticas espirituais ou de identificação no movimento ecumênico, no cristianismo da libertação e no movimento evangelical.

Práticas Espirituais	**Movimento Ecumênico**	**Cristianismo da Libertação**	**Movimento Evangelical**
Práticas de iniciação	▪ Batismo em qualquer igreja cristã, respeitando a teologia e a forma de cada igreja; ▪ Ingresso ou participação nas atividades de algum grupo ou organização ligada ao ecumenismo; ▪ Estudo do ecumenismo, identificação com a proposta e compromisso com a vocação ética do cristianismo de transformar e humanizar o mundo (não há ênfase na necessidade de uma conversão religiosa);	▪ Batismo em qualquer igreja cristã, respeitando a teologia e a forma de cada igreja; ▪ Ingresso ou participação nas atividades de algum grupo ou organização ligada ao cristianismo da libertação; ▪ Estudo – acadêmico ou popular – da teologia da libertação, identificação e compromisso com a luta dos pobres e oprimidos pela libertação (a conversão é vista como opção cotidiana por servir a Deus e entregar-se na luta pela libertação);	▪ Conversão como novo nascimento, abandono da vida individual de pecado, entrega total a Cristo e transformação ética; ▪ Batismo em qualquer igreja cristã e “profissão de fé” em qualquer igreja evangélica, respeitando a teologia e a forma de cada denominação; ▪ Ingresso ou participação nas atividades de algum grupo ou organização ligada ao movimento evangelical; ▪ Estudo da mensagem evangélica, identificação com a perspectiva, compromisso com a transformação pessoal e com a vocação ética do cristianismo de mudar e humanizar o mundo;
Disciplinas pessoais	▪ Espiritualidade centrada na vivência cotidiana da e/ou na reflexão sobre a experiência histórica e existencial da luta pela transformação e humanização do mundo (oração, meditação,	▪ Espiritualidade centrada na vivência cotidiana da e/ou na reflexão sobre a experiência histórica e existencial da comunhão e da luta junto aos pobres (oração, meditação, estudo	▪ Espiritualidade centrada na vivência cotidiana das e/ou na reflexão sobre as implicações do evangelho para a vida pessoal e social (oração, meditação, estudo bíblico, contemplação da

	estudo bíblico, contemplação da natureza, imagens, música, literatura, poesia, etc.); ▪ Encarnação como inserção e valorização da cultura e da vida humanas (não há uma ênfase no tema da santidade); ▪ Oração como recurso litúrgico ou pessoal de meditação de reafirmação da fé e/ou de abertura ao mistério; ▪ Estudo tanto devocional quanto sistemático e crítico da Bíblia a partir da história e da teologia acadêmicas;	bíblico, contemplação da natureza, imagens, música, literatura, poesia, etc.); ▪ Santidade como recusa e subversão dos padrões e lógicas econômicas e sociais do mundo opressivo e desumano; ▪ Oração como recurso litúrgico ou pessoal de meditação, de reafirmação da fé e/ou de abertura ao mistério; ▪ Estudo tanto devocional quanto sistemático e crítico da Bíblia a partir da perspectiva dos pobres como sujeitos históricos da libertação;	natureza, imagens, música, literatura, poesia, etc.); ▪ Santidade como postura de buscar conhecer e obedecer à vontade Deus em cada contexto; ▪ Oração como recurso litúrgico ou pessoal de meditação, de reafirmação da fé e/ou de abertura ao mistério; ▪ Estudo tanto devocional quanto sistemático e moderadamente crítico da Bíblia, a partir da ortodoxia protestante, com abertura para o diálogo com a teologia acadêmica;
Disciplinas e atividades coletivas	▪ Participação (não necessariamente regular) nas celebrações comunitárias de uma igreja cristã; ▪ Realização de celebrações ecumênicas contextualizadas, com liturgias elaboradas e elementos de várias tradições cristãs, religiosas e/ou culturais; ▪ Sermões tradicionalmente sistemáticos e racionais, mas, cada vez mais estéticos e existenciais; ▪ Canto comunitário de músicas cristãs ou populares, com abertura para movimentos corporais;	▪ Participação em celebrações nas CEBs, pastorais ou comunidades comprometidas com a libertação; ▪ Realização de celebrações contextualizadas, com liturgias elaboradas e muitos elementos simbólicos da cultura popular; ▪ Sermões geralmente sistemáticos, em linguagem popular, com aplicação política e/ou existencial; ▪ Canto comunitário de músicas cristãs ou populares (geralmente destacando a temática da libertação), com abertura para movimentos corporais;	▪ Participação regular nas celebrações comunitárias de uma igreja evangélica; ▪ Realização de cultos e atividades interdenominacionais (com participantes de várias igrejas evangélicas), geralmente com liturgias simples e contextualização cultural moderada; ▪ Sermões geralmente sistemáticos e racionais, com aplicação existencial e/ou social; ▪ Canto comunitário de músicas cristãs, com abertura para ritmos modernos e/ou brasileiros e com abertura para movimentos corporais;
Deveres vocacionais e missionários	▪ Ações missionárias ou de serviço voltadas para a promoção da justiça social e da dignidade humana;	▪ Evangelização, ações missionárias ou pastorais voltadas para a conscientização política para a luta por justiça social e dignidade humana;	▪ Evangelização, ações missionárias ou de serviço voltadas para a conversão pessoal, a mudança de vida e a transformação do mundo em direção à justiça social e à dignidade humana;

Ao analisar as práticas que atualizam a identificação nos movimentos cristãos modernos é interessante relembrar que a iniciação e a formação religiosa no cristianismo pré-moderno eram essenciais para a atribuição de um lugar simbólico para a criança na comunidade e para a própria construção da identidade desse sujeito diante da família e do mundo. A modernidade desenvolveu mecanismos civis de posicionamento simbólico e formação da identidade que se sobrepõem às eventuais formações religiosas específicas de cada grupo em uma sociedade secular. Nesse contexto, a iniciação religiosa na infância se torna secundária e vem sendo inevitavelmente fragilizada e circunscrita aos grupos religiosos mais ativos e militantes. A conversão religiosa, por outro lado, que costumava ser um evento incomum ou mesmo escandaloso nas sociedades tradicionais fechadas, tem se tornado um fenômeno cada vez mais freqüente e praticamente banalizado nas sociedades modernas. Do mesmo modo, como demonstram os próprios movimentos cristãos, têm se tornando usuais as vocações e despertamentos tardios, de pessoas que tiveram uma formação religiosa insignificante ou burocrática na infância e descobrem a fé na juventude ou na maturidade.

As práticas de iniciação e consolidação da identidade no movimento ecumênico, no cristianismo da libertação e no movimento evangelical estão fortemente relacionadas ao universo moderno de conversões e despertamentos religiosos na juventude. A proposta desses movimentos, como foi visto, diz respeito diretamente à busca da construção de uma compreensão racionalmente coerente e existencialmente relevante da fé cristã diante do mundo moderno. Os elementos centrais na articulação da identidade religiosa, para esses grupos, não estão geralmente relacionados à tradição ou a autoridade familiar e

comunitária, mas sim, à própria experiência de vida e aos conflitos intelectuais e existenciais do sujeito moderno.

Não é por acaso, nesse sentido, que **a maioria das lideranças e militantes desses movimentos surge das organizações de estudantes, sobretudo nas universidades, seminários e centros de formação religiosa mais contextualizados.** É esperado dos ambientes acadêmicos, por definição, que proporcionem aos jovens a demanda e/ou a oportunidade para que se defrontem com aspectos da realidade com os quais não teriam de lidar se não estivessem numa formação especial. Ao mesmo tempo, espera-se que sejam instigados a buscar articular um discurso coerente diante dessa realidade. Para os jovens que trazem uma identidade e uma formação religiosa muitas vezes superficial e inconsistente, nesse contexto, é comum a tendência de abandonar totalmente a fé cristã ou de promover uma dissociação radical entre a fé, vivenciada em uma dimensão pessoal e afetiva, e a razão pragmática, aplicada à esfera pública e ao mundo do trabalho. **Os discursos apresentados pelos movimentos cristãos se mostram, nesse caso, como uma via inesperada que possibilita a construção de uma articulação sustentável entre a fé religiosa e a vida profissional e social moderna**.

Outro grupo de práticas a ser observado descreve as ações de organização e estruturação desenvolvidas normalmente pelos movimentos. É importante ressaltar, nesse caso, que os movimentos religiosos que vêm sendo analisados não possuem uma organicidade estruturada – não formam um mesmo organismo articulado de forma centralizada – e, portanto, essas práticas devem ser percebidas novamente como “regularidades na dispersão”, no sentido foucaultinano, não como ações estratégicas comandadas por um mesmo centro consciente. Há no

interior dos movimentos, entretanto, algumas organizações e “redes” de entidades que procuram articular suas ações criando, assim, alguns contextos e níveis específicos de racionalidade estratégica. As práticas organizativas ou de estruturação estão apresentadas, a seguir, em dois grupos: a) Práticas abertas – voltadas para a formação e a estruturação da identidade do movimento de modo disperso, independente das instituições; b) Práticas institucionais – voltadas para a formação e desenvolvimento de instituições ligadas ao movimento.

Deve ser observado o fato de que os três movimentos analisados aqui se desenvolvem a partir de um modelo estrutural típico dos movimentos intelectuais, políticos e/ou sociais na modernidade. Eles não surgem e não se voltam, em nenhum momento, para a formação de igrejas ou denominações religiosas próprias. Atuam continuamente de forma transversal, atraindo e formando militantes e lideranças de diversos grupos religiosos que tendem a manter o vínculo formal com suas denominações – exceto no caso dos católicos convertidos no movimento evangelical, que geralmente se filiam a uma igreja evangélica – mas, que concentram suas atividades nas organizações e instâncias do próprio movimento. **Enquanto as práticas religiosas nas igrejas estão geralmente voltadas para o âmbito interno das próprias comunidades – ou no máximo para atrair novos convertidos – os movimentos se inserem diretamente no contexto social**, buscando estabelecer as implicações éticas de sua fé perante a realidade e tentando desenvolver, assim, um discurso religioso coerente perante o contexto moderno.

Quadro VII: Principais práticas organizativas ou de estruturação no movimento ecumênico, no cristianismo da libertação e no movimento evangelical.

Práticas Organiz.	**Movimento Ecumênico**	**Cristianismo da Libertação**	**Movimento Evangelical**
Práticas organizativas abertas	▪ Publicação de textos, revistas e livros, teológicos e pastorais, enfocando o problema das divisões, o imperativo da unidade cristã e a relevância histórica dos cristãos no mundo moderno; ▪ Realização periódica de assembléias, congressos e conferências para discutir e direcionar os rumos do movimento; ▪ Realização de palestras, debates, seminários e oficinas para discutir e difundir a perspectiva ecumênica; ▪ Publicação atual de sites, blogs e comunidades virtuais, mantidos por instituições ou indivíduos, voltados para a divulgação e discussão das concepções, notícias e recursos ligados ao movimento;	▪ Publicação de textos, revistas e livros, teológicos e pastorais, enfocando a realidade histórica da opressão e o imperativo cristão da luta pela libertação dos pobres e oprimidos; ▪ Realização periódica de assembléias, congressos e conferências para discutir e direcionar os rumos do movimento; ▪ Realização de palestras, debates, seminários e oficinas para discutir e difundir a teologia da libertação; ▪ Publicação atual de sites, blogs e comunidades virtuais, mantidos por instituições ou indivíduos, voltados para a divulgação e discussão das concepções, notícias e recursos ligados ao movimento;	▪ Publicação de textos, revistas e livros, teológicos e pastorais, enfocando o imperativo da evangelização e a necessidade da integração missionária e da implicação ética e social dos evangélicos; ▪ Realização periódica de assembléias, congressos e conferências para discutir e direcionar os rumos do movimento; ▪ Realização de palestras, debates, seminários e oficinas para discutir e difundir a perspectiva evangelical; ▪ Publicação atual de sites, blogs e comunidades virtuais, mantidos por instituições ou indivíduos, voltados para a divulgação e discussão das concepções, notícias e recursos ligados ao movimento;
Práticas organizativas institucionais	▪ Organização de conselhos e entidades com representantes oficiais de diversas igrejas a níveis nacional, continental e mundial; ▪ Organização de entidades ecumênicas independentes (geralmente atuando em rede) nas áreas de diálogo religioso, ação social, informação e articulação; ▪ Recrutamento de lideranças (com perfil especializado e identidade com o movimento) através da indicação das igrejas e/ou processos seletivos formais; ▪ Investimento na formação acadêmica das lideranças e/ou em	▪ Organização de instituições católicas, ecumênicas ou independentes (geralmente atuando em rede) nas áreas de formação popular, ação pastoral, informação e articulação; ▪ Recrutamento de lideranças através da inserção e participação de religiosos ou voluntários nos movimentos; ▪ Recrutamento tanto de lideranças técnicas e especializadas (com identidade com o movimento) quanto de lideranças com formação popular; profissionais ou voluntárias; ▪ Investimento na formação acadêmica das	▪ Organização de sociedades evangélicas independentes, com membros de diversas igrejas, a níveis nacional, continental e mundial; ▪ Organização de entidades evangélicas independentes (geralmente atuando em rede) voltadas para programas e projetos específicos nas áreas de missões e ação social; ▪ Recrutamento tanto de lideranças técnicas e especializadas (com identidade com o movimento) quanto de lideranças com formação popular; profissionais ou voluntárias; ▪ Investimento na formação acadêmica das

	cursos e atividades do próprio movimento;	lideranças e/ou em cursos e atividades do próprio movimento;	lideranças e/ou em cursos e atividades do próprio movimento;

O terceiro modelo de quadro descreve as principais práticas dos movimentos cristãos no âmbito público e, a partir das práticas espirituais, organizativas e públicas observadas anteriormente em cada movimento, busca sintetizar as principais lógicas religiosas – ou "sistemas de regras" – que são concretizados e atualizados por essas práticas. As lógicas, como destacam Glynos e Howarth (2007), nunca esgotam todas as possibilidades e a riqueza contextual que podem ser observadas nas práticas, mas, elas podem delinear com significativa precisão os principais padrões de articulação que caracterizam certo discurso ou identidade. As lógicas delineadas a partir de um dado conjunto de práticas desenvolvidas por um movimento, nesse sentido, são indispensáveis para buscar compreender os limites e possibilidades que se colocam diante daquele movimento.

É interessante perceber, no quadro a seguir, que apesar das diferenças e nuanças específicas no discurso de cada movimento, **as práticas das três vertentes em relação ao espaço público se tornam notavelmente confluentes no contexto contemporâneo**. Essa afinidade ajuda a compreender a crescente tendência de aproximação e articulação das organizações procedentes dos três grupos no campo dos projetos políticos e sociais[219]. **A articulação no nível das ações públicas e movimentos sociais, entretanto, praticamente não reflete as – e nem se reflete nas – relações entre as lógicas e práticas religiosas vivenciadas atualmente nas bases cristãs dos três movimentos.** O descompasso entre as práticas públicas dos movimentos e as práticas identitárias e espirituais presentes no campo cristão, nesse sentido, representam e implicam em

[219] Ver, por exemplo, Burity (2006).

um distanciamento crescente entre os movimentos e as dinâmicas de configuração do campo, o qual passa a ser cada vez mais regido pelas lógicas religiosas carismáticas e neopentecostais.

Quadro VIII: Principais práticas públicas e lógicas religiosas no movimento ecumênico, no cristianismo da libertação e no movimento evangelical.

Práticas e Lógicas	**Movimento Ecumênico**	**Cristianismo da Libertação**	**Movimento Evangelical**
Principais práticas dirigidas ao espaço público	▪ Defesa da participação dos cristãos no espaço público e na sociedade civil com a perspectiva do serviço e da busca pela humanização do mundo; ▪ Institucionalização através de organizações sociais civis que também desenvolvem parcerias com o Estado e com outros movimentos e organizações sociais; ▪ Realização e participação em ações políticas ou sociais de visão humanista; ▪ Aproximação, diálogo e parcerias com o campo acadêmico, especialmente as ciências humanas; ▪ Investimento na edição e publicação de jornais, revistas e livros; ▪ Defesa da separação entre as Igrejas e o Estado e da liberdade de religião; ▪ Crítica ao clientelismo político-religioso; ▪ Crítica à aproximação entre a religião e a lógica capitalista do mercado (gestão empresarial, competição, *marketing*, etc.);	▪ Defesa da participação dos cristãos no espaço público e na sociedade civil com a perspectiva da crítica sócio-política e da luta pela libertação dos oprimidos; ▪ Institucionalização através de organizações sociais civis que também desenvolvem parcerias com o Estado e com outros movimentos e organizações sociais; ▪ Realização e participação em ações políticas ou sociais de visão socialista e/ou humanista; ▪ Aproximação, diálogo e parcerias com o campo acadêmico, especialmente as ciências humanas; ▪ Investimento na edição e publicação de jornais, revistas e livros; ▪ Defesa da separação entre as Igrejas e o Estado e da liberdade de religião; ▪ Crítica ao clientelismo político-religioso; ▪ Crítica à aproximação entre a religião e a lógica capitalista do mercado (gestão empresarial, competição, *marketing*, etc.);	▪ Defesa da participação dos cristãos no espaço público e na sociedade civil com a perspectiva do testemunho cristão, do serviço e da busca pela humanização do mundo; ▪ Institucionalização através de organizações sociais civis que também desenvolvem parcerias com o Estado e com outros movimentos e organizações sociais; ▪ Realização e participação em ações políticas ou sociais de visão humanista; ▪ Aproximação, diálogo e parcerias com o campo acadêmico, especialmente as ciências humanas; ▪ Investimento na edição e publicação de jornais, revistas e livros; ▪ Tentativa (não sustentada) de investimento em programas e rede de televisão; ▪ Defesa da separação entre as Igrejas e o Estado e da liberdade de religião; ▪ Crítica ao clientelismo político-religioso; ▪ Crítica à aproximação entre a religião e a lógica capitalista do mercado (gestão empresarial, competição, *marketing*, etc.);
Lógicas	▪ **Lógica do**	▪ **Lógica da libertação:** A	▪ **Lógica da**

religiosas dominantes	**ecumenismo:** A divisão e o conflito entre os cristãos é um grave escândalo – ou pecado – que deve ser superado para que os mesmos ofereçam testemunho e cumpram seu papel na construção de um mundo mais justo e humanizado, segundo o projeto divino; ▪ **Lógica da *Missio Dei*:** Deus envia a si mesmo para resgatar o mundo e realizar seu projeto de um reino de justiça e paz, os cristãos – e os humanos em geral – são convidados a participar dessa missão transformadora;	(auto-)idolatria humana reproduz historicamente as estruturas sociais injustas e opressivas; Deus levanta os pobres e oprimidos para se unir, conscientizar, reconhecer as causas da opressão e lutar de forma articulada contra ela; ▪ **Lógica da opção pelos pobres:** Diante do conflito de demandas, interesses e perspectivas entre os pobres e as elites dominantes, Cristo se coloca ao lado dos pobres, e os que se identificam com Cristo devem também se identificar com os pobres; ▪ **Lógica da pastoral popular:** A conscientização leva os pobres a buscarem se unir e organizar para partilhar e articular sua luta, os cristãos que possuem uma formação religiosa especializada podem e devem assessorar pastoralmente a essa organização, mas, o próprio povo deve dirigir os rumos da pastoral;	**evangelização:** O mundo se afastou de Deus e foi desvirtuado pelo pecado, somente o evangelho de Cristo pode salvar as pessoas do domínio do pecado, os cristãos são chamados a pregar e testemunhar sobre o evangelho; ▪ **Lógica do novo nascimento:** A libertação do domínio do pecado só é possível através da identificação do pecador com o sacrifício de Cristo e de sua submissão absoluta ao evangelho, expressa na noção de "morte para o pecado e novo nascimento para Cristo" e marcada pela vivência de uma experiência dramática de arrependimento profundo, humildade e desprendimento; ▪ **Lógica da missão integral:** A mensagem do evangelho visa o resgate da dignidade humana, individual e coletiva, em todas as suas dimensões – inclusive econômica, social e política – e não somente a salvação da alma individual, assim, a evangelização deve buscar apresentar *"todo o evangelho, para o homem todo e para todos os homens"*;

Os movimentos ecumênicos, evangelicais e da libertação, embora bastante diversos, são evidentemente caracterizados, no nível fantasmático, por sua mobilização comum em torno das fantasias de construção de um "reino de justiça" e "paz" – com diversas variações possíveis de "conteúdo objetivo" e configuração – e, **também, de fantasias catastróficas alimentadas**

pelos espectros das ditaduras fascistas, da miséria, da desumanização e, mais recentemente, da crise ecológica, do "aquecimento global" e do colapso econômico e/ou alimentar. Essas lógicas fantasmáticas, todavia, destacam-se pelo seu caráter eminentemente coletivo, tanto no que diz respeito às ameaças pressentidas quanto no que se refere às esperanças e utopias. Diante da crise das grandes narrativas – especialmente no espaço estudantil e acadêmico – e do individualismo predominante nas sociedades globalizadas contemporâneas, estruturadas em torno do consumo e do mercado midiático, **essas lógicas fantasmáticas têm perdido grande parte de seu apelo**[220] – inclusive no campo religioso – **e os movimentos cristãos críticos passam a ressentir-se de uma dificuldade cada vez maior de promover a mobilização ou mesmo de comunicar-se e dialogar em seus próprios campos**.

Carlos Calvani, reconhecido teólogo ecumênico anglicano, iniciou recentemente um de seus textos sobre ecumenismo – logo após a publicação da *Dominus Iesus* – com os versos do "Samba do grande amor" de Chico Buarque:

> Tinha cá pra mim que agora sim eu vivia enfim um grande amor - mentira.../ Me atirei assim de trampolim, fui até o fim, um amador/ Hoje eu tenho apenas uma pedra no meu peito,/ Exijo respeito, não sou mais um sonhador/ Chego a mudar de calçada quando aparece uma flor/ E dou risada do 'grande amor' (Chico Buarque *apud* CALVANI, Carlos. **Pezinho pra frente, pezinho pra trás.** Disponível em: <http://www.centrodeestudosanglicanos.com.br>. Acesso em: 30 jul. 2009, *grifos nossos*).

Calvani conclui o texto reafirmando sua confiança e esperança na ação divina, mas, não esconde sua frustração e dificuldade em visualizar perspectivas no contexto atual. Esse mesmo tom e a mesma dinâmica podem ser sentidos – em forma de confissão ou de resistência – em músicas, cartas, artigos, nas entrevistas

[220] Somente parcialmente recuperado, e ainda de forma bastante incipiente, pela "crise ecológica".

desta pesquisa e em diversas manifestações discursivas nos três movimentos. Os dois exemplos a seguir são retirados de cartas abertas do pastor Ricardo Gondim e de Dom Pedro Casaldáliga:

> Cansei! Entendo que o mundo evangélico não admite que um pastor confesse o seu cansaço. (...) Contudo, **não consigo dissimular: eu me acho exausto.** (...) **Canso com a leitura simplista que algumas correntes evangélicas fazem da realidade.** Sinto-me triste quando percebo que a injustiça social é vista como uma conspiração satânica, e não como fruto de uma construção social perversa. Não consideram os séculos de preconceitos nem que existe uma economia perversa privilegiando as elites há séculos. Não agüento mais cultos de amarrar demônios ou de desfazer as maldições que pairam sobre o Brasil e o mundo. (...) **Canso com essa mentalidade pequena, que não sai das questiúnculas, que não concebe um exercício religioso mais nobre**; que não pensa em grandes temas. (...) Sei que estou cansado, entretanto, não permitirei que o meu cansaço me torne um cínico. Decidi lutar para não atrofiar o meu coração (GONDIM, Ricardo. **Estou cansado!** Disponível em: <http://www.ricardogondim.com.br/Artigos>. Acesso em: 11 set. 2009, *grifos nossos*).

> O cardeal **Carlo M. Martini**, jesuíta, biblista, arcebispo que foi de Milan e colega meu de Parkinson, (...) **Em seu livro de confidências e confissões** Colóquios noturnos em Jerusalém, **declara: «Antes eu tinha sonhos acerca da Igreja.** Sonhava com uma Igreja que percorre seu caminho na pobreza e na humildade, que não depende dos poderes deste mundo; na qual se extirpasse pela raiz a desconfiança; que desse espaço às pessoas que pensem com mais amplidão; que desse ânimo, especialmente, àqueles que se sentem pequenos o pecadores. **Sonhava com uma Igreja jovem. Hoje não tenho mais esses sonhos**». Esta afirmação categórica de Martini **não é, não pode ser, uma declaração de fracasso, de decepção eclesial, de renúncia à utopia. Martini continua sonhando nada menos que com o Reino, que é a utopia das utopias, um sonho do próprio Deus.** Ele e milhões de pessoas na Igreja **sonhamos com a «outra Igreja possível», ao serviço do «outro Mundo possível»**. E o cardeal Martini é uma boa testemunha e um bom guia nesse caminho alternativo; o tem demonstrado. Tanto na Igreja (na Igreja de Jesus que são várias Igrejas) como na Sociedade (que são vários povos, várias culturas, vários processos históricos) hoje mais do que nunca devemos radicalizar na procura da justiça e da paz, da dignidade humana e da igualdade na alteridade, do verdadeiro progresso dentro da ecologia profunda. (...) Cada um e cada uma a quem possa chegar esta circular fraterna, em comunhão de fé religiosa ou de paixão humana, receba um abraço do tamanho destes sonhos. Os velhos ainda temos visões, diz a Bíblia (Jl 3,1). Li nestes dias esta definição: «A velhice é uma espécie de postguerra»; não precisamente de claudicação. O Parkinson é apenas um percalço do caminho e seguimos Reino adentro (CASALDÁLIGA, Pedro. **"Hoje não tenho mais esses sonhos"**. Disponível em: <http://www.servicioskoinonia.org/Casaldaliga/cartas/index.html>. Acesso em: 05 mar. 2009, *grifos nossos*).

Torna-se evidente, nesses exemplos, uma forte tendência à melancolia nos discursos ecumênicos, liberacionistas e evangelicais. Percebe-se o sentido da perda das utopias forjadas no início dos movimentos e a dificuldade ou negação dramática de elaboração de seu luto. Ao mesmo passo em que a melancolia revela-se heróica, todavia, uma vez que representa a resistência à morte, ela também representa, em alguns casos, o risco trágico da paralisia e da impossibilidade de construção de alternativas. O peso da melancolia, em determinados contextos, favorece o desenvolvimento de uma forma específica de discurso/lógica multiculturalista ou pluralista que alguns autores definem como multiculturalismo ou pluralismo liberal. Essa perspectiva concebe o pluralismo como uma simples coexistência autônoma e independente dos diferentes o qual, de forma irônica, finda por adaptar-se muito bem às lógicas individualistas e mercadológicas dominantes no mundo contemporâneo.

5.3 Cultura neopentecostal: da mística marginal ao mercado do espetáculo

Os movimentos pentecostal, carismático e neopentecostal foram os principais responsáveis, nas últimas décadas, pela introdução de novas práticas – tanto espirituais/místicas quanto organizativas e públicas – no cristianismo brasileiro. Grande parte das práticas originadas e/ou desenvolvidas pelos grupos (neo)pentecostais e carismáticos romperam com os padrões estabelecidos como normais e aceitáveis, na modernidade, não só para o cristianismo mas para a própria “religião”, como categoria geral. As práticas iniciais do pentecostalismo clássico de “batismo com o espírito santo”, “falar em línguas”, “profecias”, “curas divinas”, “expulsão de demônios” entre outras, e as manifestações emotivas de

choro, risos, gritos e gestos expansivos e/ou compulsivos foram freqüentemente consideradas escandalosas, despropositadas e até mesmo perigosas tanto pelos grupos cristãos tradicionais quanto pela sociedade civil e, em alguns casos, pelas próprias autoridades seculares. Em contraste com os movimentos cristãos atualizados e engajados no mundo moderno, nesse sentido, o pentecostalismo surgiu e se desenvolveu em ambientes e com perspectivas claramente marginais em relação à modernidade. As práticas religiosas do pentecostalismo clássico foram marcadas por uma lógica fortemente anti-moderna, aversa ao tradicionalismo, mas, igualmente refratária em relação ao materialismo, ao racionalismo e ao formalismo modernos.

Nos anos 1950-60 as práticas e lógicas pentecostais foram em grande parte absorvidas pelo protestantismo de classe média, tanto através do crescimento e ascensão social das próprias igrejas pentecostais – já então institucionalizadas – quanto pela formação de comunidades e grupos renovados nas denominações tradicionais – das quais alguns posteriormente se separaram – e pela influência indireta das referências pentecostais nas práticas e lógicas cristãs em comum. Nos anos 1960 essa influência atingiu de forma decisiva o campo católico, no qual se formou um amplo e vigoroso movimento de renovação carismática que veio a mudar a face do catolicismo no mundo e, de forma especial, na América Latina e no Brasil.

A formação, desenvolvimento e crescimento da Renovação Carismática Católica só foram possíveis, em seu início, pelo ambiente de abertura e receptividade ao ecumenismo e às novas práticas pastorais proporcionado pelo Concílio Vaticano II. Em sua primeira fase, nos Estados Unidos, o movimento carismático assumiu uma postura claramente ecumênica, de aproximação e intercâmbio com os grupos renovados das igrejas protestantes tradicionais. A

necessidade de delimitar uma identidade mais explicitamente católica para o movimento, todavia – sobretudo na América Latina, onde há uma rivalidade histórica e uma disputa direta por fiéis entre católicos e pentecostais, – conduziu ao desenvolvimento de práticas e lógicas mais distintivas e competitivas no âmbito da RCC. Essa característica tornou-se ainda mais aguçada e ganhou um caráter de centralidade no movimento carismático brasileiro, entre os anos 1980-90, a partir da emergência do neopentecostalismo e de suas práticas surpreendentemente agressivas de projeção e ocupação do espaço público. A renovação carismática acabou recebendo da igreja brasileira e aceitando – de forma mais ou menos explícita – o papel de fazer frente a essas práticas. A missão estratégica abraçada pela RCC lhe rendeu uma posição de destaque – simbólica e politicamente – no catolicismo nacional, mas, também tem implicado numa inevitável institucionalização e na assimilação crescente das próprias práticas e lógicas neopentecostais.

O neopentecostalismo se tornou um dos fenômenos mais estudados pelas ciências sociais no Brasil, nos últimos anos. A configuração agressiva, exuberante e quase insólita de algumas de suas práticas, especialmente das dirigidas à sua projeção no espaço público – além de seu acelerado crescimento numérico – despertou, de forma inesperada, a atenção de analistas e observadores da academia, da mídia, da sociedade civil e mesmo do Estado para o movimento. Em contraste com o pentecostalismo clássico, que desenvolveu práticas desviantes e assumiu uma postura intencional e reconhecidamente periférica no mundo moderno. Mesmo com os pentecostais da “segunda onda” e com os carismáticos, que modernizaram e reabilitaram socialmente as práticas pentecostais pela via de sua acomodação ao imaginário da classe média. Os grupos neopentecostais construíram uma articulação inédita e surpreendente entre as práticas e lógicas

religiosas que adaptaram do pentecostalismo tradicional e da religiosidade popular – com destaque para as influências afro-brasileiras – e as práticas e lógicas econômicas e simbólicas do efervescente mercado da comunicação e do espetáculo, o qual ocupa um lugar cada vez mais central nas sociedades contemporâneas[221].

Muitos viam nas práticas pentecostais "clássicas" resquícios de uma religiosidade pré-moderna que tendia a desaparecer com o avanço da modernização. O pentecostalismo surgiu, entretanto, e também se desenvolveu e cresceu precisamente "nas margens" da modernidade. Nos limites e fronteiras entre o que a modernidade buscou articular como parte de seu ideal, de seu projeto civilizatório, e aquilo ou aqueles/aquelas que ela procurou excluir como seu avesso e negação, seu outro heterogêneo – e não obstante constitutivo. O pentecostalismo é absorvido pela modernidade, então, no momento mesmo de sua crise. É articulado como o nome do que lhe falta quando se torna impossível encobrir que algo lhe falta. Quando se torna impossível – entre as sombras e agitações do pós-guerra, e as ameaças e temores da Guerra Fria – negar a presença da loucura, do irracional e do imprevisível em seu próprio núcleo de poder e produção de milagres tecnológicos. A mística pentecostal – em paralelo a outras místicas religiosas e de outras ordens que são então visitadas – oferece um nome familiar e uma lógica – ainda que ainda estranha – ao que antes estava banido como excreção, mas, que agora se senta indelevelmente à mesa. Não deve passar despercebido o fato de que, nesse mesmo período, são igualmente articulados e/ou admitidos nas crônicas da sociedade

[221] Para uma discussão mais aprofundada sobre o desenvolvimento e o papel desempenhado pela indústria da comunicação e do espetáculo na sociedade brasileira contemporânea ver Ortiz (1997); Sodré (2003). Para análises mais específicas sobre as relações entre atores cristãos e a mídia ver, por exemplo, Andrade Jr. (2006); Burity (2003); Patriota (2003); Martín-Barbero (1997); Fonseca (1997).

moderna, por exemplo, a psicanálise, o surrealismo e o teatro da crueldade de Artaud – com sua própria glossolalia[222].

A articulação das práticas e lógicas pentecostais na modernidade, entretanto, não ocorre de forma indiferente e pacífica, sem implicações para a sociedade moderna e para o movimento pentecostal. Ao se deslocar das margens para o interior do mundo e do discurso modernos, o pentecostalismo contribui para mudar o sentido da própria modernidade. Para enfraquecer a lógica racionalista que havia sido central para a constituição do imaginário moderno e, por conseguinte, para ampliar e aprofundar a incipiente "crise da modernidade". Do mesmo modo, as lógicas e práticas do pentecostalismo adquirem inevitavelmente um novo sentido ao serem absorvidas pela vida oficial nas cidades modernas. Como equacionar a lógica intuitiva dos impulsos "incompreensíveis" e "imprevisíveis" do Espírito com a necessidade de estruturar e organizar uma denominação religiosa ou de administrar um negócio próprio? Como conciliar a resistência ao conhecimento racional e científico com a crescente demanda social por educação formal e com o gradual acesso dos jovens ao ensino superior? O que significa "deixar o mundo" em um contexto de declínio da segregação religiosa e de crescente inserção e reconhecimento político, econômico e social das igrejas e lideranças pentecostais?

O conceito de Reino de Deus se torna, mais uma vez, uma chave fundamental para compreender esse processo de deslocamento e articulação. A noção de Reino de Deus, no pentecostalismo clássico, estava fortemente relacionada a uma escatologia milenarista, que anunciava o fim iminente do mundo material – através de sua destruição catastrófica – e a instauração de um novo reino de paz e felicidade em que os cristãos fiéis seriam consolados e recompensados

[222] Ver Derrida (2005, pp. 165).

pelas provações e sofrimentos que haviam suportado durante a vida terrena. O Reino de Deus seria, portanto, um reino espiritual que viria para suplantar e substituir o reino material. A salvação tinha de ser não somente recebida através da conversão, mas, mantida através da santidade, que implicava na separação do mundo e na renúncia aos prazeres e alegrias até a volta de Cristo. As manifestações espirituais que ocorriam nos cultos e reuniões pentecostais eram normalmente interpretadas e apresentadas, nesse mesmo sentido, como sinais divinos e antecipações que atestavam a realidade do mundo espiritual e fortaleciam a fé na proximidade do "arrebatamento", da "segunda vinda de Cristo" e do estabelecimento do Reino de Deus.

> O Movimento Pentecostal, desde o seu início no princípio deste século sempre deu ênfase à necessidade de viver-se uma vida agradável ao Senhor, isenta até da aparência do mal. O Movimento Pentecostal lê com bastante atenção a Palavra do apóstolo em Gálatas: "**Andai no Espírito, e jamais satisfareis a concupiscência da carne**. (...) Ora, as obras da carne são conhecidas, e são: prostituição, impureza, lascívia, idolatria, feitiçarias, inimizades, porfias, ciúmes, iras, discórdias, dissensões, facções, invejas, bebedice, glutonarias, e cousas semelhantes a estas, a respeito das quais eu vos declaro, como já outrora vos preveni que **não herdarão o reino de Deus os que tais cousas praticam** (...)". Por conseguinte, os **crentes cheios do Espírito Santo nunca se sentem bem onde se manifestam as obras da carne**. Evitam os hábitos escravizantes do uso do **fumo, do álcool, entorpecentes, e toda série de divertimentos mundanos que roubam a espiritualidade** e minam a vitalidade cristã da Igreja.
>
> **Peculiar à operação do Espírito Santo, tem sido as repetidas menções em mensagens proféticas inspiradas, proclamando que "Jesus vem breve"**. O autor destas linhas bem se lembra dessas mensagens nos cultos assistidos na sua mocidade. Tão real tornou-se o advento de Cristo que literalmente se esperava a qualquer hora. (...) **Aceitamos a Segunda Vinda de Cristo como coisa a acontecer breve, e portanto nos dedicamos ao estudo das profecias** sobre o aspecto escatológico, notando com grande interesse que as profecias nos previnem que nos últimos tempos aparecer ia a Grande Tribulação que tomará conta do mundo todo, trazendo transtorno, dificuldades, mudanças físicas, sofrimento indescritível, a morte, e o culto do homem ao pecado, o Anticristo (...). O Movimento Pentecostal estuda as profecias, não com fins especulativos, para poder fixar a data exata da vinda de Cristo, a exemplo de certo grupo em 1844, mas sim **para, tendo essa esperança, purificarem-se a si mesmos** (1Jo.3:3). Cremos que a vinda de Cristo será seguida de um período de 1.000 anos de paz sobre a terra, em que pessoalmente Jesus Cristo reinará como o grande Rei dos reis e Senhor dos senhores (OLSON, 1966, p. 27, *grifos nossos*).

Na medida em que o pentecostalismo passa a ser incluído no mundo moderno, todavia. Em que os problemas, preocupações e expectativas dos cristãos pentecostais passam a estar mais e mais relacionados às lides e perspectivas do mundo material. A crença em um Reino de Deus quase totalmente alheio e indiferente à realidade presente – postado somente como uma promessa/esperança de escape e desagravo da ordem atual – se torna cada vez mais insuficiente para atender as necessidades cotidianas de orientação e mobilização dos fiéis.

Uma primeira alternativa que se apresentou ao pentecostalismo, nesse contexto, foi a aproximação com as teologias modernizadas do evangelicalismo e mesmo do movimento ecumênico. Os grupos e igrejas pentecostais brasileiras que se formaram na "segunda onda", nos anos 1940-50, seguiram exatamente a estratégia do pentecostalismo norte-americano de aproximação com o evangelicalismo conservador. O missionário Manuel de Mello – principal líder da igreja "Brasil para Cristo" – chegou a participar do movimento ecumênico, mas, limitou sua aproximação aos interesses específicos na área da "ação social". O tema da "evangelização[223]" se torna o grande significante articulador e mobilizador para as cruzadas, campanhas, congressos e projetos que inserem os pentecostais na mídia e nos círculos sociais, criam igrejas – como a "Quadrangular", a "Brasil para Cristo" e a "Nova Vida" – e praticamente forçam a modernização do pentecostalismo tradicional das "Assembléias de Deus", que aperfeiçoam suas instituições, passam a aceitar a produção de programas de rádio e se abrem mais ao relacionamento com outras igrejas e com o espaço público.

[223] É interessante observar que nos textos dos diários e nas biografias dos pioneiros pentecostais quase não aparece a expressão "evangelização" – são bem mais comuns os termos pregação e testemunho – e, mesmo quando o verbo "evangelizar" é utilizado, aparece no sentido de uma ação individual e não enquanto substantivo, como no uso consagrado pelos evangelicais.

As manifestações e práticas pentecostais específicas, nessa configuração, passam a ser vistas como sinais da ação de Deus e da vitalidade da igreja, mas, não são mais enfatizadas como elementos centrais nem são mais compreendidas como elementos de confrontação e contestação do mundo e das lógicas modernas. O Reino de Deus continua a ser concebido como um reino espiritual no pentecostalismo moderno, mas, sua realização é projetada para um futuro imprevisto e não há mais uma ênfase constante em sua chegada iminente nem em uma oposição radical ao mundo material. Nos anos 1980, alguns pentecostais chegam a se envolver com o evangelicalismo da “missão integral”, como os pastores Carlos Queiroz e Ricardo Gondim. Sua atuação, todavia, é mais reconhecida no próprio movimento evangelical, até nas igrejas históricas, e não chega a influenciar fortemente os rumos do pentecostalismo.

As lógicas e práticas do movimento carismático, em seu período inicial, consistiam praticamente em uma reedição das principais lógicas e práticas pentecostais e renovadas, ambientadas em um contexto católico. No Brasil, as primeiras reuniões de oração realizadas pelos padres Haroldo Rahm e Eduardo Dougherty seguem essa mesma tendência. A similaridade permitiu até mesmo – e ainda permite, embora em menor medida – certo grau de intercâmbio de elementos litúrgicos e devocionais, como livros, testemunhos, fórmulas verbais, ênfases, símbolos e especialmente músicas entre os carismáticos e os pentecostais. A teologia difundida no movimento carismático nessa fase inicial, desse modo, estava bastante próxima da teologia da segunda onda pentecostal, na qual o Reino de Deus é vislumbrado predominantemente como um reino espiritual, que paira acima das instituições humanas e pode manifestar-se, através da ação do Espírito Santo, em qualquer contexto cristão.

A renovação carismática católica cresceu aceleradamente, dessa forma, e promoveu um inegável e expressivo reavivamento da devoção e da identidade católica no país. Ao mesmo tempo, todavia, como representou um tipo de adesão católica à segunda onda pentecostal – compartilhando, inclusive, das mesmas lógicas e práticas – também contribuiu para dar maior visibilidade e legitimidade ao próprio (neo)pentecostalismo, e para integrar seu discurso na cultura nacional. Tornou-se cada vez mais necessário, portanto, para evitar a diluição do movimento em um campo pentecostal quase indiferenciado, investir fortemente na institucionalização da RCC, em sua articulação com os aspectos particulares da teologia católica, na formação doutrinária mais sólida de suas lideranças e no desenvolvimento de práticas carismáticas mais diferenciadamente católicas. É nesse contexto que vem a ser elaborado o plano da “ofensiva nacional” que, ao mesmo tempo, busca combater e aproxima cada vez mais o movimento do neopentecostalismo.

O Reino de Deus, desse modo, passa a ser novamente associado de forma direta e freqüentemente exclusivista à Igreja Católica, mas, não deixa de ser compreendido numa perspectiva dualista. A Igreja institucional é retratada como a dimensão visível do Reino. A batalha espiritual se desenvolve, ao mesmo tempo, tanto no mundo invisível, contra as forças de Satanás, quanto no mundo visível, contra seus emissários e ações, que buscam ferir a Igreja e as leis de Deus. A “ofensiva nacional” também articula de forma mais incisiva e atribui um caráter de centralidade ao tema da “evangelização” – recuperado do evangelicalismo e da segunda onda – que passa a nomear, concomitantemente, a principal meta e estratégia de ação do movimento.

O significante “Reino de Deus”, nesse contexto, parece adquirir um caráter “flutuante” no discurso atual da RCC. Em algumas situações, sobretudo nos movimentos de estudantes e de evangelização, o “Reino” é associado a um conjunto de valores – especialmente voltados para a promoção humana e social – que devem ser disseminados através da pregação e da renovação espiritual dos indivíduos. Essa concepção se aproxima do conceito de Reino mais humanista e progressista, articulado comumente pela CNBB e pelos próprios setores reformistas. Em outros contextos discursivos da própria RCC, todavia, especialmente nas formações espirituais internas e nas comunidades, o conceito de “Reino” aparece mais enfaticamente associado à autoridade e ao domínio da Igreja, como fonte natural, e virtualmente exclusiva, de disseminação da renovação e dos valores saudáveis e humanos. É possível observar a significativa flutuação entre as duas formulações nos textos destacados a seguir. As primeiras citações reúnem fragmentos da apostilha de formação do Movimento Universidades Renovadas (MUR) da RCC, em que se percebe uma visão mais “aberta” de Reino. As duas citações seguintes são retiradas de textos de formação disponibilizados nos sites das comunidades Vida Nova e Shalom, em que se delineia uma concepção mais “fechada” sobre o Reino:

> Na Força do Espírito que o Pai nos enviou e sob a proteção da Virgem Aparecida, Mãe de Deus e nossa, **queremos: Evangelizar, com renovado ardor missionário, testemunhando Jesus Cristo em nossas escolas e em nossa futura profissão**; Evangelizar, acreditando ser possível conciliar a fé e a razão; Evangelizar, **em comunhão fraterna com a Igreja**, formando homens novos que exerçam suas funções à luz do evangelho; Evangelizar, **com o poder da efusão do Espírito**, para que os corações de todos nós, estudantes, professores e profissionais se unam ao coração de DEUS. Sonhar e acreditar que, em comunhão com o Pai, **é possível mudar a realidade e construir definitivamente a Civilização do Amor, como sinal do Reino** em nosso Brasil e no mundo (MUR/RCC, 2006, p. 5, *grifos nossos*).
>
> **A construção de uma sociedade mais justa e mais fraterna só será possível quando homens novos, formados à luz do Evangelho e ungidos pelo poder do Espírito Santo, assumirem seus lugares na sociedade**. E esses homens, em sua maioria, passam pelas universidades.

> Por isso, a Igreja nos propõe o desafio de evangelizar as universidades e levar o amor de Deus para aqueles que, no futuro, poderão mudar a qualidade de vida no Brasil. É preciso anunciar na vida cotidiana que o "Deus da vida ama os jovens e quer para eles um futuro diferente, sem frustrações nem marginalizações, onde a vida plena seja fruto acessível a todos." Ou seja, o chamado a ser um profissional do Reino implica na busca incessante por um futuro diferente, onde a vida seja fruto acessível não só ao profissional e aos seus, mas a TODOS (MUR/RCC, 2006, p. 48, *grifos nossos*).
>
> O Concílio Vaticano II ensina que **o Reino de Deus se identifica com a Igreja**. "A Igreja recebe a missão de anunciar e estabelecer em todas as gentes o Reino de Cristo e de Deus, e constitui ela própria na terra o germe e o início desse Reino" (LG, 5). Portanto, **Cristo fundou a Igreja sobre Pedro e os Apóstolos para que ela fosse a "semente" do Reino de Deus**, que Ele veio inaugurar entre os homens. **Sem a Igreja não pode haver, então, o Reino de Deus**. (...) "A Igreja, diz o Concílio, reino de Cristo já presente em mistério, cresce visivelmente no mundo pelo poder de Deus..." (LG 3). Note bem que com esta expressão o Concílio identifica a Igreja com o Reino de Cristo, já presente neste mundo em mistério. (...) O germe e o começo do Reino é aquele "pequeno rebanho" que Jesus chamou para viver com Ele e dos quais se tornou Pastor. (...) A Igreja é o rebanho de Deus; Ele mesmo é o seu Pastor. Embora seja guiado por pastores humanos, no entanto, são conduzidos e alimentadas pelo próprio Cristo (AQUINO, Felipe. **A Igreja e o Reino de Deus.** Disponível em: <http://www.cancaonova.com/portal/canais/formacao>. Acesso em: 12 set. 2009, *grifos nossos*).
>
> **O Reino de Deus vos será tirado**. (...) **Esta parábola de Jesus é terrivelmente atual aplicada à nossa Europa e, em geral, ao mundo cristão**. Também neste caso deve-se dizer que Jesus foi «lançado fora da vinha», expulso por uma cultura que se proclama pós-cristã, ou inclusive anticristã. As palavras dos vinhateiros ressoam, se não nas palavras, pelo menos nos fatos de nossa sociedade secularizada: «Vamos matá-lo e tomar posse da sua herança!». **Já não se quer ouvir falar mais de raízes cristãs da Europa, de patrimônio cristão**; o homem secularizado quer ser o herdeiro, o dono. (...) As rejeições de Deus nunca são definitivas, são abandonos pedagógicos. Também a rejeição de Israel que ressoa veladamente nas palavras de Cristo, «o Reino de Deus vos será tirado e será entregue a um povo que produza frutos», pertence a este gênero, como o descrito por Isaías na primeira leitura. Vimos, por outro lado, que **este perigo afeta também a cristandade**, ou pelo menos muitas partes dela (COMUNIDADE CATÓLICA SHALOM. **O Reino de Deus vos será tirado.** Disponível em: <http://www.comshalom.org/formacao>. Acesso em: 12 set. 2009, *grifos nossos*).

Essa ambigüidade entre as noções "aberta" e "fechada" de Reino de Deus no movimento carismático atual torna-se ainda mais visível no texto apresentado a seguir, postado em um dos blogs da Comunidade Canção Nova. Ao mesmo tempo em que o Reino de Deus é apresentado como "um sistema de governo onde Deus é o centro". Reiteradamente identificado – segundo lições atribuídas ao professor Felipe Aquino, uma autoridade no movimento – com a cristandade medieval na qual

“os bárbaros deixaram de ser tão bárbaros assim”. Na qual os “reis” e as “cortes” “meteram os pés pelas mãos” por que não “entenderam” Santo Agostinho e não eram “convertidos” o suficiente, mas, pelo que os “historiadores iluministas” puseram a culpa na Igreja. O Reino de Deus também é retratado como um “reinado” que “não se dá propriamente num sistema de governo”, senão, através dos “valores que esse sistema e esse governo promovem” [*sic*]. A promoção do Reino de Deus – sistema de governo e/ou valores – é então atribuída à Igreja Católica, “a única verdadeira”, a qual é antagonizada pelos “inimigos de Cristo” que buscam “criar um estado ateu” e “retirar da cabeça do povo os valores cristãos que há séculos foram semeados em nossa sociedade”. A alternância do sentido atribuído à noção de Reino, desse modo, é precisamente o que permite ao discurso carismático buscar articular-se tanto às lógicas modernas e “progressistas” da evangelização e do desenvolvimento humano, quanto às lógicas neopentecostais e conservadoras da batalha espiritual e da neocristandade.

> **O Reino de Deus, conforme vimos nos posts anteriores, significa, trazendo para uma linguagem mais simples, um sistema de governo onde Deus é o centro**. Hoje mais do que nunca é essencial desenvolver essa idéia, porque vemos a todo tempo, sistemas de governo (como por exemplo o capitalismo e o socialismo) que brigam entre si, mas que na verdade, nunca demonstraram grandes sucessos no tange a melhoria e a promoção da vida humana. No frigir dos ovos, embora os caminhos sejam diferentes, o resultado é sempre o mesmo. Lembro que **certa vez ouvi o Professor Felipe Aquino comentar sobre um dos livros de Santo Agostinho chamado Cidade de Deus** - Civitàˆ Dei. Até fiquei interessado em ler. Nele o Santo descreve entre outras idéias, um sistema de governo onde Deus é o Rei, o Centro do Universo e consequentemente o Centro da vida humana e da nossa sociedade. **Muitos Reis se inspiraram nesse livro, que inspirou parte dos grandes reinados**, sim aconteceram muitos avanços na sociedade, se considerarmos o estado precário das primeiras grandes civilizações (só para comprovar isso, vejam como **os povos bárbaros acabaram por deixarem de ser tão bárbaros assim**, já naquele tempo). É certo que também, **os mesmos reis e talvez possamos incluir as cortes reais nessa, não eram demasiadamente convertidos** para entender a mensagem de Santo Agostinho, e por isso acabaram metendo os pés pelas mãos. **A culpa como sempre, sobrou para a Igreja (segundo os historiadores iluministas)**.

> Mas **o desejo de Deus** para a nossa humanidade, **continua sendo de instaurar aqui (e já) na terra, o seu reinado, que não se dá propriamente num sistema de governo, mas nos valores** que esse sistema e esse governo promovem. (...) Quando buscamos colocar em prática, na sociedade em que vivemos os valores que Jesus ensina como valores do Reino de Deus, estamos instaurando esse mesmo Reino aqui na terra. **Os valores do Reino sempre promovem a vida humana. Sempre!**
>
> A grande preocupação dos inimigos de Cristo é que isso aconteça. Uma vez que homem tenha sua dignidade preservada e cresça na formação e no conteúdo, **a desigualdade social tenderá a dimiuir** [*sic*]. E justamente por isso vê-se nos dias atuais o esforço dos mesmos de minimizar a presença de Jesus Cristo em nossa sociedade, criando não um estado laico, mas um estado ateu. Ora, sabemos que por definição, estado laico é um estado que deve respeitar todas as religiões e que todas devem conviver em harmonia. **Mas o que se deseja criar hoje, é um estado ateu**, onde todas as religiões são desrespeitadas na sua essência. No fundo, **o que se deseja é retirar da cabeça do povo os valores cristãos que há séculos foram semeados na nossa sociedade**.
>
> **Por isso a Igreja** (e quando falo de Igreja aqui me refiro **a Igreja Católica - a verdadeira Igreja**) **se faz tão importante no meio de nós**. É ela que semeia, da forma certa, no coração dos homens a semente do Reino de Deus. A Igreja é o germe, a semente, o começo do Reino. É na Igreja que se aprende e se transmite os valores fundamentais do Reino de Deus. **A Igreja é a escola, onde os verdadeiros cristãos são formados para perpetuar os valores do Reino na nossa sociedade**. Ela que recebeu de Jesus, e consequentemente dos apóstolos, os ensinamentos de tais valores, que partem do próprio Cristo (DOMINUS VOBISCUM. **A importância da Igreja Católica na implantação do Reino de Deus.** Disponível em: <http://blog.cancaonova.com/dominusvobiscum/2009/08/19/a-importancia-a-igreja-catolica-na-implantacao-do-reino-de-deus>. Acesso em: 12 set. 2009, *grifos nossos*).

Uma segunda via de modernização do pentecostalismo brasileiro surge então, por sua vez, através do movimento neopentecostal. Os primeiros líderes neopentecostais foram formados nas igrejas pentecostais da segunda onda, influenciados pelo modelo norte-americano de ênfase na evangelização através das pregações espetaculares e da mídia de massa. Há, entretanto, outra influência norte-americana que não se torna hegemônica na segunda onda e que começa a diferenciar os neopentecostais, ela é introduzida através do "movimento da fé" ou da "palavra da fé". O movimento antecipava algumas idéias da literatura de "auto-ajuda" e da "programação neuroliguística", nos Estados Unidos, e as mesclava com crenças e conceitos da espiritualidade cristã e pentecostal[224]. O destaque central do

[224] Uma análise cuidadosa e detalhada desse movimento pode ser observada em Mariano (1995).

movimento estava no poder realizador da “fé”, através do pensamento, e da “palavra”, através de interjeições, declarações, decretos e outras manifestações orais. A influência do “movimento da fé” leva à introdução das práticas de “confissão positiva” no neopentecostalismo brasileiro e fornece as bases para as lógicas neopentecostais dos “pactos”, “alianças”, “bênçãos”, “maldições”, “maldições hereditárias”, “libertações” e, de forma especial, para a “batalha espiritual” e a “teologia da prosperidade”. Algumas dessas lógicas já podem ser observadas na teologia do Bispo Roberto McAlister, fundador da Igreja Nova Vida, a qual foi a base de formação para os primeiros líderes neopentecostais no Brasil:

> A nossa **transição do "império das trevas" para o reino de Deus** segue o mesmo caminho: morte e ressurreição. A nossa entrada na vida Cristã tem que obedecer ao pla**no traçado por Jesus Cristo ao estabelecer Ele a nova aliança**. Cristianismo é nova vida (MCALISTER, 1971, p. 32).
>
> **Muitos têm dificuldades de "fechar o contrato"** ou, em outras palavras, de se converterem para andar com Cristo. **Vejamos alguns conselhos que irão facilitar a entrada no reino de Deus**: Primeiro, confesse o seu pecado e creia que Jesus morreu em seu lugar, pagando o preço da sua salvação eterna. Creia só nele como seu Salvador. Segundo, morra com respeito aos seus vícios e pecados. Ponha para trás todas as atividades e amizades que não se harmonizem com a vida. Terceiro, manifeste sua ressurreição e nova vida pelo batismo nas águas, pois Jesus disse, "Quem crer e for batizado será salvo." Quarto, fixe o seu coração em Deus e determine viver para Ele, custe o que custar. Quinto, **leia a Bíblia e descubra nela as promessas da nova aliança que são suas.** Se você seguir fielmente estes conselhos deixará de ser um desses buscadores crônicos da verdade, e passará a ser uma pessoa salva pelo sangue eterno de Jesus Cristo; uma pessoa com um novo coração; uma pessoa satisfeita e transformada pelo poder de Deus (MCALISTER, 1971, p. 34-35, *grifos nossos*).

Pode ser claramente percebida, nos textos citados, a presença simultânea da lógica evangélica da “conversão” ou do “novo nascimento”, e das lógicas da “aliança” e da “prosperidade” procedentes do movimento da fé. Os líderes neopentecostais brasileiros, todavia, deram o passo decisivo para o sucesso do movimento ao articularem a influência das lógicas e práticas do “evangelismo de massa”, do “movimento da fé” e da “batalha espiritual” com as lógicas e práticas da

"religiosidade popular" e do "mercado do espetáculo" no país. A emergência do movimento neopentecostal coincidiu com o processo de declínio da ditadura e início da abertura democrática no Brasil, entre as décadas de 1970-80. O momento em que a mídia começa a tornar-se mais independente da influência direta e indireta do Estado e a se voltar mais atenta e livremente para as realidades sociais, políticas e culturais nacionais. Em que as normas para a programação e as concessões de rádio e televisão também começam a ser flexibilizadas e a sofrerem pressão por sua maior democratização[225]. Praticamente todas as grandes organizações e denominações neopentecostais que se formam no Brasil, nesse período, crescem e se desenvolvem em torno de programas e/ou emissoras de rádio e televisão. Como afirma o Bispo Rodrigues, então braço direito do Bispo Macedo na IURD:

> Descobrimos que o rádio é um meio de comunicação sem igual; não há nada como o rádio. A televisão tem o poder da imagem, mas não tem a força do rádio. Eu sonho em um dia estar falando, não para comunicadores evangélicos, meu sonho é falar e ouvir reuniões sendo feitas por donos de emissoras de rádio e televisão evangélicos. Nosso sonho é que no Brasil as igrejas evangélicas descubram o que é ter uma emissora de rádio (*apud* FONSECA, 2001, p. 265).

A utilização dos meios de comunicação – que já havia sido introduzida pela segunda onda – não constitui, entretanto, o único ou maior diferencial do neopentecostalismo. A principal distinção está no "como" esses "meios" são incorporados no movimento neopentecostal. Os temas da "evangelização" e mesmo da "missão" se tornam totalmente secundários e quase desaparecem do discurso dos neopentecostais. A ênfase recai fortemente nas lógicas e práticas relacionadas à busca da "libertação espiritual" – em sentido bastante diverso do que lhe é

[225] Um caso emblemático desse processo foi o da troca de concessões de rádio para líderes e igrejas protestantes por votos da bancada evangélica em apoio à ampliação do mandado do então presidente da república, José Sarney, para cinco anos durante a Assembléia Constituinte (ver, por exemplo, FRESTON, 1993).

atribuído pela teologia da libertação – e da “prosperidade” ou “benção divina”. O conceito de Reino de Deus, nesse contexto, continua a ter um papel central para o neopentecostalismo, todavia, ele é também deslocado e articulado de forma consideravelmente diferente do que era comum na teologia pentecostal tradicional. O Reino de Deus passa a ser apresentado novamente como o domínio divino no mundo atual – retomando o tema da cristandade – só que, dessa vez, em um mundo espiritual paralelo e interligado ao mundo material. Uma síntese bastante explícita dessa perspectiva pode ser observada nos textos do pastor R. R. Soares:

> É o que está acontecendo com a maioria que se diz cristã. Apesar de confessarem que tiveram os olhos abertos, **ao deixar o reino das trevas para entrar no Reino da Luz, essas pessoas ainda não conhecem os seus direitos, prerrogativas e privilégios** que possuem em Jesus; **por isso, vivem sofrendo**. Eles não têm desfrutado da vida abundante garantida pelo Senhor Jesus (SOARES, 1999, p. 28).
>
> **Seja feito segundo a vossa fé é um princípio no Reino de Deus**. Nos cinco passos para a vitória, descritos em Marcos 11.22-23, Jesus garante que o monte se transportará para o meio do mar, se a pessoa que der tal ordem tiver recebido e guardado a fé, crendo que se fará o que ela diz (SOARES, 1999, p. 47).
>
> **Saímos do império das doenças e da derrota e passamos para o Reino do Filho de Deus, reino de saúde, prosperidade, santidade e de plena realização. Reino de justiça e de sucesso.** Somos de fato novas criaturas. As coisas velhas já passaram, tudo se fez novo. **O fracasso de Adão acabou** sobre a nossa vida, a vitória de Jesus é quem reina sobre nós (SOARES, 1999, p. 49).

A ênfase, nesse contexto, não é voltada para a “conversão”, para o “novo nascimento” ou mesmo para uma experiência preparatória de “batismo com o Espírito Santo”. É fundamentalmente dirigida para o desenvolvimento de uma atitude correta dos “cristãos” – indiscriminadamente – em relação à dimensão espiritual e ao domínio do Reino de Deus. As manifestações e práticas espirituais para o movimento neopentecostal, portanto, não são sinais e antecipações de um reino vindouro que se aproxima, como no pentecostalismo primitivo. Elas são a parte

visível de transações e dinâmicas espirituais que estão ocorrendo atualmente – em uma esfera paralela ao mundo físico – motivadas por interesses e objetivos ligados à realidade material. São, especialmente, manifestações da "batalha espiritual" que se desenvolve entre aqueles que lutam para ampliar e fortalecer o Reino de Deus e as hostes de Satanás e seus demônios, que se esforçam para impedir esse avanço. A teologia neopentecostal, desse modo, desloca o dualismo pentecostal clássico entre um iminente reino espiritual bom e uma realidade material secular corrompida pelo pecado, decadente e agonizante, e o recompõe como um dualismo entre um reino espiritual bom, com sua parcela de controle presente sobre o mundo material, e um reino das trevas satânico, com seu quinhão específico de domínio sobre o mundo.

Esse deslocamento discursivo aparentemente simples oferece aos cristãos identificados com o discurso neopentecostal – quer participantes de uma igreja considerada neopentecostal ou não – uma "gramática", com recursos de interpretação e orientação no mundo contemporâneo, bem mais ampla que o esquema pentecostal tradicional. A realidade presente não é mais o "mundo dos últimos dias", cujas provações se deve suportar por um pouco de tempo até que chegue o Reino. É o campo de ação – atravessado por dezenas de oportunidades e armadilhas a serem identificadas – em que os cristãos podem atingir individualmente o sucesso e a prosperidade prometidos por Deus aos seus filhos ou podem ser derrotados pela falta de fé e pelas artimanhas de Satanás. Tão importante quanto o enfoque privilegiado no presente, todavia, é o fato de que esse discurso praticamente elimina a distinção entre os públicos "interno" e "externo" das igrejas, comum tanto no pentecostalismo quanto na tradição evangelical. Não há mais um discurso voltado para a conversão e outro para o pastoreio dos fiéis. Uma vez que as promessas e advertências sobre o Reino são para todos os cristãos, todos os que

se consideram cristãos – quase toda a população brasileira – estão igualmente incluídos nas pregações sobre as necessidades de libertação, de fortalecimento e aplicação da fé. A atuação dos neopentecostais na mídia, nesse sentido, não busca primordialmente conquistar membros para as igrejas ou denominações, mas, formar um público – independente da filiação eclesiástica – que se identifique e passe a vivenciar seu discurso. Somente então esse público é convidado a participar – sem qualquer compromisso ou mesmo expectativa visível – de reuniões e atividades presenciais em alguma igreja ou denominação, nas quais ele vai encontrar versões "ao vivo" das mesmas lógicas difundidas na mídia.

Outro aspecto que fortalece a abordagem "aberta" do discurso neopentecostal é sua busca de articulação com as lógicas comuns da religiosidade popular brasileira. O discurso do Bispo Macedo e da IURD conferem o exemplo mais visível dessa perspectiva:

> Quando o Senhor Jesus manifestou-se neste mundo, a primeira mensagem que pregou foi: "É chegado até vós o Reino de Deus..." Ora, **se o Senhor dizia que era chegado o Reino de Deus, é porque havia um outro reino subjugando a humanidade até aquela data. Este reino não podia ser outro, senão o das trevas, o de satanás.** O profeta Isaías afirma que "O povo que andava em trevas viu uma grande luz..." (Isaías 9.2), o que nos leva a concluir que há no mundo dois reinos: o de Deus e o de satanás. Creio que o leitor já pode compreender por que há tantas moléstias, misérias, fome, maldades. **Ou o ser humano vive em submissão a Deus através de Seu Filho Jesus Cristo e vive na luz, ou se submete ao diabo e seus anjos e vive nas trevas.** (...) **Ele pode ser templo do Espírito Santo ou "cavalo", "burrinho", "aparelho", "porteira" de um exu, um caboclo ou demônios semelhantes.** Pode ter a paz consigo mesmo e com Deus ou viver num verdadeiro inferno com tudo e com todos. Sim, meu caro leitor, Deus permite a atuação dos demônios, mas ensina ao homem a lutar e ser um vencedor sobre eles e satanás, seu chefe, através do poder de Jesus Cristo. Se há operação dos demônios, há também uma fé, concedida por Jesus Cristo, colocando-nos em superioridade a eles. Não é que tenhamos que ficar correndo atrás dos demônios para nos digladiar com eles, mas Jesus Cristo nos proveu de armaduras (Efésios 6.10,17) para lutarmos contra todas as potestades do ar. Esta luta é renhida e embora não andemos atrás dos demônios, eles andam à nossa procura para nos afastar de Deus. São inimigos d'Ele e do ser humano; daí a necessidade da luta. **Esta luta com satanás é necessária para podermos dar o devido valor à salvação eterna, pois não há vitória sem luta!** Embora os demônios saibam que mais cedo ou mais tarde serão lançados

> no lago de fogo, e que não têm salvação, desejam sempre levar consigo o maior número de pessoas possível. (MACEDO, 2005, p. 20-21).

É possível delinear claramente, nos fragmentos anteriores, como os temas do Reino de Deus, da libertação e da prosperidade são articulados no discurso neopentecostal. Embora o discurso de Macedo dê uma ênfase mais explícita ao papel de Satanás e dos demônios, o esquema de crenças é semelhante ao que pode ser encontrado em qualquer outra denominação ou organização neopentecostal. É possível perceber, também, como os elementos das religiões populares e afro-brasileiras – "exu", "caboclo", "cavalo" etc. – são articulados ao discurso neopentecostal como participantes da mesma batalha a partir do lado oposto, o "reino das trevas".

Nos discursos do pentecostalismo clássico e do cristianismo popular tradicional – desde suas raízes pré-modernas – a bruxaria e o paganismo já eram identificados como evidências da ameaça do "mal", do outro radical e heterogêneo suplantado pela fé cristã. Essa evidência, todavia, era mantida precisamente por sua exclusão e pela repelência e negação de seus símbolos como equivalentes da mesma e simples "mentira". Com a exceção concedida a poucos demonólogos e especialistas marginais – e geralmente suspeitos – que se aventuravam a investigar as "*ars* ocultas" e serviam mais, de fato, para vigiar a fronteira e advertir a sua presença/ausência ameaçadora.

A diferença do neopentecostalismo é que ele traz o conflito para o centro de sua teologia e inclui o cristianismo no mesmo campo e praticamente no mesmo patamar das religiões até então consideradas "ocultas". Ele chega mesmo – em sua versão mais popular – a incorporar direta e explicitamente em seu discurso diversos elementos, símbolos ou ainda lógicas e práticas de outras religiões e a disputar com

elas seu sentido. Essa postura neopentecostal, embora hostil e por vezes violenta[226], ainda se mostra mais favorável e adaptada em um contexto religioso pluralizado que as perspectivas comuns de assimilação condescendente e/ou indiferença do catolicismo e mesmo do protestantismo tradicionais[227]. O neopentecostalismo – protestante ou carismático – não se coloca em um nível diferenciado e não se furta a reconhecer, levar a sério e confrontar no mesmo plano as lógicas presentes na religiosidade popular.

O quadro esboçado a seguir condensa as principais práticas espirituais ou de identificação observadas nos movimentos pentecostal, carismático e neopentecostal através da análise dos corpora construídos para a pesquisa. As práticas de iniciação apresentam características nitidamente distintas nos três movimentos, o que evidencia as mudanças sucessivas nas suas formas de relacionamento com a tradição cristã dominante, com o mundo secular e com a modernidade. A análise das práticas espirituais demonstra também uma tendência à simplificação e objetivação das disciplinas individuais no neopentecostalismo, tornando-lhe menos "exigente" disciplinarmente, mais voltado para as demandas "práticas" do cotidiano e mais adequado para a propagação numa sociedade de massa. Assim como demonstra uma tendência neopentecostal à multiplicação e complexificação das práticas coletivas mediadas pelas igrejas, produzindo uma maior diferenciação entre os oficiais religiosos e os fiéis e gerando, ironicamente, uma relação de maior dependência e concentração de carisma/poder.

É muito importante enfatizar, entretanto, que os movimentos não são estáticos e que os discursos estudados não apresentam uma relação de absoluta

[226] Conforme atestam os constantes conflitos dos neopentecostais com lideranças de religiões afro-brasileiras e também com o catolicismo popular, como no episódio do "chute à santa" (ver, por exemplo, GIUMBELLI, 2003).
[227] Como já observaram Burity (1997a) e Soares (1993).

exterioridade entre si. Os movimentos cristãos estão inseridos em um mesmo campo hegemônico e, portanto, sua emergência e atuação promovem deslocamentos e influenciam – direta ou indiretamente – a configuração e os rumos de cada outro. O alcance e a influência das lógicas e práticas neopentecostais, nesse caso, não estão limitados às igrejas ou organizações normalmente consideradas neopentecostais, mas, se estendem e interagem – de diversos modos – com discursos e atores distribuídos por todo o campo, e vice-versa.

Quadro IX: Principais práticas espirituais ou de identificação no pentecostalismo, no movimento carismático e no neopentecostalismo.

Práticas Espirituais	**Pentecostalismo clássico**	**Movimento Carismático**	**Neopentecostalismo**
Práticas de iniciação	▪ Conversão como novo nascimento, abandono do mundo, entrega total a Cristo e salvação para a vida eterna no céu; ▪ Batismo – ou rebatismo – nas águas, por decisão livre e consciente, após a conversão, como ingresso formal na igreja cristã e oficial na denominação; ▪ Batismo com o Espírito Santo (que tem como sinal o falar em línguas estranhas pela primeira vez) como iniciação em um nível especial de relacionamento com Deus e com o sobrenatural;	▪ Batismo, geralmente na infância, como sacramento do ingresso na igreja católica e crisma ou primeira comunhão como reafirmação dos votos batismais; ▪ Batismo com o Espírito Santo (que significa uma forte experiência de implicação pessoal e afetiva na oração ou adoração e pode ter ou não como sinal o falar em línguas estranhas pela primeira vez) como iniciação em um nível especial de relacionamento com Deus e com o sobrenatural;	▪ Despertamento da fé na aliança e nas promessas de Deus, e libertação das cadeias e das forças de Satanás; ▪ Batismo – ou rebatismo – nas águas, por decisão livre e consciente, como forma de sinalizar um compromisso mais intenso e estável com Deus e com a denominação;
Disciplinas pessoais	▪ Espiritualidade centrada na observância estrita a um padrão rigoroso de santidade – inclusive na aparência física, – na oração diária, na leitura bíblica, na freqüência intensiva a uma igreja pentecostal ou renovada e na busca do Batismo com o Espírito Santo e dos dons espirituais;	▪ Espiritualidade centrada na busca de observância a um padrão rigoroso de santidade – sobretudo, na pureza sexual, – na oração regular, na leitura bíblica, na freqüência regular a uma comunidade católica e na busca do Batismo com o Espírito Santo e dos dons espirituais;	▪ Espiritualidade centrada na observância da relação de aliança, no cumprimento dos acordos e pactos pessoais com Deus, e na atenção contra os ataques e armadilhas de Satanás; ▪ Oração como realização de transações com o mundo espiritual e

	▪ Estudo devocional da Bíblia, com interpretação geralmente alegórica e/ou normativa e com freqüente uso oracular; ▪ Oração como relação direta e espontânea com Deus (forte rejeição a orações litúrgicas, com a exceção do "Pai nosso", mas uso intensivo de fórmulas e jargões); ▪ Santidade como separação do mundo, pureza sexual e obediência a um código tradicional de costumes e proibições que diferenciam os fiéis dentre as pessoas "do mundo" moderno; ▪ Restrição – inicialmente rígida e gradualmente flexibilizada – a estudos, leituras e conversas considerados "não-edificantes", imorais ou contrários à fé, à audiência de rádio, TV, música popular, cinema, teatro e atividades artísticas, à prática de esportes e à participação em jogos, festas, eventos sociais etc.; ▪ Imersão gradual em uma subcultura pentecostal tradicionalmente fechada – mas em processo de abertura – com música, livros, linguagem e mesmo moda próprias;	▪ Estudo devocional da Bíblia, com interpretação geralmente alegórica e com freqüente uso oracular; ▪ Oração como relação direta e espontânea com Deus, combinada com o uso de orações litúrgicas católicas tradicionais ("Pai nosso", "Ave Maria", etc.) uso intensivo de fórmulas e jargões; ▪ Santidade como separação do mundo, pureza sexual e obediência às leis e orientações da Igreja; ▪ Para os que ingressam nas "comunidades de vida" há obediência a um código mais estrito de comportamentos incluindo, geralmente, abdicação da autonomia financeira, afetiva e restrições a estudos, leituras e conversas considerados "não-edificantes", imorais ou contrários à fé, à audiência de rádio, TV, música popular, cinema, teatro e atividades artísticas, à participação em jogos, festas e eventos sociais; ▪ Apropriação de elementos de uma subcultura carismática relativamente aberta – com tendência à massificação – com música, livros, programas de rádio e TV, produtos religiosos e linguagem próprios;	prática da "confissão positiva" (declaração de bênçãos, ordens decretos, pactos, profecias etc.); ▪ Ausência de ênfase no estudo pessoal rotineiro da Bíblia e indício de um uso predominantemente oracular; ▪ Ausência de ênfase em um código específico de santidade; ▪ Apropriação de elementos de uma cultura neopentecostal aberta e massificada, com produção de músicas, livros, programas de rádio e TV, produtos religiosos e influência na linguagem;
Disciplinas e atividades coletivas	▪ Realização de cultos, orações e atividades nas igrejas diversas vezes por semana; ▪ Manifestações de dons espirituais (línguas estranhas, profecia, visões, revelações, cura divina e outros); ▪ Tendência ao espontaneísmo e à participação comunitária	▪ Participação nas missas dominicais e realização de reuniões de oração e outras atividades regulares; ▪ Manifestações de dons espirituais (línguas estranhas, profecia, visões, revelações, cura divina e outros); ▪ Maior flexibilidade e abertura para	▪ Realização de cultos diários e de diversos modelos inovadores de reuniões de libertação, cura e testemunhos; ▪ Menor ênfase no Batismo com o Espírito Santo e nos dons espirituais "clássicos"; ▪ Abertura, em alguns grupos, para novas "bênçãos" e "unções"

	nos cultos; ▪ Fervor devocional e orações coletivas; ▪ Orações por temas e necessidades especiais (cura, emprego, proteção, etc.); ▪ Exorcismos eventuais e geralmente discretos; ▪ Pregação geralmente alegórica com apelo emocional e chamada à conversão; ▪ Abertura aos testemunhos espontâneos sobre conversão ou bençõe recebidas; ▪ Canto comunitário de hinos ou “corinhos” (refrões) tradicionais, geralmente com restrição aos movimentos corporais (palmas, gestos, danças, coreografias, etc.); ▪ Ofertório discreto; ▪ Realização geralmente mensal da Santa Ceia (Comunhão), restrita aos membros, como centro solene da vida da comunitária;	participação dos leigos na missa; ▪ Fervor devocional e orações coletivas; ▪ Orações especiais, sobretudo de cura; ▪ Exorcismos eventuais e geralmente discretos; ▪ Pregação geralmente alegórica com apelo emocional; ▪ Estímulo aos testemunhos sobre bençõe recebidas; ▪ Ênfase especial no canto de músicas jovens (inclusive de origem evangélica) com estímulo aos movimentos corporais (palmas, gestos, danças, coreografias, etc.); ▪ Ofertório discreto; ▪ Participação dominical na Eucaristia, nas paróquias locais, como centro da vida católica; ▪ Ênfase crescente na devoção mariana e em ritos distintamente católicos (adoração ao Santíssimo, orações do terço, etc.);	(dormir no senhor, gargalhadas, dentes de ouro, paralisações físicas, manifestações de características animais etc.); ▪ Planejamento prévio e centralizado dos cultos e atividades; ▪ Fervor devocional e orações coletivas; ▪ Realização de ritos elaborados e espetacularizados de libertação, quebra de maldições, benção da prosperidade e outros; ▪ Realização de ritos elaborados e espetacularizados de cura; ▪ Realização de ritos elaborados e espetacularizados de exorcismo; ▪ Pregação geralmente alegórica com apelo emocional e chamada ao pacto com Deus; ▪ Ênfase acentuada nos testemunhos dramáticos de libertação e bênçãos recebidas; ▪ Ênfase especial no canto de músicas jovens (geralmente *gospel*) com forte estímulo aos movimentos corporais (palmas, gestos, danças, coreografias, etc.); ▪ Realização de ritos elaborados e espetacularizados de ofertório, concebido como um ato sacrificial; ▪ Realização periódica da Santa Ceia (Comunhão), restrita aos membros, como momento de reafirmação da aliança com Deus;
Deveres vocacionais e missionários	▪ Pregação do evangelho ou evangelização como dever individual de todos os cristãos, e coletivo das igrejas, voltado para a conversão e salvação pessoal dos indivíduos; ▪ Testemunho aos demais cristãos sobre a	▪ Evangelização como dever da igreja, e especialmente do movimento carismático, de ensinar e buscar o compromisso de todas as pessoas com o Evangelho; ▪ Testemunho aos demais	▪ Evangelização como testemunho de cada cristão sobre o sucesso de sua aliança com Deus, como participação em concentrações e atividades públicas das igrejas, e como atividade de pregação específica

	atualidade do Batismo com o Espírito Santo e o avivamento pentecostal;	católicos sobre a atualidade do Batismo com o Espírito Santo e o avivamento carismático;	dos pastores e obreiros;

Além da dimensão própria das características neopentecostais que favoreceram sua disseminação no contexto contemporâneo – especialmente sua vocação pragmática e seu caráter aberto e inculturado – essas características ainda têm sido fortalecidas de forma inegável por um nível mais sofisticado de articulação entre as lógicas neopentecostais e as lógicas do mercado da comunicação e do espetáculo. Como já observaram diversos analistas[228], a articulação atual entre "religião" e "mídia" parece extrapolar o simples "uso" instrumental dos novos "meios de comunicação" pelos pregadores e pelas igrejas, e sugere uma identidade mais profunda dos processos simbólicos mobilizados por ambas as instituições. Desde o sentido da fé no intangível e no incompreensível mobilizada pelas novas "teletecnologias de informação" até o sentido da autoridade moral conferida pelo papel de transmissão e/ou revelação da verdade encoberta. As práticas neopentecostais, todavia, parecem ter ampliado ao nível máximo essa consonância e indicam ter alcançado uma combinação quase irretocável entre os dois níveis de lógicas.

Devido ao surgimento e desenvolvimento acelerado das novas formas de comunicação de massa – sobretudo o rádio e a televisão – no século XX, **os modos de produção, difusão e circulação das informações nas sociedades contemporâneas foram radicalmente transformados**. As informações e concepções sobre o mundo que antes eram construídas exclusivamente através de

[228] Ver, por exemplo, De Vries (2005; 2001), Burity (2003), Sodré (2003), Derrida (2000), Carvalho (1997) e Martín-Barbero (1997).

práticas limitadas à experiência direta, à mediação simbólica das palavras – especialmente nos livros e na mídia escrita – e aos contatos interpessoais em instituições como a escola, o trabalho e as igrejas, agora passam a ser difundidas de forma cada vez mais ampla e mais veloz através dos novos "meios de comunicação". **A própria constituição dos imaginários coletivos e sociais, nesse sentido, passa a depender cada vez mais das informações e concepções – ou lógicas – "mediadas" por essas novas instituições**.

Não somente o alcance e a velocidade de transmissão das informações são exponencialmente ampliados ao longo das décadas de 1950-90, mas, as experiências sensoriais, a padronização, as instituições envolvidas, o controle, a forma de recepção e diversos outros aspectos relacionados às formas de "comunicação social" são completamente alterados e reconfigurados. As próprias estruturas econômicas, políticas e sociais da modernidade sofrem, assim, um profundo deslocamento. Os "meios de comunicação" e "informação" vêm a ocupar um lugar central, nesse sentido, não somente "para a constituição do", mas, "no" próprio imaginário social, a ponto de alguns autores passarem a caracterizar as sociedades contemporâneas como sociedades[229] "da informação" ou mesmo "do espetáculo".

O "aparecer na mídia" passa a ser reconhecido, desse modo, como um valor em si mesmo, uma vez que esse aparecer tem o poder de projetar o elemento midiatizado de uma existência banal – limitada às possibilidades dos contatos e experiências sensoriais imediatos – para uma existência amplificada no tempo e no espaço, em que o elemento é inserido em uma "hiper-realidade[230]" carregada de sentidos sobrepostos e compartilhada por um

[229] Ver, especialmente, Castells (1999) e Debord (1997).
[230] Ver Baudrillard (1991).

universo praticamente incomensurável de sujeitos. Essa realidade midiática ou "virtual" se torna, ao menos em alguns sentidos, inquestionavelmente "mais real" que a própria realidade supostamente imediata ou "factual". Deve ser observado, nesse contexto, como as práticas organizativas e de estruturação dos grupos pentecostais e carismáticos transitam, na medida em que são absorvidos pela sociedade moderna, da aproximação com os modelos tradicionais de organização coletiva para as novas práticas neopentecostais de síntese com os meios de comunicação de massa.

Quadro X: Principais práticas organizativas ou de estruturação no pentecostalismo, no movimento carismático e no neopentecostalismo.

Práticas Organiz.	**Pentecostalismo clássico**	**Movimento Carismático**	**Neopentecostalismo**
Práticas organizativas abertas	▪ Publicação de jornais, revistas e livros com notícias oficiais sobre os grupos pentecostais e com enfoque em testemunhos e temas devocionais, pastorais e teológicos sob a perspectiva pentecostal; ▪ Considerável resistência inicial e gradual adaptação à utilização de programas de rádio e televisão para divulgar a mensagem pentecostal; ▪ Publicação atual de sites, blogs e comunidades virtuais, mantidos por instituições ou indivíduos, voltados para a divulgação e discussão das concepções, notícias e recursos ligados ao movimento;	▪ Publicação de jornais, revistas e livros com notícias oficiais sobre a RCC e com enfoque em testemunhos e temas devocionais, pastorais e teológicos sob a perspectiva carismática; ▪ Ampla utilização de programas de rádio e televisão, especialmente a partir das últimas duas décadas; ▪ Publicação atual de sites, blogs e comunidades virtuais, mantidos por instituições ou indivíduos, voltados para a divulgação e discussão das concepções, notícias e recursos ligados ao movimento;	▪ Publicação de jornais, revistas e livros com comentários sobre atualidades, com notícias oficiais sobre os grupos neopentecostais e com enfoque em testemunhos e temas devocionais, pastorais e teológicos sob a perspectiva neopentecostal; ▪ Ampla utilização de programas de rádio e televisão desde o início do movimento; ▪ Publicação de sites, blogs e comunidades virtuais, mantidos por instituições ou indivíduos, voltados para a divulgação e discussão das concepções, notícias e recursos ligados ao movimento;
Práticas organizativas institucionais	▪ Organização de inúmeras denominações pentecostais, geralmente hierarquizadas e fortemente centralizadas em lideranças pessoais; ▪ Disseminação contínua de novas igrejas e congregações,	▪ Organização de instituições formais e acomodação à estrutura eclesiástica católica, com tendência ao destaque de lideranças com carisma pessoal; ▪ Organização em grupos paroquiais, coordenação	▪ Organização de novas igrejas e denominações a partir de lideranças ou movimentos oriundos das igrejas pentecostais da "segunda onda", com total centralização no carisma dos líderes fundadores;

	predominantemente – mas não exclusivamente – nas periferias dos grandes centros urbanos; ▪ Participação ativa e intensiva dos fiéis na realização das atividades e forte sentido de pertencimento; ▪ Recrutamento de lideranças naturais dentre as congregações e formação nas atividades práticas; ▪ Realização de convenções, congressos e eventos no âmbito interno das próprias denominações; ▪ Resistência inicial e gradual adaptação e crescimento dos investimentos na infra-estrutura física das denominações, em organizações periféricas – como editoras e escolas teológicas – e em programas e emissoras de rádio e televisão; ▪ Utilização inicial e ainda problemática de modelos profissionais de gestão; ▪ Baixa integração entre os recursos e atividades midiáticos e as atividades religiosas presenciais;	diocesana e nacional, ministérios e comunidades especiais, com apelo especial entre a população jovem e de classe média; ▪ Participação ativa e intensiva dos fiéis na realização das atividades e forte sentido de pertencimento; ▪ Recrutamento de lideranças laicas naturais dentre o movimento e formação nas atividades práticas e em eventos especiais; ▪ Aquisição de lideranças clericais através da identificação de padres e religiosas com o movimento e do despertamento de vocações internas; ▪ Realização de congressos e eventos locais, nacionais e internacionais; ▪ Forte investimento, especialmente nas últimas duas décadas, na infra-estrutura física do movimento e em programas e emissoras de rádio e televisão; ▪ Utilização crescente de técnicas e estratégias de gestão empresarial e de marketing; ▪ Integração crescente entre os recursos e atividades midiáticos e as atividades religiosas presenciais;	▪ Algumas igrejas concentram sua atuação entre a população pobre e outras entre os jovens e as classes média e alta; ▪ Maior centralização das informações e decisões na hierarquia e menor participação dos fiéis; ▪ Recrutamento de lideranças naturais dentre as congregações e formação nas atividades práticas e nos encontros fechados de treinamento; ▪ Forte investimento, desde o início do movimento, na infra-estrutura física das denominações e especialmente em programas e emissoras de rádio e televisão; ▪ Utilização ostensiva de técnicas e estratégias de gestão empresarial e de marketing nas denominações; ▪ Integração total entre os recursos e atividades midiáticos e as atividades religiosas presenciais;

A cadeia de instituições que antes coordenavam e hegemonizavam o processo de negociação e construção dos sentidos sociais – dentre as quais estavam incluídas as igrejas e organizações religiosas tradicionais – foi fortemente deslocada, desse modo, pela emergência das novas formas de comunicação e de circulação de informações. Essas novas formas diminuem consideravelmente o poder das instituições tradicionais e mesmo modernas – e de suas lógicas

tradicionais e modernas – na medida em que possibilitam e favorecem que as concepções sobre a realidade, a ser disseminadas no campo social, sejam construídas fora do controle e/ou da influência direta dessas instituições. As novas "formas de comunicação", todavia, também não são – a despeito da auto-imagem projetada – um meio totalmente "transparente" e "aberto" através do qual todos os sujeitos possam trocar, negociar e/ou ter acesso livremente a informações "puras" e "diretas". Se a organização das novas formas de comunicação deslocou as instituições e lógicas sociais dominantes até então, ela também promoveu suas próprias instituições e lógicas sociais, que passaram a ter um papel primordial no contexto contemporâneo. **A aproximação entre as lógicas e práticas (neo)pentecostais ou carismáticas e a mídia, nesse caso, não podem ocorrer e não ocorrem de forma natural e incólume, implicam em adaptações que deslocam significativamente o sentido das mesmas**.

O rádio e a televisão foram responsáveis, por exemplo, pela formação de uma indústria gigantesca e "globalizada" em torno da produção, difusão e consumo das "informações" e pela construção de verdadeiros impérios de "comunicação" que concentram um poder praticamente insuperável no mundo atual. A indústria das comunicações, por definição, não opera predominantemente de acordo com as lógicas da tradição religiosa ou humanista, nem com as lógicas do Estado ou dos ideais modernos, mas, segundo as lógicas – ou "leis" – dominantes no mercado econômico, com o qual ela mantém uma articulação prioritária. Uma vez que a mídia passa a ocupar uma posição central na articulação do imaginário contemporâneo, portanto, as lógicas como as do consumo, do lucro ou da concorrência fortalecem ainda mais seu poder na articulação desse imaginário. Embora a emergência e o desenvolvimento da "imprensa" e mesmo das "mídias" tenham constituído um fator

imprescindível para a formação e o fortalecimento da democracia e do pluralismo modernos[231], nesse sentido, **o pluralismo promovido pelos meios de comunicação de massa também não é um "campo neutro" e, na atualidade, consiste claramente em um pluralismo regido pelas lógicas econômicas capitalistas**.

É necessário ressaltar, entretanto, que **as lógicas do mercado, embora hegemônicas, não estão imunes à atuação de outras lógicas sociais, políticas ou "fantasmáticas"** e não podem se furtar à necessidade de produzir articulações, nem à contingência de serem confrontadas ou deslocadas. Essa vulnerabilidade ou defectibilidade das lógicas do mercado midiático tem sido bastante estudada, nos últimos anos, pelos estudos culturais e pelas chamadas "teorias da recepção[232]" no campo das comunicações, que demonstra que nem sempre a "mensagem transmitida" pela mídia produz os efeitos calculados e esperados em um dado contexto. Essa vulnerabilidade não ocorre, todavia, somente e de forma isolada no contexto da recepção. A ação de sujeitos políticos e sociais de diversos matizes é capaz de intervir significativamente – para melhor ou pior – nas diversas etapas de produção da informação no mercado midiático. O surgimento da Internet tem contribuído, por exemplo, para ampliar de forma decisiva o número de agentes e o volume de participações na produção da "informação" desde o início dos anos 1990, o que traz o potencial de alterar significativamente as práticas e lógicas dominantes nesse campo.

Burity (2003), analisando especificamente as relações entre religião e mídia, recorre a dois conceitos desenvolvidos por Derrida[233] para tentar dar conta

[231] Ver, especialmente, Campbell e Schoolman (2008) e Connolly (2005a).
[232] Ver, por exemplo, Thompson (1998).
[233] Derrida articula esses conceitos principalmente em suas discussões sobre a televisão e a mídia (DERRIDA; STIEGLER, 2002) e sobre a atualidade e espectralidade do marxismo (DERRIDA, 1994).

dessa complexa interface entre “realidade” e “virtualidade” no mundo contemporâneo, as noções de “artefactualidade” e “actuvirtualidade”. A expressão artefactualidade busca descrever o inescapável caráter de “feitura” ou “fabricação” da própria atualidade. Não se trata de que as notícias ou informações “possam ser” fabricadas, no sentido de falseadas contra a sua verdade última e escondida. Trata-se de que a atualidade – e sobretudo a atualidade contemporânea e midiatizada – é sempre já e inescapavelmente produzida através de incontáveis procedimentos “hierarquizantes” e “seletivos” próprios da industria e do mercado midiáticos. **É necessário “desconstruir a atualidade” não para chegar aos fatos “em si”, livres de qualquer “interpretação”, mas, para recuperar as possibilidades da atualidade negadas ou suprimidas por sua feitura atual.** A actuvirtualidade, do mesmo modo, busca expressar o sentido em que a própria “virtualidade” não pode mais ser – de forma displicente – separada de seu caráter de realidade factual e efetivamente presente na constituição da atualidade e/ou em sua contestação.

O movimento neopentecostal, nessa perspectiva, não “adotou” simplesmente os meios de comunicação de massa como instrumentos privilegiados e eficientes para disseminar sua mensagem e para atrair mais fiéis para suas igrejas e denominações. **O neopentecostalismo constituiu seu próprio discurso, suas lógicas e práticas – através do deslocamento das lógicas e práticas do pentecostalismo clássico – em consonância com um imaginário social cada vez mais regido pelas lógicas do mercado midiático moderno. Em certo sentido, portanto, o neopentecostalismo é nativo desse mundo artefactual e actuvirtual**, o que permite compreender melhor sua facilidade de adaptação e seu apelo. Essa “naturalidade” do movimento neopentecostal no mundo midiatizado torna-se ainda mais evidente ao observar suas práticas públicas e ao compará-las

às práticas inicialmente desenvolvidas pelos pentecostais tradicionais e pelos carismáticos, como indica o quadro a seguir.

Quadro XI: Principais práticas públicas e lógicas religiosas no pentecostalismo, no movimento carismático e no neopentecostalismo.

Práticas e Lógicas	**Pentecostalismo clássico**	**Movimento Carismático**	**Neopentecostalismo**
Principais práticas em relação ao espaço público	▪ Tendência inicial ao isolamento sócio-político e à desconfiança em relação aos poderes públicos e à cultura, rejeição da cultura e apoio passivo à ordem política constituída; ▪ Realização costumeira de pequenas atividades de evangelização em espaços públicos (praças, ruas, etc.) e realização esporádica de eventos de grande porte; ▪ Crescimento gradual do investimento na infra-estrutura física, na difusão de programas e na aquisição de emissoras de rádio e televisão; ▪ Formação inicial de um discreto mercado de artigos religiosos (músicas, livros, camisas, objetos de decoração, etc.); ▪ Gradual institucionalização das relações com o poder público e crescente aproximação pragmática com autoridades, candidatos e partidos políticos; ▪ Adoção crescente da prática de indicação de candidatos oficiais das denominações e negociação pragmática de apoio a candidatos e partidos;	▪ Tendência inicial à indiferença política e ao apoio passivo à ordem constituída; ▪ Rápido crescimento da infra-estrutura de movimentos, ministérios, comunidades e forte investimento em programas e emissoras de rádio e televisão; ▪ Forte tendência de projeção pública e midiática de líderes, artistas e celebridades ligados ao movimento; ▪ Realização freqüente de concentrações e eventos de grande porte (missas e *shows*) em espaços públicos; ▪ Formação de um crescente mercado aberto de artigos religiosos (músicas, filmes, artistas, livros, camisas, bijuterias, objetos de decoração, amuletos, etc.); ▪ Forte aproximação da política a partir dos anos 1980, com constituição de partido "próprio" – o PSN, atualmente PHS – e a eleição de diversos candidatos nas esferas regionais e nacional; ▪ Tendência à formação de bancadas carismáticas e/ou católicas nos parlamentos;	▪ Busca de integração social e cultural; ▪ Rápido crescimento das infra-estruturas denominacionais e forte investimento em estúdios, gravadoras, programas e emissoras de rádio e televisão; ▪ Forte tendência de projeção pública e midiática de líderes, artistas e celebridades ligados ao movimento; ▪ Realização freqüente de concentrações e eventos de grande porte (cultos e *shows*) em espaços públicos; ▪ Rápido desenvolvimento de um forte mercado aberto de artigos religiosos (músicas, filmes, artistas, livros, camisas, bijuterias, objetos de decoração, amuletos, etc.); ▪ Aproximação direta e pragmática com autoridades, candidatos e partidos políticos; ▪ Indicação sistemática de candidatos oficiais das denominações e freqüente negociação de apoio a outros candidatos e partidos; ▪ Tendência à formação de bancadas denominacionais e "evangélicas" nos parlamentos e à hegemonização de partidos;
Lógicas religiosas	▪ **Lógica do avivamento pentecostal:** Aproxima-	▪ **Lógica da renovação:** O mundo moderno se	▪ **Lógica da aliança (ou da prosperidade):** Deus

dominantes	se o fim dos tempos; o ser humano se afastou de Deus, a ciência quer tomar seu lugar, o mundo está perdido, degenerado, dominado por Satanás e ruma para a destruição; os cristãos e as pessoas em geral estão dormentes, envolvidas com suas tradições religiosas, seus negócios e distrações mundanas; Deus mandou o fogo do Espírito Santo, através do avivamento pentecostal, para despertar os cristãos e prepará-los para o arrebatamento da igreja; ▪ **Lógica da salvação:** Os homens e mulheres que reconhecem que estão perdidos, arrependem-se de seus pecados e aceitam a Jesus como salvador serão salvos da destruição, mas, precisam afastar-se das "coisas do mundo" e preparar-se para a volta de Cristo; ▪ **Lógica do poder de Deus (ou dos sinais e maravilhas):** Quando os crentes se santificam, se libertam de sua incredulidade e deixam o Espírito Santo agir, Deus faz sinais e maravilhas (línguas estranhas, curas, profecias e milagres), de acordo com a sua vontade, para demonstrar o seu poder, fortalecer a fé dos cristãos e "confundir" os sábios e poderosos deste mundo;	afastou de Deus e de sua igreja; o Concílio Vaticano II preparou a Igreja Católica para um importante momento de renovação; Deus enviou a graça do Batismo com o Espírito Santo – através do movimento carismático – para iniciar um grande movimento de renovação espiritual na igreja e para preparar o povo de Deus – em santidade e o serviço – para enfrentar as forças satânicas e para evangelizar novamente o Brasil, *"com renovado ardor missionário"*; ▪ **Lógica da batalha espiritual:** As leis de Deus, defendidas pela igreja, buscam construir um mundo em que todas as pessoas tenham paz, harmonia, saúde, prosperidade e felicidade; Satanás e os demônios batalham para afastar as pessoas de Deus e da igreja; os católicos devem lutar – com a força espiritual do Espírito Santo e da Virgem Maria – para derrotar o diabo e libertar as pessoas de seu domínio; ▪ **Lógica da (palavra da) fé:** Os pensamentos, gestos, ritos e palavras investidos de fé interferem no mundo espiritual e têm o poder de amarrar e expulsar demônios e de trazer ou quebrar bênçãos ou maldições;	prometeu a todos os cristãos verdadeiros que eles teriam "vida abundante" (sucesso, prosperidade financeira, paz, saúde, felicidade etc.), logo, basta ao cristão libertar-se da ação do diabo e provar sua fé para receber todas essas bênçãos; ▪ **Lógica da batalha espiritual:** Do mesmo modo que Deus busca abençoar os cristãos, Satanás e os demônios lutam para impedir essas bênçãos e para lhos escravizar e destruir, minando sua fé e provocando conflitos familiares, doenças, problemas financeiros, no trabalho etc.; ▪ **Lógica da (palavra da) fé:** Os pensamentos, gestos, ritos e palavras investidos de fé interferem no mundo espiritual e têm o poder de amarrar e expulsar demônios e de trazer ou quebrar bênçãos ou maldições; ▪ **Lógica do sacrifício:** A maior prova de fé é a realização de um sacrifício a Deus, quanto mais valioso o sacrifício – inclusive em termos monetários – maior a prova de confiança do cristão no poder de Deus e maior a benção recebida;

O discurso neopentecostal é formado num contexto em que o reconhecimento pelo olhar do Outro, imprescindível para as dinâmicas de

construção da própria identidade, torna-se cada vez mais mediado pelo olhar da comunicação de massa, que representa a visão e a consciência desse Outro "universal" ou "global". Ser alguém, nesse contexto, é ser alguém visível no espelho da mídia ou, pelo menos, ser identificado com pessoas, objetos e/ou instituições reconhecidos e portadores de sentido no universo projetado pelos meios de comunicação. **Obter sucesso, portanto, em um imaginário hegemonizado pela mídia de mercado, é consumir os produtos e ter acesso aos símbolos que atestam a importância e o valor de seus consumidores e/ou portadores**. A relevância desse reconhecimento e desse sucesso não se limita, é forçoso destacar, a uma satisfação superficial do orgulho ou das carências emocionais dos sujeitos contemporâneos. Em contextos assombrados pelos espectros da penúria, da violência, do desamparo e das catástrofes imprevisíveis, o reconhecimento e o sucesso representam ainda as melhores garantias de sustento não somente da integridade psicológica, mas, igualmente da integridade corporal – de alimentação, saúde, abrigo e proteção – dos sujeitos.

Essa mesma lógica fantasmática é válida – com características distintas – tanto para os pobres, que buscam escapar das ameaças diretas e cotidianas da miséria para uma zona de maior conforto, quanto para a classe média emergente, que procura livrar-se definitivamente do espectro da pobreza e ingressar no círculo aparentemente intangível das elites. **As identidades neopentecostais e carismáticas populares aparecem, nesse sentido, articuladas em torno de "fantasias beatíficas" de "sucesso" e "reconhecimento" na ordem social estabelecida, em contraponto a "fantasias horríficas" de desagregação e dissolução da individualidade sob o poder da massificação e da despersonalização provocadas pela opressão espiritual, pela possessão e pela**

miséria. É observado, nesse caso, como a projeção na mídia e nos espaços públicos torna-se essencial para as práticas religiosas mobilizadas por esses discursos. **Em um contexto marcado pelo desamparo e pelo dilema narcísico do reconhecimento/sobrevivência do eu individual, a imagem – em seus diversos sentidos – ganham um poder e uma importância quase insuperáveis**.

Se Deus, em sua aliança com os cristãos, lhes promete dignidade, fartura, saúde e sucesso neste mundo, como concebem os neopentecostais, então **Deus garante aos cristãos que eles serão reconhecidos publicamente e que poderão consumir os produtos e portar os símbolos que atestam seu triunfo social**. Se a realização dessas promessas, por outro lado, não ocorre de forma automática e simples na vida dos cristãos, é por que lhes falta fé ou por que a ação de Satanás tem impedido de alguma forma sua realização. A pregação neopentecostal vê como sua função primordial, portanto, anunciar essas promessas, fortalecer a fé dos cristãos e ajudá-los a enfrentar e vencer as artimanhas de Satanás. Para que a mensagem possa despertar e fortalecer a fé dos cristãos na veracidade da "aliança" e das "promessas", todavia, os próprios enunciadores da mensagem têm de provocar uma relação de identificação e demonstrar que alcançaram o sucesso, a prosperidade, o reconhecimento e o correspondente poder de consumo aos quais afirmam que seus interlocutores também podem e devem alcançar.

A exibição na mídia, a conversão e/ou promoção de celebridades e até mesmo a ocupação de cargos e funções públicas pelos neopentecostais, nesse contexto, não são somente o resultado de seu fortalecimento ou parte de sua estratégia institucional para ampliar o alcance de sua pregação e de sua influência, como é possível suspeitar inicialmente. **A projeção de uma imagem pública de sucesso torna-se, de fato, uma prática religiosa – reconhecida como**

“testemunho”, quer explícito ou implícito – que manifesta a benção de Deus e evidencia a autenticidade de lógicas como as da aliança, da palavra da fé e da batalha espiritual. A ênfase actuvirtual do neopentecostalismo na prosperidade, nesse sentido, ganha ares de uma profecia auto-realizadora. Na medida em que os neopentecostais projetam – ainda que “pela fé” – uma imagem social de sucesso e grandeza, eles passam a incorporar o modelo perfeito de identificação para os que alimentam a fantasia de alcançar o mesmo nível simbólico. Na medida em que essa identificação gera maior participação e investimento em seus eventos, projetos e instituições, por sua vez, ela fortalece ainda mais sua imagem de sucesso, seu poder de atração e sua autoridade.

Esse ciclo de autopromoção através do testemunho, da identificação e do ato de fé, todavia, não foi simplesmente criado pelos neopentecostais. Ele reproduz, em grande medida, a estrutura lógica fundamental das práticas de marketing e da própria (auto-)afirmação de sua moralidade intrínseca pelo mercado midiático: “o que eu digo é a verdade e a maior prova disto é que eu estou aqui para dizê-lo”. Em outras palavras: “não fosse a verdade o que digo, não existiria como sou, não estaria onde estou”; “não fosse a verdade o que digo, outras vozes me contestariam e falariam mais alto”. Como verbaliza o próprio Bispo Macedo, ao ser contestado:

> É questão de raciocínio. Se uma pessoa vem à igreja e é explorada, não recebe nenhum beneficio, ela nunca mais volta. Ou voltaria para ser explorada novamente? Claro que não. A Igreja Universal começou com poucas pessoas. As que estão conosco até hoje é porque têm sido beneficiadas. Somos acusados de exploração da boa-fé por puro preconceito. Por inveja do sucesso da igreja e do meu trabalho como pregador. Trabalho que gera resultado na vida das pessoas. Analise a história de quem está na igreja. A maioria entrou falida, sem nada, fracassada na vida econômica, e hoje são empresários bem-sucedidos, donos de negócios lucrativos, carros, casas, bens que não acabam mais. E o mais importante: tiveram a família reconstruída, a felicidade de volta. Pergunte a elas, não a mim. Eu sou o explorador? A igreja cresce porque o povo é beneficiado. As pessoas que mais focamos são as fracassadas. E por quê? Porque o Deus em que cremos é um Deus vivo. Em razão disso, Deus se torna obrigado a corresponder às necessidades das pessoas. Ou

> Deus existe e atende ao clamor delas ou Deus simplesmente não existe (MACEDO *apud* TAVOLARO, 2007, p. 209).

A verdade produzida pelo mercado das comunicações é verdade e torna-se verdade por que é produzida. Qualquer alternativa não chegou ser produzida e, portanto, não há alternativa. O mercado competitivo e midiatizado comporta disputas sobre qual o produto preferido, mas, não há questionamento quanto à evidência inegável – e consensual – da existência da "preferência" em si. Menos ainda haveria questionamentos sobre o fato consumado de tal mercado, tal como é, sobre sua vocação para emitir a verdade e, consequentemente, sobre seu valor intrínseco. **As práticas e lógicas actuvirtuais desenvolvidas pelo neopentecostalismo somente se tornam viáveis, desse modo, e são ainda especialmente fortalecidas, pelo fato de que elas reforçam e "emulam" as práticas e lógicas actuvirtuais construídas pelo próprio mercado midiático.** Seu discurso mobiliza e é mobilizado por lógicas que "ecoam" harmonicamente as lógicas que estão em atuação no mercado midiático e, de imediato, sua enunciação reverbera como uma caixa de ressonância – uma *resonance machine* para usar a expressão de Connolly (2008) – a qual amplifica os efeitos de ambos os discursos.

O pluralismo religioso se torna, nesse sentido, inerente ao próprio discurso neopentecostal. A validação e legitimação das práticas e lógicas neopentecostais somente torna-se efetiva em um contexto pluralizado, em que possa ser demonstrada sua veracidade através do sucesso diferencial de seus promotores e da preferência que desperta entre os consumidores da fé. Mas, deve ser ressaltado que não se trata de qualquer tipo de pluralismo. O discurso neopentecostal reverbera especialmente as lógicas do consumo e da concorrência próprias do mercado midiatizado. A lógica do consumo reduz todos os atores sociais a fornecedores e consumidores, traduz todos os objetos, ações e símbolos como

mercadorias e subentende que o objetivo natural e insuperável a ser perseguido por todo fornecedor é conquistar o maior número de consumidores possível para a sua mercadoria. A lógica da concorrência, por sua vez, estabelece que, em um mercado de fornecedores e consumidores livres, obtém o sucesso – intrinsecamente justo – quem oferecer o produto mais atraente e apresentar a menor relação entre custo e benefício. É nesse contexto que os neopentecostais apresentam critérios claros e precisos para desqualificar outras ofertas religiosas como "mau negócio" e para classificar outras igrejas ou correntes cristãs como fornecedores "fracos". **O pluralismo religioso que o discurso neopentecostal pressupõe, propõe e dissemina, nesse caso, pode ser claramente descrito como um "pluralismo religioso de mercado".** Um modelo específico de pluralismo religioso regido fundamentalmente pelas lógicas típicas do mercado econômico capitalista.

5.4 A apologética neoconservadora em um campo plural: patriarcalismo, mercado e nova direta

Os movimentos cristãos (neo)conservadores costumam identificar suas próprias raízes nas tradições pré ou proto-modernas do integrismo católico e da ortodoxia protestante dos séculos XVII a XIX. Apesar de seu apelo veemente às respectivas tradições, todavia, **grande parte dos grupos conservadores atuais foi formada a partir dos anos 1980-90 e, mesmo dentre os mais antigos, a maioria dos que permanecem ativos tem passado por um forte processo de renovação** e reestruturação na última década. A combinação/tensão irônica entre a novidade e a vitalidade – inclusive tecnológica – desses movimentos e sua ênfase tradicionalista – muitas vezes anti-modernista – é uma de suas características centrais, perceptível na maioria de suas práticas e lógicas. Essa articulação somente se torna plausível,

de fato, no contexto de crise e deslocamento das próprias lógicas dominantes na modernidade. Há uma tendência de dissociação e flutuação, nesse contexto, de significantes que costumavam anteriormente – inclusive nos discursos do conservadorismo “clássico” – aparecer como equivalentes ou fortemente associados como, por exemplo: a investigação científica e a incredulidade; o avanço tecnológico e o modernismo; a comunicação de massa e a tolerância pluralista.

Os católicos conservadores, no Brasil, podem ser divididos em duas vertentes distintas: a) os chamados “tradicionalistas radicais”, que condenam o Concílio Vaticano II como essencialmente equivocado e principal responsável pelos “desvios” que ameaçaram a Igreja Católica nas últimas décadas; b) os chamados “tradicionalistas moderados”, que consideram o Vaticano II como parte do ensino tradicional e infalível da Igreja e, portanto, atribuem esses desvios às interpretações equivocadas e/ou mal intencionadas dos teólogos modernistas e esquerdistas. Os movimentos reconhecidamente conservadores e ativos no campo protestante, por sua vez, podem ser igualmente diferenciados entre: a) os “fundamentalistas”, que se identificam explicitamente com os princípios e com a apologética agressiva do fundamentalismo norte-americano do início do século XX, o qual também vivencia um movimento de retorno desde os anos 1990; b) os “conservadores reformados”, que concordam com a maioria das posições do fundamentalismo, mas, se identificam diretamente, de forma absoluta, com a ortodoxia “calvinista” ou “reformada” representada e codificada especialmente pelas práticas e formulações do puritanismo britânico do século XVII.

Dentre os diversos sites conservadores monitorados durante a pesquisa, é possível observar que alguns se destacam não somente pela qualidade técnica, gráfica e pela riqueza e eficiência na estruturação dos conteúdos, mas, também por

representarem claramente um referencial para uma comunidade estável de freqüentadores assíduos e identificados com os mesmos, o que é possível observar através de seus fóruns, notícias, blogs e ou comunidades em redes sociais. Dentre os católicos destacam-se, nesse aspecto, os sites Montfort e Veritatis Splendor. A perspectiva defendida pelo site da "Associação Cultural Montfort" é um dos melhores exemplos de uma abordagem tradicionalista radical, mas, que ainda permanece nos limites do catolicismo reconhecido pelo Vaticano (ver Figura 8).

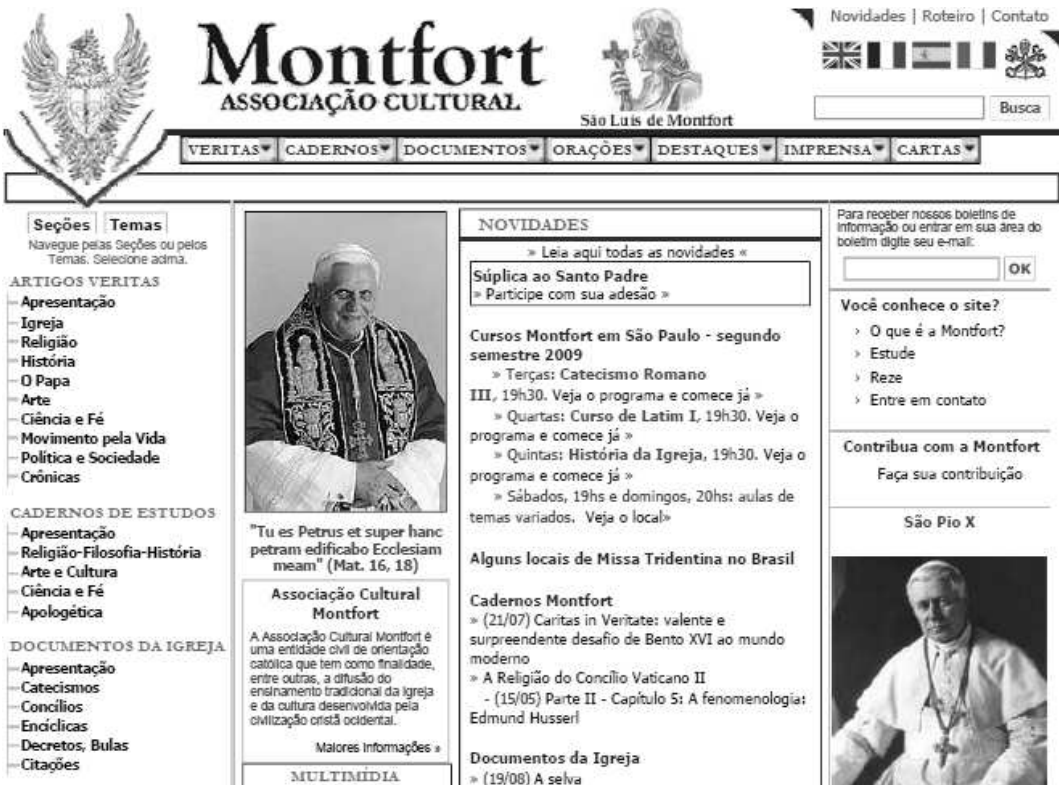

Figura 8: Site da Associação Cultural Montfort (Fonte: <http://www.montfort.org.br> Acesso em: 14 set. 2009).

O site Montfort, seguindo o mesmo estilo de outros sites neoconservadores, apresenta uma composição bem articulada de símbolos e elementos referentes ao integrismo e ao medievalismo – como o brasão, as citações

em latim e a imagem de Pio X – com um padrão moderno e funcional de organização do hipertexto. O “Apostolado Veritatis Splendor”, por sua vez, é formado basicamente por um grupo de jovens estudantes e/ou profissionais – muitos dos quais “ex-protestantes” – e é voltado especialmente para a manutenção de um site dedicado à apologética católica. O grupo assume visivelmente a perspectiva caracterizada anteriormente como “tradicionalista moderada”. O site “Veritatis Splendor” – que apresenta um *design* ainda mais modernizado e *clean*, em estilo muito semelhante à pagina da Opus Dei – recebe, segundo informa, mais de duas mil visitas por dia e é provavelmente o mais completo e bem estruturado site católico conservador em língua portuguesa.

Dentre os sites conservadores protestantes, é possível destacar especialmente o site reformado Monegismo, o qual mantém atualmente duas páginas *on-line* por estar em fase de reestruturação. O site também é um claro exemplo da busca de composição entre as referencias tradicionais – no caso dos puritanos e reformados dos séculos XVI-XVII – e a organização e eficiência técnica modernas (ver Figura 9).

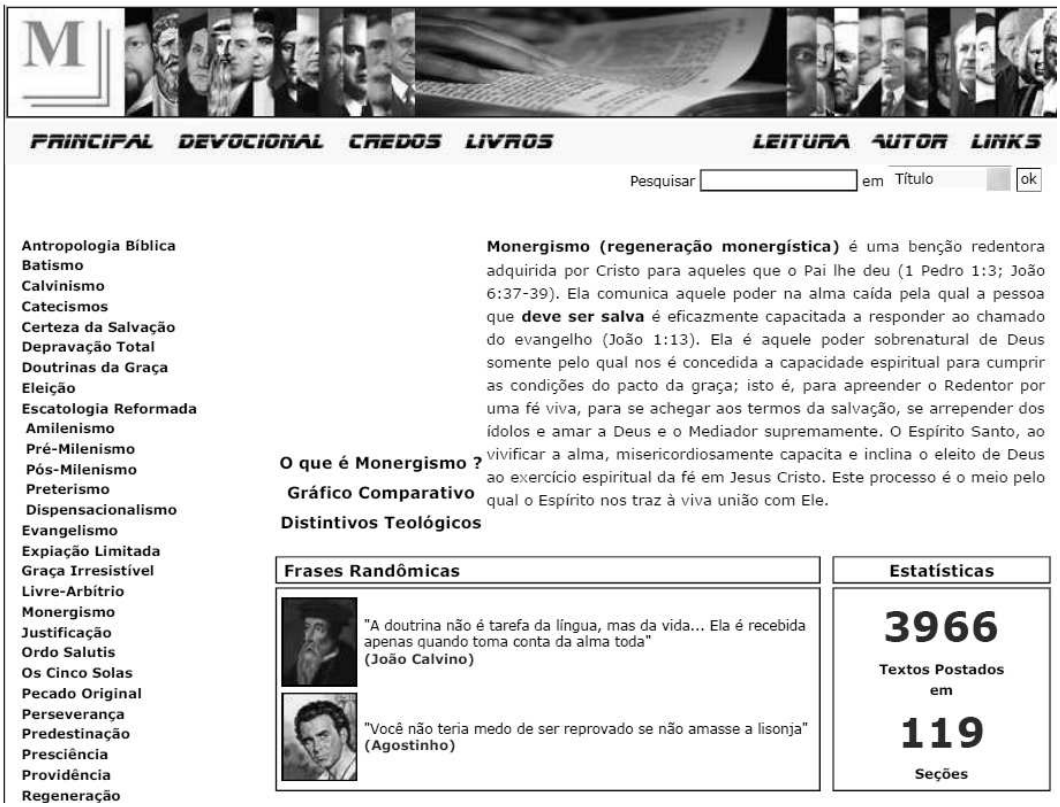

Figura 9: Site Monegismo (Fonte: <http://www.monegismo.com.br> Acesso em: 08 out. 2008).

Os grupos católicos conservadores são fortemente anti-protestantes e os protestantes conservadores, por sua vez, são intensamente anti-católicos. Há também desavenças freqüentes entre diferentes grupos conservadores no interior de cada campo devido a questões específicas de doutrina e/ou de avaliação de algum fato ou evento. Apesar de suas divergências explícitas e de sua hostilidade mútua, entretanto, as principais práticas e lógicas religiosas vivenciadas por esses grupos são bastante semelhantes. Em geral, **os movimentos conservadores se caracterizam por sua defesa vigorosa de uma tradição fundadora – considerada invariavelmente como a única herdeira legítima do autêntico cristianismo – e de um sistema abrangente e praticamente impermeável de pensamento que é apresentado como a expressão natural daquela tradição e da lei divina que ela incorpora**.

A compreensão plena do pensamento ortodoxo está condicionada, de forma geral, à profissão de fé em seus postulados fundamentais. Aqueles que não reconhecem a veracidade da ortodoxia apresentada não são capazes de perceber e compreender a sua verdade e, desse modo, suas afirmações e/ou questionamentos não devem ser considerados válidos. As respostas a qualquer objeção partem sempre do pressuposto de que se reconheça a autoridade da tradição e da lei. Os grupos “tradicionalistas radicais” e os “fundamentalistas” apresentam uma ênfase mais acentuada na dimensão história das respectivas tradições, como única intérprete e realização da lei, enquanto os “tradicionalistas moderados” e “reformados conservadores” enfatizam mais fortemente a lei e as conseguintes ortodoxias, como o sistema de pensamento superior e a fonte que emana (d)a tradição. Ambas as correntes concordam, entretanto, que os dois princípios seriam complementares e inseparáveis.

Uma lógica que se torna essencial para os movimentos conservadores cristãos, nesse contexto, é definida singularmente pela noção de “apologética”. Na tradição cristã clássica, a apologética – em referência indireta a “Apolo”, deus da retidão e da guerra – era a área da teologia voltada para a defesa da fé cristã diante dos questionamentos e desafios levantados por outras formas de pensamento ou filosofia. No contexto contemporâneo, **a noção de apologética é assumida principalmente pelos diversos novos grupos conservadores – católicos e protestantes – como a tarefa de defender os valores doutrinários, morais e sociais cristãos diante das ameaças representadas pela “modernidade” e pela “pós-modernidade”**. É possível traçar um claro paralelo entre as concepções de “batalha espiritual”, para os neopentecostais, e de “apologética” para os neoconservadores. Ambas as concepções promovem uma ampla simplificação

maniqueísta da realidade e possibilitam o desenvolvimento de um forte sentido de orientação e objetividade. Enquanto a batalha espiritual – muitas vezes considerada ridícula e/ou perigosa pelos neoconservadores – é referida a uma esfera espiritual paralela, entretanto, a batalha apologética é travada basicamente no campo das polêmicas intelectuais.

Os textos a seguir, provenientes de um livro eletrônico disponibilizado pelo site Monegismo e de um artigo do site Veritatis Splendor, apresentam exemplos diretos de defesa de uma apologética contemporânea na perspectiva dos conservadores de ambos os grupos:

> Em outras palavras, porque um incrédulo ainda é internamente rebelde para com Deus, **mesmo quando ele parece sinceramente inquirir sobre sua fé, sempre há segundas intenções perversas**. Certamente, se Deus o escolheu para salvação, então pode ser que Deus ordenou a ocasião para convertê-lo. Sua conversão então ainda seria um resultado da graça soberana de Deus, na ocasião de sua inquirição, e a despeito de seu motivo mau [*sic*]. (...) Estou dizendo tudo isso não porque eu quero que você reaja tornando-se interiormente hostil aos incrédulos, mas **quero que você considere seu engajamento intelectual com eles como uma batalha espiritual**. Quando começamos a observar as diferenças em pensamentos e motivos, idéias e crenças, então imediatamente percebemos que **nosso engajamento intelectual com os incrédulos é uma batalha entre o bem e o mal, entre a sabedoria e a tolice, e entre Deus e Satanás**. (...) Embora possamos ter relacionamentos amigáveis com não-cristãos num nível superficial, a Escritura insiste que **estamos em guerra com eles num nível espiritual**. Assim, quando você fala a um incrédulo sobre sua fé, não considere isso como um exemplo de dois seres humanos buscando juntos a verdade. **Você já tem a verdade – você está explicando-a e defendendo-a, quando o incrédulo está resistindo-a, desafiando-a, e frequentemente até mesmo blasfemando-a**. Quer ele use um comportamento amigável ou hostil é de importância apenas superficial. Enquanto ele for um incrédulo, ele está desafiando o seu Deus, e não é o seu dever ser indiferente ou imparcial sobre isso; antes, você deve colocar seu zelo pela honra de Deus muito acima de sua preocupação e simpatia pelo incrédulo. **A empatia antropocêntrica deve ser totalmente descartada. Deus vê a situação como guerra, portanto, você deve vê-la como guerra**. Falhar em ver nossa situação como Deus a vê é desafiar a Deus, e reprimir a apologética (CHEUNG, Vincent. **Apologética na conversação.** Disponível em: <www.monegismo.com>. Consultado em: 10 ago. 2009, *grifos nossos*).

> **Hoje, as palavras chaves são "abertura", "tolerância", "ecumenismo".** O melhor elogio que se pode fazer a alguém é qualificá-lo de **"progressista", "avançado".** Claro que, **nesta perspectiva, não há lugar para a Apologética.** E não faltam os sofismas: "a fé não se defende; se vive", "Cristo não precisa de ninguém para defendê-lo; sabe defender-se

> sozinho" etc., etc., como se se tratasse de defender a fé escondida nas bibliotecas ou ao Cristo glorioso que está nos céus. O fato é que [essas pessoas] querem se aparentar "progressistas" e ficam espantados diante da perspectiva de serem consideradas "retrógradas". **No seio da Igreja, por acaso, ninguém percebe os múltiplos erros que circulam entre os fiéis? Então por que não intervêm? Obviamente, para não serem incluídos na lista dos "conservadores".** Por acaso muitos padres não percebem que suas ovelhas estão sendo devoradas pelos lobos? Então, por que não pensam no assunto? Porque temem ser apontados como "conservadores". É tão grande esse temor que nada adianta as reiteradas intervenções do Papa, nem a angústia e o sofrimento do povo para mudar tal comportamento. Para essas pessoas é mais fácil e gratificante dizer: "Me dou muito bem com essa gente; até tenho alguns amigos que são pastores", do que se preparar no tema das seitas para ajudar os fiéis que se encontram diante de dificuldades. (...) **Em tempos passados, a Apologética consistia em defender a fé católica dos ataques de seus inimigos.** Dirigia-se essencialmente aos de fora, para que tomassem consciência da falsidade de seus ataques. **Hoje, a Apologética se dirige, primeiramente, aos de dentro**, para que não se deixem iludir pelos que abandonaram a mesma Igreja e querem levá-los para os seus grupos. Anteriormente, os que não conheciam a fé estavam do lado de fora; hoje, os que não conhecem a fé são os que estão do lado de fora e também os de dentro. Por não terem compreendido esta situação, talvez muitos sejam contra a Apologética, pensando que o nosso principal objetivo é atacar e convencer os de fora. Não! Nossa principal preocupação consiste em fortalecer a fé dos que estão dentro da Igreja, esclarecendo sua identidade e oferecendo-lhes respostas às possíveis dúvidas oriundas dos ataques das seitas. **Em um segundo momento, nossa ação se dirige também para os irmãos que deixaram a Igreja** de boa-fé e continuam abertos ao diálogo (bem poucos, aliás), **para que, questionados, se abram para a possibilidade de regressar à Igreja, da qual nunca deveriam ter saído** (VALENTE, Flaviano. **A apologética não está na moda.** Disponível em: <http://www.veritatis.com.br/article/2838>. Acesso em: 9 set. 2009, *grifos nossos*).

Entre os grupos que destacam primariamente o valor da tradição, em geral mais consolidados, há também uma centralização um pouco maior em torno das discussões sobre as questões institucionais ou propriamente eclesiásticas, quer relativas à Igreja Católica ou às “pequenas congregações locais” e suas relações. Os grupos que enfatizam mais diretamente a lei ou a ortodoxia, por sua vez, são freqüentemente formados ou dirigidos por jovens estudantes e/ou profissionais de classe média e demonstram um interesse um pouco mais acentuado e sistemático na discussão ou confrontação “apologética” dos temas sociais e políticos. É importante ressalvar que essa classificação não é rígida e estática, há casos irregulares e casos híbridos entre os grupos e sites observados. Apesar dessa

pequena diferença de ênfase, todavia, a lógica da “apologética” ou da “defesa da fé” é comum aos movimentos conservadores de modo geral.

Os movimentos conservadores recuperam o acento na noção de Reino de Deus como uma esfera ou perímetro de domínio no mundo atual. Os católicos identificam essa esfera com o raio de controle da própria Igreja Católica. A igreja é a legítima representante de Deus na terra e, portanto, tudo o que se submete à sua tutela está nos domínios do Reino de Deus e, consequentemente, tudo o que recusa sua tutela está alijado do Reino. A perspectiva predominante entre os católicos conservadores pode ser claramente observada nessas citações retiradas de textos postados em alguns dos sites já citados anteriormente:

> A palavra igreja significa “convocação”, termo muito próprio porque **a Igreja é o novo povo de Deus** convocado pela Palavra e constituído pela graça que nos é dada pelos sacramentos, **fundado por Jesus Cristo e regido pelo Papa e pelos bispos**, que conduzem os fiéis cristãos à salvação sob a ação do Espírito Santo. Na Sagrada Escritura encontramos outras **expressões que equivalem ao termo Igreja: Reino de Deus,** Novo Povo de Deus, Corpo de Cristo,... Começamos a fazer parte da Igreja no dia de nosso Batismo, que nos faz discípulos de Cristo, como aqueles que seguiam ao Senhor. **O Evangelho narra os passos sucessivos com os que Cristo fundou “sua Igreja”. Começou pregando o Reino de Deus,** escolheu logo os doze Apóstolos aos quais deu poderes especiais, **e a um deles – Pedro – o designou seu vigário na terra, entregando-lhe o poder supremo sobre toda a Igreja**. Fez muitos milagres para demonstrar que – com Ele – tinha chegado o Reino de Deus. Com sua morte na cruz conseguiu a salvação de toda a humanidade, e a última pedra desta construção magnífica foi a vinda do Espírito Santo, que enviou desde o céu, no dia de Pentecostes (PUJOLL, Jayme; BIELA, Jesus. **Jesus Cristo fundou a Igreja.** Disponível em: <http://www.veritatis.com.br/article/5089>. Consultado em: 10 ago. 2009. g*rifos nossos*).
>
> **O Reino de Deus é nos céus. Achar que é na terra seria cair na utopia e injustiça comunistas, ou no milenarismo gnóstico** – raiz cultural daquele, e inspirador de movimentos comunais semelhantes, como a revolta dos anabatistas alemães, dos cátaros albigenses, dos espirituais que deturparam a regra de São Francisco de Assis, dos montanistas que desdenhavam da autoridade episcopal, dos iluministas favorecedores de uma burguesia atéia etc. **Todavia, na terra, os homens refletem seu Deus, e as sociedades devem refletir o Reino**. Das civilizações, deve-se procurar instaurar uma que seja cristã, católica, i.e., governada pelo espírito do Evangelho. **E ela já teve uma expressão histórica concreta, mesmo com seus defeitos: foi o período medievo**. (...) Pois **essa ordem sacral que refletia a realidade celeste e, guardadas as devidas proporções, manifestava, na terra o Reinado de Cristo**, se foi deteriorando, pela introdução do orgulho, da vaidade humana, da tentação de Satanás que se

> traduziu numa nova visão do homem sem Deus – pseudohumanismo italiano, aspectos renascentistas etc. (BRODBECK, Rafael. **A grandeza cristã da idade média.** Disponível em: <http://www.veritatis.com.br/article/4859>. Acesso em: 20 jun. 2009, *grifos nossos*).

Os protestantes, por sua própria história, não podem ser tão ligeiros em associar o Reino de Deus a uma igreja ou instituição específica, mas, costumam se referir ao Reino de Deus como o domínio de Deus que se estende nos corações dos salvos – incorporados à tradição – e se manifesta em sua organização em denominações e/ou igrejas locais, assim como em suas ações públicas movidas por suas convicções cristãs. Embora haja divergências específicas entre alguns grupos, as características comuns da perspectiva geral apresentada pelos protestantes conservadores podem ser facilmente observadas nas citações a seguir:

> **Um dia Cristo retornará para reinar em Seu reino. Enquanto isso, Ele já reina nos corações daqueles que O amam.** Antes dEle ascender ao céu, Jesus deu um mandato para evangelizar os perdidos e ensiná-los a Sua Palavra (Mateus 28:19-20). Quando fazemos isso, **pecadores são convertidos e transferidos do reino das trevas para o reino de Cristo** (Colossenses 1:13). **É assim que o Seu reino cresce.** Conversão é uma obra do Espírito no coração dos incrédulos. (...) Você pode saber tudo sobre o reino, mas o governo de Cristo não será estabelecido em seu coração até que você tenha um comprometimento completo para com ele. Quando você ora pelo reino de Cristo, você está orando uma oração evangelística que você toma parte na resposta. Seja fiel em proclamar o evangelho e faça da intercessão pelos incrédulos uma parte regular de suas orações (MCARTHUR, John. **Construindo o Reino de Deus.** Disponível em: <http://www.monergismo.com/textos/meditacoes/construindo_reino_deus_macarthur.htm>. Acesso em: 10 ago. 2009, *grifos nossos*).
>
> Durante a época da igreja, o reino assume uma forma estranha não descrita na profecia do Antigo Testamento. O reino está nos céus e o reino ainda não foi estabelecido na terra. Ao invés, **o reino de Deus reside nas pequenas e desdenhadas igrejas apostólicas, enquanto o falso reino do diabo cresce rapidamente e se espalha por todo o mundo** (Mt 13:31-32). **Os crentes entram no reino espiritual de Cristo quando são nascidos de novo** (Col 1:13). Este é o reino envolvido por todos os que se submetem à autoridade de Deus. O reino de Deus virá à terra em sua plenitude profética no retorno de Cristo (...). **Os crentes não estão construindo hoje o reino de Deus. Eles estão arrebatando almas para fora do fogo vindouro, antes que o dia da salvação termine** (...). Hoje, "... o mundo está no maligno." (1João 5:19) e o diabo é seu deus (2 Cor 4:4). **Os apóstolos e profetas** nas igrejas antigas (como descrito no livro de Atos e nas Epístolas) **não se dobraram juntos para cumprir grandiosos projetos de justiça social**; eles não procuraram atividades artificiais; eles **pregaram o evangelho e brilharam como luzes no mundo de trevas**

> **através de suas vidas santas**. (CLOUD, David. **O Reino de Deus.** Disponível em: <http://solascriptura-tt.org/EscatologiaEDispensacoes/ReinoDeDeus-DCloud.htm>. Acesso em: 10 ago. 2009, *grifos nossos*).

É importante ressaltar que as concepções do Reino de Deus nos dois campos são fortemente exclusivistas, aqueles que se identificam e se submetem à lei e à tradição – quer institucionalizada ou não – pertencem ao Reino, aqueles que não se enquadram nesse grupo não pertencem. Essas concepções também comportam, em geral, um horizonte escatológico de instauração – ou restauração – do Reino, em que os féis serão reconhecidos e recompensados e os infiéis sofrerão o castigo eterno.

Diferentemente dos movimentos cristãos engajados na modernidade, que passaram a ver o Reino como um projeto em desenvolvimento – o qual ultrapassava os limites visíveis das instituições e confissões – e passaram a ver a modernização como potencialmente positiva em sua abertura para a mudança, criatividade e inovação, **as lógicas "tradicionalistas" dos movimentos conservadores apresentam o crescimento do Reino de Deus como a extensão e os desdobramentos de uma tradição que já foi estabelecida. A modernidade é percebida, nesse sentido, como um movimento geral de afastamento em relação à tradição e, consequentemente, de decadência moral, social, cultural e política**. Para os conservadores católicos, essa decadência começou com a emergência do humanismo e do iluminismo, e foi particularmente mobilizada pela disseminação do protestantismo, inclusive no Brasil. Para os conservadores protestantes, por sua vez, essa decadência iniciou-se com a apostasia perpetrada pelo catolicismo, na idade média, se intensificou com o fortalecimento do humanismo secular e do iluminismo, e foi introduzida no Brasil pela colonização católica portuguesa.

Ambas as vertentes concordam firmemente, entretanto, que os principais efeitos e sinais da decadência moderna são: a) no campo religioso, o surgimento do pluralismo religioso, do "liberalismo" ou "modernismo" teológico, dos movimentos cristãos de esquerda e dos movimentos pentecostal ou carismático; b) no campo social, a subversão promovida pelo feminismo, o crescimento do "homossexualismo", a libertinagem sexual, a ameaça do comunismo/socialismo e dos governos de esquerda, o afrouxamento do papel da autoridade, das leis e punições aos infratores e, conseqüentemente, o aumento da criminalidade. Esses temas são, largamente, os mais recorrentes em praticamente todos os sites, blogs e comunidades ligados aos grupos conservadores e torna-se inviável recuperar mais que uma pequena amostra desses discursos.

A citação apresentada a seguir foi retirada de um texto da psicóloga Rosângela Justino publicado em 2004 pelo site "Monegismo". A mesma psicóloga foi processada e condenada recentemente, no âmbito do Conselho Federal de Psicologia, por desenvolver práticas terapêuticas voltadas para a "cura" da homossexualidade[234]. No texto, é estabelecida uma equivalência direta entre o "movimento gay" e o neonazismo, vistos como dois lados de uma mesma moeda, que "se influenciam mutuamente" e são os verdadeiros responsáveis pelos homicídios e pelas tentativas de "extermínio" um do outro. É também delineada uma associação em cadeia entre os homossexuais, as mulatas, o tráfico, a prostituição, o turismo sexual, "parte" da mídia, do mundo acadêmico e dos direitos humanos que, juntamente com as feministas e contra as famílias, as crianças, a natureza e o "Criador", querem realizar seu "projeto de homossexualização da sociedade" e

[234] É interessante observar que quase todos os sites conservadores de ambos os campos noticiaram de alguma forma o processo – alguns blogs católicos omitiram a origem protestante da processada – e fizeram circular um abaixo-assinado de apoio à psicóloga. Outro texto da mesma autora, com as mesmas características, pode ser encontrado também no site católico Veritatis Splendor.

“exterminar os homens heterossexuais do modelo patriarcal”. É importante destacar que, embora condene os efeitos deletérios da “revolução científica”, da “individualização” moderna e da mídia “pró-gay”, o texto continua a derivar a maior parte de seu apelo da autoridade científica de sua autora, como psicóloga, e se vale do apoio presumido do “movimento de defesa das mulheres, crianças e adolescentes”, das “denúncias” de “vários pensadores e estudiosos dos movimentos sociais” e de teóricos críticos de renome como Jean Baudrillard.

> **O movimento pró-gay (movimento sócio-político-cultural empenhado na transformação do mundo em gay) está mudando os costumes brasileiros**. Filmes e novelas já mostram cenas de relações entre casais que “estão” homossexuais, tanto masculinos quanto femininos. Há revistas que exaltam a “beleza” do “tipo gay”. As passeatas gays estão se transformando em festa folclórica brasileira. Como o movimento de defesa das mulheres e de crianças e adolescentes tem trabalhado contra o “marketing” do cenário brasileiro associado às “mulatas rebolantes”, devido ao tráfico e à prostituição, as passeatas gays se transformaram na bola da vez para atrair o turista nacional e internacional. Famílias levam seus filhos para se divertirem às custas da miséria humana, embora os ativistas gays acreditem que as passeatas sejam medidas efetivas para uma melhor aceitação social de sua condição. (...) **Os ativistas gays** propagandeiam as maravilhas da vida gay. Conquistaram a mídia e **usam o mundo acadêmico (parte das “Ações Afirmativas das minorias sociais para a garantia dos Direitos Humanos”) para realizarem o projeto de “homossexualização da sociedade”. Os neonazistas atuam de forma a limpar, purificar e higienizar.** Prontos para exterminar da face da terra os que vivenciam a homossexualidade, é possível que sejam os responsáveis por diversos assassinatos de gays. No passado, os neonazistas estiveram mais fortalecidos. Serão “exterminados” pelo movimento pró-gay? Não. **Tanto as idéias neonazistas quanto as pró-gays continuam vivas no contexto social**, atravessam os diversos contextos grupais e individuais e se influenciam mutuamente (...)
>
> **O mundo está sendo preparado para negar a importância da sexualidade natural (heterossexual), estabelecida conforme o propósito do Criador**, e entrar na era da liberação sexual e individualização. O que importa é o máximo de prazer individual que cada pessoa pode obter — a auto-realização, segundo a qual tudo é permitido, como vários pensadores e estudiosos dos movimentos sociais já têm denunciado. **Não é casual a união entre os movimentos feministas (que querem exterminar os homens heterossexuais do modelo patriarcal), os movimentos pró-gays e a revolução científica**, como nos chama a atenção Jean Baudrillard (...) (JUSTINO, Rosângela. **Os movimentos pró-gay e neonazista.** Disponível em: <http://www.monergismo.com/textos/homossexualismo/movimentogay.htm>. Acesso em: 10 ago. 2009, *grifos nossos*).

As citações seguintes foram retiradas de sites conservadores de diferentes vertentes, mas, apresentam fundamentalmente as mesmas características do discurso anterior, com distintas nuances. O primeiro texto, publicado no site católico Veritatis Splendor, denuncia o "discurso relativista", os novos movimentos sociais e a teologia da libertação como novas estratégias comunistas e socialistas para destruir o catolicismo e dominar o mundo através da cultura, não mais através da revolução armada. O segundo texto foi escrito, em seu blog, por um dos mais populares ativistas do protestantismo conservador na atualidade, Julio Severo. O artigo citado reúne os principais temas geralmente articulados pelo blog e desfere um ataque direto contra os "evangélicos de esquerda" e os "progressistas". Os textos de Severo são publicados e indicados pela grande maioria dos sites conservadores observados, protestantes, católicos e também da nova direita secular. O autor é um ardoroso militante anti-aborto, teve problemas com o Ministério da Saúde por lançar uma série de acusações contra a campanha de vacinação e combate a rubéola – a qual ele acusava de ser uma campanha dissimulada de indução de abortos e esterilização em massa – e saiu do país para escapar de um processo por crime de ódio contra os homossexuais[235]. Severo é, também, um dos principais articuladores de um movimento que organiza anualmente um grande encontro evangélico em Capina Grande, na Paraíba.

> Os partidos de esquerda não mais levantam a bandeira comunista abertamente. Atualmente lançam mão de meios escusos, mas já coroados no desenrolar da história marxista. **Antonio Gramsci**, teórico comunista italiano, **concluiu que para haver o triunfo revolucionário no Ocidente**

[235] Também nesse caso os sites conservadores fizeram circular um abaixo-assinado de apoio a Júlio Severo, iniciado pelo escritor Olavo de Carvalho. De acordo com Severo: *"Grandes tragédias sociais já ocorreram, de um modo ou de outro, devido a fatores homossexuais. Sodoma e Gomorra são exemplos clássicos. Modernamente, a Alemanha nazista sofreu imensa devastação nacional, por causa de um homem louco chamado Adolf Hitler. Hoje sabe-se, como fato histórico devidamente comprovado, que Hitler e grande parte da cúpula nazista escondiam convenientemente sua homossexualidade"* <http://juliosevero.blogspot.com>.

seria necessária a implantação de novas estruturas que substituiriam as “velhas” e “antigas”: **a filosofia grega, o direito romano, e por fim, a moral cristã**. As armas, os golpes e as tomadas de poder, tornaram-se cenas do passado. A esquerda se converteu piedosamente a cartilha do “guru marxista”, a **palavra de ordem passou a ser aborto, desarmamento civil, feminismo, gayzismo, criminalização da moral religiosa**. A Europa, que há décadas convive com a hegemonia política de partidos de esquerda, hoje se depara com uma população descrente, um continente onde a esmagadora maioria das nações descriminalizaram o aborto, boa parte a eutanásia, e ainda muitas cogitam a possibilidade da liberação das drogas (...). Na América Latina, que tem uma população significativamente mais piedosa, a situação é mais complexa, mas nem por isso mais amena. **Hoje, na América do Sul, apenas a Colômbia e Peru não têm governos de esquerda**, nas outras nações os partidos governistas se esforçam para a implementação da revolução, **não mais com a necessidade de armas, mas pela imposição de uma amoral ateísta, mascarada de laicismo** (...). No Brasil, **o PT no seu III Congresso confirmou como proposta de partido a liberação do aborto e o “casamento” homossexual**. O pensamento marxista encontrou uma grande aliada na disseminação da semente revolucionária na sociedade, a teologia herética formada na Europa na década de 60. Essa linha (...) deu luz **a teologia da libertação**, que nas palavras do próprio Genésio Boff no Jornal do Brasil “não é Teologia dentro do marxismo, mas marxismo (materialismo histórico) dentro da Teologia". (...) **os grandes nomes dessa “teologia” iniciaram um audacioso projeto no continente, a deformação de todos os ensinamentos da Igreja**. Com a corrupção de muitos seminários e noviciados, gerações e mais gerações de religiosos passaram a ser educados na linha heterodoxa dos “libertadores”. Naturalmente, como a “filha pródiga” do esquerdismo latino-americano, não demorou em corromper o que até então era (e ainda é, e continuará sendo) intrínseco ao catolicismo. **Usando o discurso relativista, passou a atacar a sacralidade litúrgica, a fidelidade ao Magistério, e iniciou o projeto de defesa do aborto, casamento homossexual, etc**. (RAVAZZANO, Pedro. **Teologia da libertação, revolução e aborto.** Disponível em: <http://www.veritatis.com.br/article/4578>. Acesso em: 10 ago. 2009, *grifos nossos*).

Quer gostem ou não, **Lula é a cara e anseio cumprido da CNBB, da IURD, do MEP, de Caio Fábio e dos progressistas e evangelicais**. (...) Nada de cultura branca, imperialista, anglo-saxônica. Agora, o que vale é a “cultura brasileira”, é a cultura lulista, é a cultura encaPeTada, é a cultura “nacional”, é a cultura da CNBB, da IURD e do MEP. Entretanto, há um problema sério, que os progressistas e evangelicais têm todo cuidado de ocultar dos olhos das simples ovelhas do Brasil. As teorias políticas amplamente mascaradas e disseminadas por eles nada têm a ver com a cultura brasileira. O socialismo não tem legitimidade nenhuma na cultura do Brasil, sendo um produto importado da decadente cultura européia. (...) Portanto, **um verdadeiro abandono da cultura ocidental (como querem os progressistas e evangelicais) exige necessariamente o abandono de toda ideologia marxista, socialista, esquerdista, etc**. Exige também o abandono de outras importações negativas da cultura ocidental, **inclusive a dependência doentia de métodos de controle da natalidade** para programar o tamanho das famílias. (...) Se a Bíblia diz que filhos são bênçãos, por que seguimos a propaganda ocidental de que é melhor ter menos deles? (...) **É graças à cultura ocidental, importada pelos socialistas brasileiros, que hoje os cristãos não podem profeticamente denunciar que as misérias do Brasil são também conseqüência de práticas de bruxaria como candomblé e umbanda**. É graças à cultura ocidental, importada pelos socialistas brasileiros, **que hoje os cristãos não podem profeticamente denunciar o homossexualismo e o aborto** como maldição para a nação. (...) **Um verdadeiro amor pelos pobres inspirará**

> **denúncias proféticas contra as causas da pobreza, inclusive bruxaria, vícios, pecados, etc.** E por incrível que pareça, a ideologia socialista, sob a máscara das leis anti-discriminação, tem protegido — tal qual faz a "cultura imperialista" — vícios e bruxaria. (...)
>
> O caminho para solucionar os problemas dos pobres é compreender que, em vez de subjugarem o Evangelho para servir a ideologias humanas, todos nós devemos nos submeter a Cristo para sermos voluntariamente seus servos. **Ser servo de Cristo nos liberta da escravidão de outras ideologias.** Não devemos ser servos das tendências deste mundo, nem rotulá-las como Evangelho integral, nem rotular nossa escravidão às vãs ideologias humanas como serviço ao Reino de Deus, pois os mentirosos não herdarão o Reino de Deus. **O que devemos fazer é deixar o Evangelho ser Evangelho, sem acorrentá-lo.** Aqueles que acorrentam o Evangelho a vãs filosofias se tornam servos inúteis. (...) Como primeira medida para libertar o Brasil da cultura ocidental, **vamos trabalhar agora para tirar Lula do poder e eleger um presidente que, em vez de impor a cultura ocidental de cotas raciais, casamento gay, planejamento familiar e aborto, dê segurança para o Brasil e deixe as famílias em paz.** (...) O Conselho Mundial de Igreja (CMI), hiper-ecumênico, é a cara dos progressistas e evangelicais. O CMI, que apoiava a União Soviética, hoje apóia Cuba, a Venezuela e nas suas reuniões ecumênicas abraçam-se ativistas gays e adeptos das religiões afros, como aconteceu em sua reunião em Porto Alegre em fevereiro de 2006. (...) **Quer gostem ou não, Lula e Obama, que hoje impõem políticas pró-homossexualismo, pró-aborto e anti-Israel, são fruto direto do fanatismo progressista e evangelical.** (...) O Evangelho da Bíblia estabelece o Reino de Deus, que é o sistema governamental de Deus com a cara e o coração de um Rei: Jesus Cristo. (...) **O Reino de Deus estabelece a centralidade do sistema governamental de Deus sobre tudo e sobre todos**, tornando-o o supremo provedor de todas as necessidades humanas. (...) Ser político cristão genuíno não é submeter o Evangelho ou a Bíblia à ideologia socialista e seus valores, e muito menos rotular o socialismo como "manifestação do Reino de Deus". É conhecer o Rei do Reino de Deus e trabalhar para submeter os sistemas humanos de governo aos princípios e valores do Reino de Deus (SEVERO, Júlio. **Evangélicos progressistas, evangelicais ou encaPeTados?** <http://juliosevero.blogspot.com>. Acesso em: 20 jul. 2009, *grifos nossos*).

Além da narrativa mestra da decadência da modernidade há, dentre os novos grupos conservadores, uma contínua recorrência a uma lógica da conspiração – os movimentos sociais, os partidos e governos de esquerda, os terroristas árabes, Obama, os hereges e os devassos formam uma grande coalizão para dominar o mundo e destruir os cristãos – e um variado grau de anti-humanismo expresso, sobretudo, nas críticas ao movimento de direitos humanos, ao pluralismo cultural, aos movimentos sociais, nas defesas da pena de morte, do porte de armas, do direito ao castigo físico de filhos e, em alguns casos, da redução ou fim da maioridade penal e do uso justificável da tortura e da guerra. O anti-humanismo,

nesse caso, forma um contraste irônico com a postura geralmente extremista de combate ao aborto. É mantida, apesar disso, uma relação aparentemente ambígua com a ciência, a tecnologia e a modernidade, hora se aproximando e hora se distanciando de elementos referentes dessas instituições.

A partir de uma leitura superficial, seria possível imaginar que os movimentos conservadores atuais estão simplesmente reproduzindo – de forma anacrônica e contraditória – os discursos anti-modernistas clássicos no catolicismo e no protestantismo. Há, porém, um diferencial importante que precisa ser destacado e elaborado no debate contemporâneo. O qual diz respeito, justamente, às transformações no campo religioso e no cenário social em geral. Os discursos tradicionalistas clássicos foram articulados e enunciados, em seus primórdios, em uma situação de ascensão e afirmação preliminar da modernidade. Assim, eles atacavam as lógicas e práticas propostas e promovidas pela modernização de forma praticamente indiscriminada, pelo efeito de seu conjunto. A imensa capacidade de articulação e mobilização do discurso modernista, nesse contexto, foi decisiva para que as posições divergentes fossem absorvidas ou marginalizadas e para que seu imaginário se tornasse dominante. Os discursos conservadores atuais, por seu turno, são enunciados de uma posição privilegiada em relação à modernidade. Em um contexto de evidente desgaste e crise do imaginário moderno no qual é possível visualizar claramente suas fraturas e incongruências. **Os discursos "neoconservadores", nesse caso, desenvolvem uma espécie de "crítica seletiva da modernidade" e tornam-se capazes de produzir uma distinção precisa – e nada acidental ou aleatória – entre os aspectos da modernidade os quais consideram indiferentes, adaptáveis ou mesmo favoráveis à lei e a**

tradição defendidas, e aqueles os quais acreditam que podem e devem combater de forma inegociável.

Os discursos neoconservadores não elaboram nem enfatizam, por exemplo, as críticas à ganância, ao materialismo e mesmo ao mercado capitalista que eram características dos discursos tradicionalistas entre os séculos XIX e XX. A não ser no que diz respeito a indústrias como a do "erotismo" ou à "mercantilização do sagrado", atribuída aos (neo)pentecostais. Também não destacam nem aprofundam, igualmente, as censuras à "sociedade tecnológica" nem à "arrogância" ou "soberba" da ciência que eram fortes no tradicionalismo "clássico". Exceto no que diz respeito ao ateísmo militante e às pesquisas com embriões e/ou relacionadas a aspectos como a sexualidade e a reprodução. Do mesmo modo em relação às questões de saúde física e mental, aos prazeres sensuais e estéticos, ao humor e mesmo à liberdade e rebeldia juvenil. Torna-se evidente, nesse sentido, que os neoconservadores produzem, sim, certo nível de atualização e acomodação dos discursos ortodoxos e tradicionais. A questão passa a ser, portanto, quais as lógicas ou os critérios – explícitos e conscientes ou não – mobilizados na articulação desses processos de atualização. O desafio central para os neoconservadores, nesse caso, parece estar relacionado à como encontrar o equilíbrio delicado entre a afirmação da lei e da tradição – a qual possa confrontar a subversão da ordem patriarcal e cultural do mundo contemporâneo – e a manutenção da viabilidade histórica e do grau de apelo simbólico e mesmo midiático conquistado nesse contexto.

Um exemplo bastante interessante dessas dinâmicas de atualização está relacionado ao crescente movimento de articulação entre a lógica patriarcal do cristianismo conservador e alguns aspectos do discurso de valorização da sexualidade no mundo hodierno. O cristianismo vem sendo retratado cada vez mais,

em certos discursos neoconservadores, como sinônimo de virilidade, potência e satisfação sexual. Connolly (2008, p. 30-34) destaca essa aproximação em diversas publicações e manifestações do discurso protestante conservador nos Estados Unidos. Nos casos analisados, os homens evangélicos são especialmente apresentados como modelos de liderança, agressividade saudável e disposição sexual, enquanto as esposas evangélicas são mulheres satisfeitas sexualmente e bem resolvidas com o papel feminino. Essa mesma tendência pode ser observada, de forma muito clara, no desenvolvimento do discurso dos cristãos conservadores – sobretudo, mas não somente protestantes – no Brasil. Tanto de forma indireta, através da defesa e afirmação do papel dominante masculino e do incentivo e exortações à procriação, quanto através da vinculação direta e explícita entre cristianismo, virilidade e vitalidade sexual em alguns contextos. Um texto exemplar dessa tendência pode ser encontrado no jornal reformado “Os Puritanos”, também citado em diversos outros contextos:

> (...) **os modernos herdeiros dos puritanos não têm exibido a liberdade de seus pais**. Pelo contrário, eles **têm estado inúmeras vezes imitando as caricaturas criadas pelos inimigos dos puritanos**. (...) Citando Lewis novamente: “Devemos imaginar esses Puritanos como o exemplo oposto daqueles que se dizem puritanos hoje, imaginemo-los jovens, intensamente fortes, intelectuais, progressistas, muito atuais. Eles não eram avessos à bebidas com álcool; mesmo à cerveja, mas os bispos eram sua aversão”. **Puritanos fumavam (na época não sabiam dos efeitos danosos do fumo), bebiam (com moderação), caçavam, praticavam esportes, usavam roupas coloridas, faziam amor com suas esposas, tudo isso para a glória de Deus**, o qual os colocou em posição de liberdade. O conceito popular moderno de puritanos não veio à existência até o momento em que tanto seus amigos quanto os seus oponentes entenderam muito mal a herança puritana (WILSON, 1997, p. 15-16, *grifos nossos*).

A imagem “puritana” dos puritanos clássicos é explicitamente deslocada, assim, por uma imagem mais jovial e mesmo “progressista”, autorizada pelo reconhecido escritor e crítico C. S. Lewis. É curioso perceber, entretanto, que após

citar a descrição quase desconstrutiva de Lewis, o autor do artigo sai fazendo alguns “remendos” em certos pontos menos confortáveis para os neopuritanos. Eles realmente fumavam, “mas por que não sabiam que faz mal à saúde”. Bebiam, “mas sem beber muito”. Os esportes, as caçadas e o sexo com as respectivas esposas estão liberados. Outras citações interessantes, no mesmo sentido, são apresentadas a seguir.

> Sexo fora do casamento é pecado; todos os cristãos sabem isso, e os incrédulos também. Não ter sexo no casamento (sob as circunstâncias ordinárias) também é pecado; talvez nem todos estejam cientes disso. De acordo com 1 Coríntios 7:3-5, **sexo no casamento é uma dívida. Negligenciar ou recusar fazer sexo com o seu cônjuge é roubo**, uma quebra do oitavo mandamento: “Não furtarás” (STEWART, Angus. **O dever do sexo no casamento.** Disponível em: <http://www.monegismo.com.br>. Acesso em: 20 jun. 2009, *grifos nossos*).

> Estive recentemente falando com um fornecedor com quem a American Vision faz negócios. Visto que eu e minha esposa estávamos nos preparando para receber nosso segundo filho, começamos a falar sobre famílias. Eu lhe disse que **temos várias famílias grandes na American Vision**. Meu irmão Brandon, nosso vice-presidente, tem quatro e ainda não parou. Eric Rauch, nosso diretor de comunicações, tem cinco. Nosso diretor de arte, Luis Lovelace, tem sete. Minha esposa e eu tivemos dois gêmeos idênticos, que nasceram prematuramente e morreram, assim, temos na verdade quatro. Compartilhei com ele também que **temos várias famílias que sustentam nosso ministério – algumas com mais de 15 filhos.** Subitamente, sua atitude mudou. Ele ficou quase irado que pais fossem tão imprudentes. (...) Fiquei sem palavras! **Como dar vida a um ser humano pode ser considerado uma coisa ruim?** (VALLORANI, Jared. **A cultura anti-filhos.** Disponível em: <http://www.monegismo.com.br>. Acesso em: 20 jun. 2009, *grifos nossos*).

Essa articulação desloca significativamente o modelo tradicional de identidade cristã – tanto católica quanto protestante – que associa explicitamente fé e santidade às virtudes ideais do domínio próprio sobre os instintos carnais, do desapego aos prazeres e às coisas materiais e da exaltação da espiritualidade e do amor a Deus e sua lei, em detrimento dos valores mundanos. Ela possui, todavia, a vantagem diferencial de contrapor frontalmente a identidade cristã ao crescente reconhecimento da liberação feminina e da homossexualidade. Uma vez que para

ser cristão é necessário mostrar-se viril e ser capaz de submeter as mulheres como elas precisam e naturalmente querem. Torna-se também, nesse mesmo sentido, um forte elemento de atração e identificação[236], especialmente perante um contexto em que as identidades e papéis sexuais e de gênero revelam-se inseguros, instáveis e em pleno processo de deslocamento e redefinição. Alguns exemplos dentre os inúmeros textos de sites conservadores sobre gênero e sociedade são apresentados a seguir:

> A teologia, igreja e missão estão marcadas por **uma liderança masculina dominante,** e um etos de força bondosa, coragem contrita, decisões arriscadas, prontidão para se sacrificar, proteger e sustentar a comunidade – a percepção de um grande e majestoso Deus tornando os **homens amorosamente fortes e as mulheres inteligentemente seguras**. (...) Nesse etos… 1. O homem é livre para possuir traços femininos sem ser efeminado, e a mulher é livre para ter traços masculinos sem ser "Maria-rapaz". (As mulheres mais admiráveis possuem traços masculinos e os homens mais admiráveis têm traços femininos: masculinidade e feminilidade desequilibrada não são tão admiráveis). 2. **O homem é devidamente atraído para a vida cristã quando não parece que ele deve se tornar efeminado para ser cristão.** (Domínio de liderança feminina mina o senso adequado do chamado de um homem para ser um líder, protetor e provedor). 3. A mulher é mais apropriadamente atraída para uma vida cristã que destaque o lugar correto de homens humildes, fortes e espirituais na liderança. Isso dá uma sensação de alívio e segurança. (...) 5. O homem **é despertado para as suas responsabilidades em casa, pois precisa liderar, proteger e sustentar a família**. Uma definição clara de masculinidade ajuda um homem a tomar responsabilidade. 6. Líderes e pais jovens adquirirão uma definição clara de como responder à pergunta de um garoto: "Papai, o que significa crescer e ser um homem, e não mulher?". E uma definição clara de como responder à indagação de uma garota: "Mamãe, o que significa crescer e ser uma mulher, e não homem?" (...) 9. **O Deus da Bíblia será mais plenamente retratado e conhecido** do que onde o tom é mais feminino. O Deus da Bíblia **é esmagadoramente poderoso, autoritário e freqüentemente violento**. Ele é o Senhor e Rei, Mestre, Soberano, Pai e Governador. Sua ternura, bondade e paciência brilham na beleza delas porque aparecem nessa luz dominante. As mulheres precisam de um etos desse tipo (...) (PIPER, John. **Algumas bênçãos agradáveis do cristianismo masculino.** Disponível em: <http://www.monegismo.com.br>. Acesso em: 20 jun. 2009, *grifos nossos*).

> O homem, como cabeça do casal e chefe da família não pode, em razão de sua autoridade, desprezar e maltratar sua esposa. **A autoridade do marido é inconteste na Escritura**: "Sujeitai-vos uns aos outros no temor de Cristo. As mulheres sejam submissas a seus maridos, como ao Senhor, pois o

[236] Um caso interessante, ligado ao contexto carismático, é a surpreendente leniência da hierarquia com o fenômeno dos padres cantores, os quais se tornam celebridades interpretando músicas religiosas românticas, cultivam claramente a imagem de galãs e símbolos sexuais, e dão testemunho abertamente sobre o assédio constante das fãs.

> marido é o chefe da mulher, como Cristo é o chefe da Igreja, seu corpo, da qual ele é o Salvador. (...)" (Ef 5,21-28.33) Entretanto, essa autoridade é espiritual e, pois, não se confunde, com a autoridade mundana. **Ser chefe, ser senhor, na espiritualidade cristã, importa em ser servidor. O marido, por chefe, não é o que manda, mas o que serve, o que protege, o que provê a casa com os mantimentos necessários** – ainda que a mulher possa e, nos dias de hoje, quase que deva também fazê-lo, como veremos adiante. Outrossim, **a submissão da mulher deve ser corretamente entendida: não se trata de subserviência, mas de estar "sob a missão" do marido, de ser dele companheira**. (...) **As feministas, em seu anseio por uma igualdade utópica e injusta, lutam contra esse ensino profundamente cristão.** Para elas, o papel da mulher no lar, tal como ensina a Igreja, é uma humilhação. O lar, dizem, não é a vocação principal da mulher casada. Deve ela realizar-se no trabalho, primeiramente. Quão cegas andam... Ademais, o feminismo é um movimento machista por excelência: então as mulheres só serão dignas se forem iguais ao homem? (TADDEI, Aline Rocha; BRODBECK, Rafael Vitola. **A dignidade e a vocação da mulher.** Disponível em: <http://www.veritatis.com.br/article/5271>. Acesso em: 10 ago. 2009, *grifos nossos*).
>
> **O feminismo explora o sofisma da igualdade de direitos.** (...) A mulher tem certos direitos acidentais que o homem não tem, assim como o homem tem certos direitos acidentais que não cabem à mulher. Deus fez o homem e a mulher semelhantes, mas não iguais. O sofisma revolucionário que hoje se explora, nessa questão, visa lançar a mulher contra o homem. O que se visa é instigar a revolta. **Do mesmo modo, se procura instigar a revolta entre ricos e pobres, professores e alunos, patrões e operários, honestos e criminosos, brancos contra negros e vice-versa, colônias contra metrópoles, leigos contra clérigos, etc.** Só se visa a revolta, e produzir revolução. Visa-se uma igualdade que, no fundo, coloca sempre a autoridade em cheque. O feminismo, hoje, visa até a ordenação de mulheres a pretexto de igualdade, coisa que o Papa João Paulo II tem condenado reiteradamente. E o que é o feminismo, senão o movimento que insufla nas mulheres a idéia de que devem ter o homem como modelo? **Que espírito move o feminismo, senão o de apresentar o homem como inimigo e rival, ou explorador da mulher?** E qual o resultado disso? É a rebeldia das filhas contra os pais, a revolta das esposas contra os maridos – o que não visa justificar e nem defender abusos absurdos de certos maridos que espezinham suas esposas até com violência o que é, evidentemente, pecado. **Resultado final é a gestação de uma mentalidade revoltada que só ajuda os partidos revolucionários**. Causa-se o ódio e a revolta, para produzir o caos e a revolução (FEDELI, Orlando. **Feminismo.** Disponível em: <http://www.montfort.org.br/index.php?secao=cartas&subsecao=politica&artigo=20040729134235>. Acesso em: 10 ago. 2009, *grifos nossos*).

É importante ressaltar que, ao contrário do estereótipo comum de "ignorância" e "desajustamento" atribuído aos cristãos conservadores, os novos movimentos são formados, em grande medida, por jovens estudantes e profissionais bem sucedidos, de famílias de classe média e/ou em ascensão econômica, com nível de educação acima da média, que prezam por manter uma aparência –

institucional e pessoal – elegante e moderna[237], e buscam carreiras de projeção no espaço público, especialmente nas áreas tecnológicas, no direito e no jornalismo. Mesmo organizações que mantêm membros reclusos ou semi-reclusos – como a Opus Dei e outras – fazem concessões e primam pelo desenvolvimento da carreira de seus militantes, incentivando para que os mesmos ocupem posições de destaque e exerçam influência no campo social. As práticas de iniciação e as práticas organizativas dos movimentos cristãos neoconservadores, desse modo, apresentam várias semelhanças com as práticas dos movimentos progressistas, como o ecumenismo, o cristianismo da libertação e o evangelicalismo. As práticas de iniciação estão fortemente ligadas ao interesse e ao estudo aplicado do pensamento conservador, em certo sentido "rebelde" e "contestador" diante da hegemonia modernista e/ou pós-modernista nas universidades. Os principais núcleos de recrutamento, por conseguinte, estão geralmente ligados a grupos ou movimentos voltados para os estudantes.

Quadro XII: Principais práticas espirituais e de identificação nos movimentos neoconservadores protestantes e católicos.

Práticas Espirituais	**Protestantes neoconservadores**	**Católicos neoconservadores**
Práticas de iniciação	▪ Conversão como novo nascimento, abandono da vida individual de pecado, reconhecimento do senhorio de Cristo e submissão incondicional à lei de Deus conforme reconhecida pela ortodoxia (fundamentalista ou reformada); ▪ Batismo em uma igreja cristã considerada suficientemente fiel à ortodoxia; ▪ Ingresso ou participação nas atividades – presenciais ou virtuais – de algum grupo ou organização ligada ao fundamentalismo ou ao conservadorismo protestante;	▪ Batismo na Igreja Católica Apostólica Romana; ▪ Ingresso ou participação nas atividades – presenciais ou virtuais – de algum grupo ou organização católica conservadora; ▪ Conversão ou despertamento especial para o aprofundamento doutrinário, espiritual e/ou apologético; ▪ Estudo sistemático, dogmático e normativo da Bíblia, da história cristã e dos documentos oficiais da tradição e do magistério da Igreja a partir da teologia católica conservadora, rejeição de qualquer possibilidade de

[237] O que pode ser observado na maioria dos sites e comunidades.

	▪ Estudo sistemático, dogmático e normativo da Bíblia, da história cristã, da tradição e da ortodoxia, tendência à interpretação literalista e à rejeição de qualquer possibilidade de crítica ou revisão teológica;	crítica ou revisão teológica;
Disciplinas pessoais	▪ Espiritualidade centrada na vida regrada, na busca da santidade, no estudo da Bíblia, na oração pessoal diária e na participação em uma comunidade de fé tradicional e fiel à ortodoxia; ▪ Santidade como separação do mundo, austeridade, pureza sexual, e estrita obediência às leis de Deus; ▪ Oração como submissão a Deus e como recurso litúrgico, de meditação, penitência e de revisão dos eventos e objetivos da vida de acordo com as verdades absolutas da revelação; ▪ Participação regular nas celebrações e atividades de uma igreja considerada fiel à tradição e à ortodoxia, assim como obediência e submissão às orientações e disciplinas estabelecidas pela liderança;	▪ Espiritualidade centrada na vida regrada, na busca da santidade, no estudo da Bíblia e da tradição, na oração pessoal diária e na participação em uma comunidade de fé católica tradicional; ▪ Santidade como separação do mundo, austeridade, pureza sexual e estrita obediência às leis de Deus e da Igreja; ▪ Oração como submissão a Deus e como recurso litúrgico, de meditação, penitência e revisão dos eventos e objetivos da vida de acordo com as verdades absolutas da tradição; ▪ Forte devoção pela Virgem Maria e pelos santos católicos; ▪ Prática regular da confissão individual; ▪ Prática, em alguns casos, de disciplinas especiais de oração e mortificação (como jejum, penitências, flagelos etc.); ▪ Participação regular nas celebrações eucarísticas em uma paróquia ou comunidade católica tradicionalista;
Disciplinas e atividades coletivas	▪ Ênfase na realização de cultos fortemente solenes, com liturgia clássica, minuciosamente elaborada e pouco flexível; ▪ Sermões sistemáticos, racionalizados, normativos e/ou apologéticos; ▪ Canto comunitário de hinos tradicionais, geralmente à capela ou com instrumentos clássicos (órgão ou piano), com ritmos clássicos, e forte restrição a movimentos corporais (em algumas comunidades o canto é substituído pela recitação de salmos);	▪ Ênfase na realização de missas fortemente solenes, geralmente utilizando o rito antigo, de preferência em latim, com forte restrição a qualquer forma de flexibilização ou contextualização cultural; ▪ Sermões sistemáticos, racionalizados, normativos e/ou apologéticos; ▪ Preferência pela missa cantada pelo celebrante ou com canto gregoriano, forte restrição a inovações musicais e a movimentos corporais; ▪ Observância de todas as datas e festas do calendário litúrgico e participação em campanhas, novenas e outras atividades especiais;
Deveres vocacionais e missionários	▪ Ênfase na apologética e em ações missionárias voltadas para a afirmação e disseminação da mensagem espiritual e moral do evangelho; ▪ Vigilância permanente e denúncia dos desvios da tradição e da ortodoxia cometidos e/ou promovidos por liberais, evangelicais ou (neo)pentecostais;	▪ Ênfase na apologética e em ações missionárias voltadas para a afirmação e disseminação da mensagem espiritual e moral do evangelho; ▪ Vigilância permanente e denúncia dos desvios da tradição e da ortodoxia católica cometidos e/ou promovidos por padres e movimentos “modernistas”, da teologia da libertação ou pelos carismáticos;

A relação entre os movimentos neoconservadores e as igrejas também segue um modelo semelhante ao desenvolvido pelos progressistas. No campo católico, vários dos "novos movimentos eclesiais" foram reconhecidos e até mesmo receberam distinções especiais por parte do Vaticano. Diversos novos grupos e apostolados, todavia, surgem constantemente. Os quais são comumente formados por leigos que desenvolvem suas atividades – sobretudo apologéticas e de formação cristã – de forma paralela e/ou articulada a esses movimentos. Mesmo as organizações já reconhecidas costumam promover atividades próprias que nem sempre estão integradas à vida diocesana. Essa atuação paralela à rotina eclesiástica e as críticas freqüentes à falta de rigor teológico, litúrgico ou disciplinar[238] das dioceses e da CNBB provocam o surgimento de focos recorrentes de tensão – sobretudo com bispos e padres progressistas, "reformistas" ou carismáticos – mas, o poder de mobilização dos movimentos e, sobretudo, a consolidação da hegemonia conservadora no Vaticano, investem os mesmos com uma autoridade que, em alguns casos, se sobrepõe aos próprios bispos.

No campo protestante, diversos novos grupos ou movimentos de perfil fundamentalista ou conservador – com diversas ênfases e abordagens – têm sido articulados tanto no interior quanto em paralelo às denominações ou igrejas livres. Esses grupos constituem geralmente projetos, centros ou organizações voltados para a formação cristã ou teológica, a apologética, a pesquisa sobre "seitas e heresias", ou para a promoção da "cultura" ou da "cosmovisão cristã". Além da manutenção de sites na Internet e da publicação de jornais, revistas e literatura própria, alguns desses grupos realizam também conferências e congressos

[238] Alguns grupos conservadores, por exemplo, estimulam e instruem seus membros a freqüentarem missas munidos de celulares com câmera digital, para fotografar e/ou gravar qualquer infração litúrgica ou teológica cometida ou permitida pelos padres ou bispos. Esses registros devem ser enviados para as autoridades das arquidioceses e da CNBB e, caso não sejam tomadas providências satisfatórias, devem ser enviadas diretamente aos órgãos responsáveis no Vaticano.

paraeclesiásticos ou interdenominacionais, nos níveis local, regional e nacional. Diversos desses movimentos têm demonstrado uma significativa capacidade de articulação e mobilização e alguns já apresentam uma considerável influência nas denominações protestantes tradicionais.

Quadro XIII: Principais práticas organizativas e de estruturação nos movimentos neoconservadores protestantes e católicos.

Práticas Organiz.	**Protestantes neoconservadores**	**Católicos neoconservadores**
Práticas organizativas abertas	▪ Publicação de textos, revistas e livros, teológicos e pastorais, enfocando a degeneração do mundo atual e a defesa da tradição e da ortodoxia (fundamentalista ou calvinista); ▪ Realização periódica de encontros, congressos e conferências para despertar a lealdade, afirmar e disseminar a ortodoxia e para estimular e organizar a defesa da fé; ▪ Publicação de sites, blogs e comunidades virtuais, mantidos por instituições ou indivíduos, voltados para a divulgação e discussão das concepções, notícias e recursos ligados aos movimentos fundamentalistas ou conservadores;	▪ Publicação de textos, revistas e livros, teológicos e pastorais, enfocando a degeneração do mundo atual e a defesa da tradição e da ortodoxia católica; ▪ Realização periódica de encontros, congressos e conferências para despertar a lealdade, afirmar e disseminar a ortodoxia católica e para estimular e organizar a defesa da fé; ▪ Publicação de sites, blogs e comunidades virtuais, mantidos por instituições ou indivíduos, voltados para a divulgação e discussão das concepções, notícias e recursos ligados aos movimentos católicos conservadores;
Práticas organizativas institucionais	▪ Formação de grupos ou organizações conservadoras, no interior ou paralelamente às denominações, voltados para o desenvolvimento, fortalecimento e disseminação do pensamento conservador e/ou para atividades apologéticas; ▪ Participação ativa e intensiva dos militantes na realização das atividades e forte sentido de missão; ▪ Recrutamento de lideranças naturais dentre o movimento, especialmente jovens estudantes de classe média, e formação em cursos e eventos especiais; ▪ Aquisição de lideranças clericais através da identificação de pastores e seminaristas com o movimento e do despertamento de vocações internas; ▪ Forte tendência de aproximação com grupos fundamentalistas e conservadores no exterior, sobretudo nos Estados Unidos;	▪ Formação de grupos ou organizações conservadoras, no interior ou paralelamente à estrutura eclesiástica católica oficial, voltados para o desenvolvimento, fortalecimento e disseminação do pensamento conservador e/ou para atividades apologéticas; ▪ Participação ativa e intensiva dos militantes na realização das atividades e forte sentido de missão; ▪ Recrutamento de lideranças laicas naturais dentre o movimento, especialmente jovens estudantes de classe média e alta, e formação em cursos e eventos especiais; ▪ Aquisição de lideranças clericais através da identificação de padres, seminaristas e religiosos com o movimento e do despertamento de vocações internas; ▪ Forte tendência de aproximação com grupos católicos conservadores, tradicionalistas e integristas no exterior;

A atuação pública dos movimentos conservadores – católicos e protestantes – tem se concentrado principalmente, no contexto atual, na produção e disseminação de críticas, denúncias e alertas aos cristãos em relação aos governos, partidos e movimentos sociais associados à esquerda, na tentativa de mobilizar os fiéis para eleger representantes conservadores, em alguns casos, e para pressionar os parlamentares em relação às leis sobre aborto, pesquisas genéticas e homofobia, e na vigilância cultural e prevenção dos cristãos em relação a ameaças em diversos campos, como a "nova-era", o pós-modernismo, o feminismo, a pedagogia construtivista etc. **Ao analisar as práticas públicas e as lógicas que perfazem os dois movimentos torna-se possível perceber claramente que, a despeito das divergências e da polarização radical entre os mesmos, as propostas político-sociais e formas de atuação são praticamente idênticas.** Com a exceção da posição em relação ao vínculo entre religião e Estado, que se distingue de acordo com a posição majoritária ou minoritária no país. Essa afinidade torna-se evidente através das referências de ambos os movimentos aos núcleos, jornalistas e autores da chamada nova direita, e chega ainda a ser concretizada, em alguns casos, com a circulação de textos e listas de abaixo assinado em comum, e mesmo de declarações cruzadas de apoio em questões pontuais.

Quadro XIV: Principais práticas públicas e lógicas religiosas nos movimentos neoconservadores protestantes e católicos.

Práticas e Lógicas	**Protestantes neoconservadores**	**Católicos neoconservadores**
Principais práticas dirigidas ao espaço público	▪ Defesa da participação dos cristãos no espaço público e na sociedade civil com a perspectiva de promover a adoção de leis e práticas sociais que obedeçam às leis divinas; ▪ Tendência à formação de	▪ Defesa da participação dos cristãos no espaço público e na sociedade civil com a perspectiva de promover a adoção de leis e práticas sociais que obedeçam às leis divinas; ▪ Tendência à formação de

	organizações civis conservadoras para a promoção de leis e práticas sociais que obedeçam às leis divinas (especialmente em relação ao aborto, à homossexualidade, às pesquisas genéticas e às diretrizes educacionais); ▪ Realização e/ou participação em movimentos políticos ou sociais de visão conservadora; ▪ Investimento na edição e publicação de jornais, revistas e livros; ▪ Defesa da separação entre as Igrejas e o Estado e da liberdade de religião; ▪ Crítica à aproximação entre a religião e a lógica capitalista do mercado (gestão empresarial, competição, *marketing*, etc.);	organizações civis conservadoras para a promoção de leis e práticas sociais que obedeçam às leis divinas (especialmente em relação ao aborto, à homossexualidade, às pesquisas genéticas e às diretrizes educacionais); ▪ Realização e/ou participação em movimentos políticos ou sociais de visão conservadora; ▪ Investimento na edição e publicação de jornais, revistas e livros; ▪ Defesa do reconhecimento do catolicismo como religião nacional e/ou oficial do Brasil; ▪ Crítica à aproximação entre a religião e a lógica capitalista do mercado (gestão empresarial, competição, *marketing*, etc.);
Lógicas religiosas dominantes	▪ **Lógica da preservação da fé:** A humanidade foi radicalmente destituída de sua relação com o criador através do pecado e desde então o mundo segue em decadência; Deus escolheu algumas pessoas para serem salvas pelo sacrifício de Cristo, para serem libertas do pecado e para formarem sua igreja; a Igreja Romana criou uma deturpação do cristianismo e representa a apostasia da fé; as pessoas que são verdadeiramente salvas e fiéis a Cristo formam as igrejas autênticas (fundamentalistas ou reformadas) e estão destinadas a preservar sua fé e a testemunhar de Cristo em meio ao mundo perdido e decadente; ▪ **Lógica da lei universal:** Deus estabelece uma lei universal, revelada na Bíblia, que deve ser obedecida por todas as pessoas e pela qual todas as pessoas são julgadas; os salvos vivem em obediência e defendem a justa obediência à lei de Deus por todas as pessoas, mesmo em um mundo perdido e degenerado pelo pecado; ▪ **Lógica do patriarcado:** A lei divina estabelece que a família é a base de formação da igreja e da sociedade; determina que o marido deve ser a autoridade e o responsável pelo sustento e pelo governo da família, que deve cumprir, ensinar e zelar pelo cumprimento da lei de Deus; determina que a esposa deve obedecer ao marido e deve ajudá-lo cuidando da casa e educando os filhos; determina que os filhos devem ser educados com cuidado e com rigor para tornarem-se tementes e	▪ **Lógica da restauração da cristandade:** Deus criou um mundo perfeito e ordenado; a ordem do mundo foi corrompida pelo pecado humano; Deus veio ao ser humano, através de Jesus Cristo, para reconciliar o mundo consigo e para restabelecer a ordem perdida; após a morte e ressurreição de Jesus a Igreja Católica passou a representar sua presença no mundo; a autoridade civil tornou-se responsável pela preservação da ordem material e a igreja pela preservação da ordem espiritual do mundo; a humanidade moderna – através do cisma protestante, do humanismo, do iluminismo, do comunismo/socialismo, do feminismo e outros – se rebelou contra Deus e contra sua igreja e corrompeu novamente a ordem divina; Deus irá restaurar sua soberania sobre o mundo e os verdadeiros católicos devem resistir ao pecado e estar prontos para colaborar e lutar pela restauração da ordem divina; ▪ **Lógica da lei universal:** Deus estabelece uma lei universal, revelada na natureza, na razão humana, na tradição católica e na Bíblia, que é interpretada de forma legítima pelo magistério da Igreja Católica e deve ser obedecida por todas as pessoas e pela qual todas as pessoas são julgadas; os católicos verdadeiros devem viver em obediência à lei de Deus e devem defender sua justa obediência por todas as pessoas, especialmente em um mundo corrompido pelo pecado; ▪ **Lógica do patriarcado:** A lei divina

	obedientes a Deus; ▪ **Lógica da apologética:** Os salvos devem combater todas as crenças e sistemas de pensamento que não se conformem à lei divina;	estabelece que a família é a base de formação da igreja e da sociedade; determina que o marido deve ser a autoridade e o responsável pelo sustento e pelo governo da família, que deve cumprir, ensinar e zelar pelo cumprimento da lei de Deus; determina que a esposa deve obedecer ao marido e deve ajudá-lo cuidando da casa e educando os filhos; determina que os filhos devem ser educados com cuidado e com rigor para tornarem-se tementes e obedientes a Deus; ▪ **Lógica da apologética:** Os católicos devem combater todas as crenças e sistemas de pensamento que não se conformem à lei divina;

Embora os discursos explicitamente conservadores ocupem ainda uma posição relativamente marginalizada no cristianismo brasileiro, especialmente em comparação ao apelo e ao alcance dos discursos neopentecostais e carismáticos, **torna-se evidente que a presença e atuação desse movimentos não é insignificante nem desprezível para a formulação de uma análise mais cuidadosa desse campo**. A emergência e o desenvolvimento dos neoconservadores, conforme observado, traz implicações e abre questões e possibilidades importantes tanto para a dinâmica das identidades cristãs, de forma geral, quanto para o cenário social e político brasileiro.

As identidades neoconservadoras articulam-se positivamente no lastro de fantasias de restauração de um momento mítico original, quer seja a "cristandade", a "sociedade católica", as "comunidades de fé autênticas" ou a "igreja fiel e heróica". **Igualmente, articulam-se através de fantasias horríficas conflitantes, referentes à emergência de uma ditadura comunista totalitária** – a qual levaria à perseguição e martírio dos cristãos – **e principalmente, na atualidade, referente à falência moral da sociedade contemporânea** através da perversão sexual, degeneração da natureza humana, desordem social, familiar e

declínio da autoridade em todas as suas dimensões. Apesar de esses discursos também apresentarem utopias coletivas, como nos movimentos progressistas, os temores representados por suas fantasias horríficas estão bem mais próximos dos jovens – especialmente de classe média – na atualidade que os medos que (i)mobilizam os progressistas. A luta contra o relativismo, a desordem e a perversão também significam, nesse caso, a oferta de uma maior firmeza e segurança identitária em um contexto de transições e incertezas.

A "crítica/apropriação seletiva" de elementos da modernidade pelos grupos neoconservadores também permite aos mesmos negociar articulações com grupos e tendências sociais que compartilhem de lógicas sociais e/ou fantasmáticas semelhantes, em maior ou menor grau. Esse fenômeno já ocorreu anteriormente, por exemplo, durante o plebiscito sobre o desarmamento civil, no qual muitos grupos cristãos neoconservadores – católicos e protestantes – participaram ativamente da campanha contra o desarmamento, a despeito da posição oficial inversa de muitas das autoridades e órgãos representativos das igrejas. **Connolly (2008) chama a atenção para o fato de que esse jogo de ressonâncias é a base para a aliança, nos Estados Unidos, entre o capitalismo selvagem da nova direita republicana e diversos grupos ligados ao fundamentalismo e ao evangelicalismo conservador**.

Considerações finais

O campo religioso brasileiro tem vivenciado um rápido e intenso processo de transformação e pluralização nas últimas décadas. A diversificação das identidades, discursos e movimentos cristãos no país, assim como as novas práticas e lógicas surgidas com esses movimentos, têm desempenhado um papel central nesse processo de pluralização. Este trabalho buscou desenvolver uma análise dos principais discursos cristãos que se formaram e/ou desenvolveram no Brasil, na segunda metade do século XX, procurando explicitar seus processos de formação, os deslocamentos sofridos ao longo de sua trajetória, as práticas e lógicas sociais que compõem esses discursos, as narrativas e fantasias que os sustentam ou desafiam, e as relações e implicações estabelecidas ou delineadas entre esses discursos a realidade cultural, política e econômica na sociedade brasileira atual. Buscou investigar, através da análise dos discursos cristãos, quais as condições que possibilitaram, cercaram e condicionaram o processo de pluralização do cristianismo e do campo religioso observado, quais as características assumidas pelo pluralismo constituído por esse processo e como essas características articulam-se no campo social.

A análise realizada demonstrou que o processo de modernização do país promoveu um amplo deslocamento do imaginário religioso católico nacional, até então hegemônico, e desencadeou um movimento de desconstrução da polarização antagônica entre os discursos católicos e protestantes a qual era

primordial para a sustentação desse imaginário. A partir desse deslocamento inicial foram formados três diferentes classes de novos movimentos cristãos:

a) os movimentos que buscaram articular o cristianismo à modernidade (movimento ecumênico, cristianismo da libertação e movimento evangelical);

b) os movimentos que se formaram a partir das margens do processo de modernização e se deslocaram sucessivamente para o centro da sociedade moderna (movimento pentecostal, movimento carismático católico e neopentecostalismo);

c) os movimentos que se articularam como uma reação ao processo de modernização (movimentos neoconservadores católicos e movimentos neoconservadores protestantes).

A pesquisa demonstrou também que a crise das metanarrativas, das utopias e do socialismo internacional, intensificadas a partir dos anos 1980, em conjunto com o processo de redemocratização e reestruturação do campo sócio-político no Brasil, contribuíram significativamente para gerar uma crise nos próprios movimentos cristãos progressistas. Paralelamente a esse processo, o desenvolvimento das novas teletecnologias da informação, da indústria da comunicação e do mercado midiatizado, cujas lógicas próprias passam a desempenhar um papel cada vez mais central na definição dos imaginários sociais nas sociedades globalizadas, abrem o caminho para a formação de um novo imaginário hegemônico no campo religioso. Esse imaginário, regido principalmente pelas lógicas religiosas do neopentecostalismo, apresenta características inegavelmente pluralistas, mas, concebe e organiza esse pluralismo a partir das

regras do mercado midiático e do espetáculo, constituindo uma espécie de “pluralismo religioso de mercado”.

Os movimentos cristãos neoconservadores, católicos e protestantes, assumem uma postura fortemente crítica em relação às práticas religiosas de mercado desenvolvidas especialmente pelos carismáticos e neopentecostais, mas, também buscam adaptar-se a diversas lógicas “modernas” e inclusive midiáticas, produzindo uma “crítica/apropriação seletiva” das práticas e lógicas modernas e acomodando-se – ainda que parcialmente – ao imaginário do pluralismo religioso de mercado.

Os movimentos cristãos mais próximos da esquerda – ecumênicos, da libertação e evangelicais – também apresentam uma tendência crítica em relação às práticas espetacularizadas e mercadológicas desenvolvidas pelos grupos cristãos, todavia, diante da crise de seus próprios discursos e da percepção crescente no contexto contemporâneo da necessidade de reconhecimento e valorização das diferenças, torna-se perceptível cada vez mais a inclinação a uma postura de tolerância passiva, afastamento ou mesmo indiferença em relação às lógicas atuantes no campo religioso. Essa postura também é facilmente acomodada e não apresenta resistência em relação ao pluralismo religioso de mercado.

É importante ressaltar, por fim, que o pluralismo religioso de mercado mostra-se claramente hegemônico no contexto contemporâneo, mas, não representa a única forma existente ou possível de configuração de uma situação pluralista. A própria “teologia do pluralismo religioso”, a qual já vem sendo desenvolvida em alguns espaços no interior dos próprios movimentos cristãos, pode vir a apresentar alternativas viáveis para a configuração de novas formas de pluralismo.

Referências bibliográficas

ALTHUSSER, Louis. 2003. *Aparelhos Ideológicos de Estado.* São Paulo: Graal.

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

_____. 1984. *O suspiro dos oprimidos*. São Paulo: Paulinas.

AMARAL JÚNIOR, Aécio; BURITY, Joanildo (Orgs). 2006. *Inclusão social, identidade e diferença: Perspectivas pós-estruturalistas de análise social.* São Paulo: Annablume.

AMORESE, Rubem. 1995. *A igreja evangélica na virada do milênio. A missão da igreja num país em crise.* Brasília: Comunicarte.

ANDRADE JÚNIOR, Péricles. 2007. Ciberespaços sagrados: as capelas virtuais no catolicismo contemporâneo. *Estudos de Sociologia***.** V. 13, n. 1, p. 175-194.

_____. 2006. *Um artista da fé: o padre Marcelo Rossi e o catolicismo brasileiro.* Tese (Doutorado em Sociologia). Programa de Pós-graduação em Sociologia, UFPE.

ANTONIAZZI, Alberto. 1994. A Igreja Católica face à expansão do pentecostalismo. In: *Nem anjos nem demônios. Interpretações sociológicas do pentecostalismo***.** Petrópolis: Vozes.

ASAD, Talal. 2006. Trying to understand French secularism. In: DE VRIES, Hent e SULLIVAN, Lawrence. *Political Theologies. Public religions in a post-secular world.* New York: Fordham University Press.

AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. 2004. *Entre a transparência e a opacidade: um estudo enunciativo do sentido.* Porto Alegre: Edipuc.

_____. 1998. *Palavras incertas: as não coincidências do dizer.* Campinas: Unicamp.

AVIS, Paul. 2002. *Anglicanism and the Christian Church: theological resources in historical perspective.* Edinburgh: T & T Clark Publishers.

BADIOU, Alain. 2003. *Saint Paul: The foundations of universalism.* Stanford: Stanford University Press.

BAKHTIN, Mikhail. 1999. *Marxismo e Filosofia da Linguagem.* São Paulo: Hucitec, 1999.

BARTH, Karl. 2002. *Protestant theology in the nineteenth century: its background and history.* Grand Rapids: Eerdmans.

_____. 2001. *Introdução à teologia evangélica.* São Leopoldo: Sinodal.

BARTHES, Roland. 2003. *Mitologias***.** São Paulo: Difel.

_____. 1996. *Elementos de semiologia***.** São Paulo: Cultrix.

BASTIDE, Roger. 2006. O sagrado selvagem. In: _____. *O sagrado selvagem e outros ensaios.* São Paulo: Companhia das Letras.

BATAILLE, Georges. 2003. La estructura psicológica del fascismo. In : _____. *La conjuración sagrada: Ensayos 1929-1939.* Buenos Ayres: Adriana Hidalgo.

BAUBÉROT, Jean. 1999. Laïcité, sectes, société. In : CHAMPION ; COHEN (Eds). *Sectes et démocratie.* Paris : Seuil.

BAUER, Martin; AARTS, Bas. 2002. A construção do *corpus*: um princípio para a coleta de dados qualitativos. In: BAUER, Martin; GASKELL, George. *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático.* Petrópolis: Vozes.

BAUER, Martin; GASKELL, George; ALLUM, Nicholas. 2002. Qualidade, quantidade e interesses no conhecimento: evitando confusões. In: BAUER, Martin; GASKELL, George. *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático.* Petrópolis: Vozes.

BAUDRILLARD, Jean. 1991. *Simulacros e Simulação.* Lisboa: Relógio D'Água.

BEBBINGTON, David. 1989. *Evangelicalism in modern Britain: A history from the 1730's to the 1980's.* London/New York, Routledge.

BECKFORD, James. 2003. *Social Theory and Religion.* Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 1989. *Religion in advanced industrial society.* London: Unwind Hyman.

BENELLI, Sílvio; COSTA-ROSA, Abílio. 2006. Movimentos religiosos totalitários católicos: efeitos em termos de formação de subjetividade. *Estudos de Psicologia.* Campinas*,* v. 4, n. 23, p. 339-358.

BERG, Daniel. 1973. *Enviado por Deus. Memórias de Daniel Berg.* Rio de Janeiro: CPAD.

BERGER, Peter. 1997. *Rumor de Anjos. A sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural.* Petrópolis: Vozes.

_____. 1985. *O Dossel Sagrado.* São Paulo: Paulinas.

BERGER, Peter et al. 1999. *The desecularization of the world. Resurgent religion and world politics.* Grand Rapids: Eerdmans.

BERGSON, Henry. 1997. *Les deux sources de la morale et la religion.* Paris: Presses Universitaires de France.

BHABHA, Homi. 2001. *O local da cultura.* Belo Horizonte: UFMG.

BHASKAR, Roy. 1989. *Reclaiming reality.* London: Verso.

BILLIG, Michael et al. 1989. *Ideological dilemmas.* London: Sage.

BIRMAN, Patrícia. 2005. Fronteiras espirituais e fronteiras nacionais: o combate às seitas na França. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p.7-39.

_____. 2003a. Imagens religiosas e projetos para o futuro. In: *Religião e espaço público.* São Paulo: Attar.

BIRMAN, Patrícia (org). 2003b. *Religião e espaço público.* São Paulo: Attar.

BIRMAN, Patrícia; LEITE, Márcia (org). 2004. *Um Mural para a Dor: movimentos cívico-religiosos por justiça e paz.* Porto Alegre: UFRGS.

BITTENCOURT FILHO, José. 1988. *Por uma eclesiologia militante: ISAL como nascedouro de uma nova eclesiologia para a América Latina.* Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), IEPG.

BLANCARTE, Roberto. 2008. O porquê de um Estado laico. In: LOREA, Roberto. *Em defesa das liberdades laicas.* Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora.

BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. 2007. *Como fazer teologia da libertação.* Petrópolis: Vozes.

BONHOEFFER, Dietrich. 2004. *Discipulado.* São Leopoldo: Sinodal.

_____. 2003. *Resistência e submissão.* São Leopoldo: Sinodal.

BONINO, José. 2002. *Rostos do protestantismo latino-americano.* São Leopoldo: Sinodal.

BOSCH, David. 2002. *Missão transformadora: mudanças de paradigmas na teologia da missão.* São Leopoldo: Sinodal & Escola Superior de Teologia.

BOURDIEU, Pierre. 1987. *A economia das trocas simbólicas.* São Paulo: Perspectiva.

BRUCE, Steve. 2002. *God is dead: Secularization in the West.* Oxford: Blackwell.

BRUNNER, Emil. 2004. *Teologia da Crise.* São Paulo: Novo Século.

BURITY, Joanildo. 2007a. Teoria do discurso e análise do discurso: sobre política e método. In: WEBER, Silke e LEITHAUSER, Thomas (Org). *Métodos qualitativos nas ciências sociais e na prática social.* Recife: UFPE.

_____. 2007b. Trajetórias da religião e da modernidade: a narrativa histórica de uma objeção. *Estudos de Sociologia* (UFPE). Recife, v. 13, n. 1, p. 19-48.

_____. 2006. *Redes, parcerias e participação religiosa nas políticas sociais no Brasil.* Recife: Massangana.

_____. 2003. Mídia e religião: regimes do real entre o mistério, o aparente e o virtual. *Religião e Sociedade***.** Rio de Janeiro, v. 23, n. 2, p. 77-91.

_____. 2001a. Novos paradigmas e estudo da religião: uma reflexão anti-essencialista. *Religião e Sociedade.* Rio de Janeiro, v. 21, n°1, p. 41-65.

_____. 2001b. Religião e Política na fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. *Estudos da Religião.* São Bernardo do Campo, n. 4, p. 27-45.

_____. 1998. Psicanálise, identificação e a formação de atores coletivos. *Trabalhos Para Discussão.* Recife, n. 82, p. 01-25.

_____. 1997a. *Identidade e Política no Campo Religioso.* Recife: Ipespe/UFPE.

_____. 1997b. Desconstrução, hegemonia e democracia: o pós-marxismo de Ernesto Laclau. In: OLIVEIRA, Marcos. *Política e contemporaneidade no Brasil.* Recife: Bagaço.

_____. 1994a. Religião e democratização no Brasil. Reflexões sobre os anos 80. *Cadernos de Estudos Sociais*, 10 (2), p. 167-192.

_____. 1994b. *Radical religion and the constitution of new political actors in Brazil.* Tese (Doutorado em Política), University of Essex.

_____. 1989. *Os protestantes e a revolução brasileira: a Conferência do Nordeste (1961-1964).* Dissertação (Mestrado em Ciências Políticas), PPGCP, UFPE.

BURITY, Joanildo; MACHADO, Maria (Org). 2006. *Os votos de Deus. Evangélicos, política e eleições no Brasil.* Recife: Fundaj/Massangana.

BUTLER, Judith. 2003a. *Problemas de gênero.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

BUTLER, Judith; LACLAU, Ernesto; ZIZEK, Slavoj. 2003b. *Contingencia, hegemonía, universalidad: Diálogos contemporáneos en la izquierda.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

CALVANI, Carlos. 1993. *O movimento evangelical: considerações históricas e teológicas.* Dissertação (Mestrado em Teologia). Instituto Metodista Superior.

CAMPBELL, C. 1997. A orientalização do ocidente: reflexões sobre uma teodicéia para um novo milênio. *Religião e Sociedade.* Vol. 18, n.1, p. 5-22.

CAMPBELL, David; SCHOLLMAN, Morton. 2008. *The new pluralism. William Connolly and the contemporary global condition.* Durham and London: Duke University Press.

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

_____. 1997. *Teatro, Templo e Mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal.* Petrópolis/São Paulo/São Bernardo do Campo: Vozes/Simpósio/UMESP,1997.

CAPUTO, John. 2006. *The weakness of God. A theology of the event.* Bloomington: Indiana University Press.

CARVALHO, José. 1997. *Religião, mídia e os predicamentos da convivência pluralista: uma análise do tele-evangelismo transnacional norte-americano.* Brasília: UnB.

CASANOVA, José. 1994. *Public religions in the modern world.* Chicago: University of Chicago Press.

CASTELLS, Manuel. 1999. *O poder da identidade. A era da informação: economia, sociedade e cultura.* São Paulo: Paz e Terra.

CASTORIADIS, Cornelius. 2007. *A instituição imaginária da sociedade.* São Paulo: Paz e Terra.

CELAM. 1998. *Conclusões da Conferência Episcopal de Medellín.* São Paulo: Paulinas.

CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. 2006. *Dicionário de análise do discurso.* São Paulo: Contexto.

CHESNUT, Andrew. 2003. *Competitive Spirits: Latin America's new religious economy.* Oxford: Oxford University Press.

_____. 1997. *Born again in Brazil: The Pentecostal boom and the pathogens of poverty.* New Brunswick: Rutgers University Press.

COELHO NETTO, José. 2003. *Semiótica, informação e comunicação.* São Paulo: Perspectiva.

CONNOLLY, William. 2008. *Capitalism and Christianity: American style.* Durham: Duke University Press.

_____. 2006. Pluralism and Faith. In: DE VRIES, Hent e SULLIVAN, Lawrence. *Political Theologies. Public religions in a post-secular world.* New York: Fordham University Press.

_____. 2005a. *Pluralism.* Durham: Duke University Press.

_____. 2005b. The evangelical-capitalist resonance machine. *Political Theory.* V. 33, n. 6, p. 869-886.

_____. 2002. *Neuropolitics: Thinking, culture, speed.* Minneapolis: Minnesota University Press.

_____. 1999. *Why I am not a secularist.* Minneapolis: Minnesota University Press.

_____. 1989. Identity and difference in global politics. In: DERIAN, James; SHAPIRO, Michael. *International/intertextual relations: Postmodern readings of world politics.* New York: Lexington Books.

COSTAS, Orlando. 1984. El CELEP y la pastoral: una nueva situación. *Revista Patoralia,* v. 6, n. 12/13, p. 81-90.

_____. 1978. Una nueva conciencia protestante: la III CELA. *Revista Pastoralia,* v. 1, n. 2, p. 52-86.

CRITCHLEY, Simon. 2004. Is there a normative deficit in the theory of hegemony? In: CRITCHLEY, Simon; MARCHART, Oliver. *Laclau: A critical reader.* London: Palgrave.

CSORDAS, Thomas. 1997a. *Language, Charisma, and Creativity: The ritual life of a religious movement.* Berkeley: University of California Press.

_____. 1997b. *The sacred self: A cultural phenomenology of charismatic healing.* Berkeley: University of California Press.

D'AVILA, Edson. 2006. *Assembléia de Deus no Brasil e a Política.* Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). UNESP, São Bernardo do Campo.

DAVIS, Creston; MILBANK, John; ZIZEK, Slavoj (Orgs). 2005. *Theology and the Political: The new debate.* Durham/London: Duke University Press.

DAWKINS, Richard. 2007. *Deus: Um delírio.* São Paulo: Cia das Letras.

DEBORD, Guy. 1997. *A sociedade do espetáculo.* São Paulo: Contraponto.

DELLA CAVA, Ralph. 2003. A direita cristã e o partido republicano. *Religião e Sociedade,* v. 23, n. 1, p. 9-34.

_____. 1975. Igreja e Estado no Brasil do séc. XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro, 1919-1964. *Estudos CEBRAP*, (12): p. 5-52.

DENNETT, Daniel. 2007. *Breaking the spell: religion as a natural phenomenon.* New York: Penguin.

DERRIDA, Jacques. 2005. A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas. In: _____. *A escritura e a diferença.* São Paulo: Perspectiva.

_____. 2002. *Positions.* London: Continuum.

_____. 2000. Fé e Saber. As duas fontes da religião nos limites da simples razão. In: DERRIDA, Jacques e VATTIMO, Gianni. *A Religião.* São Paulo: Estação Liberdade.

_____. 1999. *Gramatologia.* São Paulo: Perspectiva.

_____. 1995. *The gift of death.* Chicago/London: The University of Chicago Press.

_____. 1994. *Espectros de Marx: o Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova internacional.* Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

DERRIDA, Jacques; STIEGLER, Bernard. 2002. *Echographies of television.* London: Polity Press.

DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni (Orgs). 2000. *A Religião.* São Paulo: Estação Liberdade.

DE VRIES, Hent. 2006. Introduction: before, around and beyond the Theologico-Political. In: DE VRIES, Hent e SULLIVAN, Lawrence. *Political Theologies. Public religions in a post-secular world.* New York: Fordham University Press.

_____. 2005. The two sources of the “Theological Machine”: Jacques Derrida and Henri Bergson on Religion, Technicity, War and Terror. In: DAVIS, Creston et al. *Theology and the Political. The new debate.* Durham/London: Duke University Press.

_____. 2001. Of Miracles and special effects.*International Journal for Philosophy of Religion*. Netherlands, v. 50, p. 41-56.

DE VRIES, Hent e SULLIVAN, Lawrence (Orgs). 2006. *Political Theologies. Public religions in a post-secular world.* New York: Fordham University Press.

DUSSEL, Enrique. 1997. *Teologia da libertação. Um panorama de seu desenvolvimento.* Petrópolis: Vozes.

_____. 1992. *Historia de la Iglesia en América Latina.* Madrid: Mundo Negro.

ECO, Umberto. 2000. *Tratado geral de semiótica.* São Paulo: Perspectiva.

ELSTER, Jon. 1999. *Alchemies of the mind.* Cambridge: Cambridge University Press.

ENGELS, Friedrich. 1997. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

ESCOBAR, Samuel. 1995. La fundación de la Fraternidad Teológica Latinoamericana: breve ensayo histórico. In: PADILLA, René. *25 años de teologia evangelica latinoamericana.* Bogotá: FTL.

FAIRCLOUGH, Norman. 2001. *Discurso e mudança social.* Brasília: UnB.

FARIA, Eduardo. 2002. *Fé e compromisso. Richard Shaull e a teologia no Brasil.* São Paulo: ASTE.

FERREIRA, Dario; LAUAND, Jean; SILVA, Márcio. 2005. *Opus Dei, os bastidores. História, análise, testemunhos.* Campinas, Verus.

FEUERBACH, Ludwig. 1997. *A Essência do Cristianismo.* São Paulo: Papiros.

FINK, Bruce. 1998. *O sujeito lacaniano: Entre a linguagem e o gozo.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

FINKE, Roger; STARK, Rodney. 2004. The Dynamics of Religious Economies. In: DILLON, Michele (Org). *Handbook of the Sociology of Religion.* New York: Cambridge University Press.

FLICK, Uwe. 2002. Entrevista episódica. In: BAUER, Martin; GASKELL, George. *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático.* Petrópolis: Vozes.

FONSECA, Alexandre. 2003. Igreja Universal: um império midiático. In: ORO, Ari; CORTEN, André; DOZON, Jean-Pierre (orgs). *Igreja Universal do Reino de Deus. Os novos conquistadores da fé.* São Paulo: Paulinas.

_____. 1998. Nova era evangélica, Confissão Positiva e o crescimento dos sem religião. *Anais das VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina.* São Paulo.

_____. 1997. *Evangélicos e mídia no Brasil.* Dissertação (Mestrado em Sociologia), IFCS/UFRJ.

FONSECA-SILVA, Maria. 2005. Materialidades discursivas: A fronteira ausente (um balanço). *Estudos de Língua(gem).* Vitória da Conquista, n. 1, p. 91-97.

FOUCAULT, Michel. 2007. *A arqueologia do saber.* Rio de Janeiro: Forense Universitária.

_____. 2006. *A ordem do discurso.* São Paulo: Loyola.

_____. 1998. *A microfísica do poder.* Rio de Janeiro: Graal.

_____. 1984. *História da sexualidade 2: O uso dos prazeres.* Rio de Janeiro: Graal.

FRANSOZI, Roberto. 1998. Narrative Analysis – or why (and how) sociologists should be interested in narrative. *Annual Review of Sociology,* 1998.

FREI BETTO. 1981. *O que é Comunidade Eclesial de Base.* São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.

FRESTON, Paul. 1996. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: Antoniazzi, Alberto et al. *Nem anjos nem demônios. Interpretações sociológicas do pentecostalismo.* Petrópolis: Vozes.

_____. 1994. *Evangélicos na política brasileira. História ambígua e desafio ético.* Curitiba: Encontrão.

_____. 1993. *Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment.* Tese (Doutorado em Sociologia). IFCH/Unicamp.

_____. 1992. *Fé bíblica e crise brasileira.* São Paulo: ABU Editora.

FREUD, Sigmund. 1976. O mal-estar na civilização. In: *Edição Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud.* Rio de Janeiro: Imago.

FRIGERIO, Alejandro. 2008. O paradigma da escolha racional: mercado regulado e pluralismo religioso. *Tempo Social.* v. 20, n. 2, p. 17-39.

_____. 2000. Teorias econômicas aplicadas ao estudo da religião: em direção a um novo paradigma? *BIB: Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais.* v. 50, p. 125-144.

GANCHO, Cândida. 2004. *Como analisar narrativas.* São Paulo: Ática.

GASKELL, George. 2002. Entrevistas individuais e grupais. In: BAUER, Martin; GASKELL, George. *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático.* Petrópolis: Vozes.

GILL, Rosalind. 2002. Análise de discurso. In: BAUER, Martin; GASKELL, George. *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático.* Petrópolis: Vozes.

GIROUX, Henry. 2005. The passion of the Right: Religious fundamentalism and the crisis of democracy. *Cultural Studies – Critical Methodologies.* v. 5, n. 3, p. 309-317.

_____. 2004 Beyond belief: Religious fundamentalism and cultural politics in the age of George W. Bush. *Cultural Studies – Critical Methodologies.* V. 4, n. 4, p. 415-425.

GIUMBELLI, Emerson. 2004 Religião, Estado e modernidade. Notas a propósito de fatos provisórios. *Estudos Avançados.* 18 (52), p. 47-62.

_____. 2003 O “chute na santa”: blasfêmia e pluralismo religioso no Brasil. In: BIRMAN, Patrícia (Org). *Religião e espaço público.* São Paulo: Attar.

_____. 2002 *O fim da religião. Dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França.* São Paulo: Attar.

GLYNOS, J. 2008. Ideological Fantasy at Work. *Journal of Political Ideologies*, London, 13(3): 275-296.

_____. 2001. The grip of ideology: a lacanian approach to the theory of ideology. *Journal of Political Ideologies.* (6)2: 191-214.

_____. 2000. Sex and the limits of the discourse. In: HOWARTH, David; NORVAL, Aletta; STAVRAKAKIS, Yannis (orgs). *Discourse theory and political analysis: Identities, hegemonies and social change.* Manchester/New York: Manchester University.

GLYNOS, Jason; HOWARTH, David. 2007. *Logics of Critical Explanation in Social and Political Theory.* London/New York: Routledge.

GLYNOS, Jason; STAVRAKAKIS, Yannis. 2008. *Lacan and political subjectivity: Fantasy and enjoyment in psychoanalysis and political theory.* Swansea: 58th PSA Annual Conference.

GONZALEZ, Justo. 1996a. *A era inacabada.* In: Uma história ilustrada do cristianismo. v. 10. São Paulo: Vida Nova.

_____. 1996b. *A era dos novos horizontes.* In: Uma história ilustrada do cristianismo. v. 9. São Paulo: Vida Nova.

GRAMSCI, Antônio. 2001. *Cadernos do cárcere.* Volume 4. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

_____. 2000a. *Cadernos do cárcere.* Volume 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

_____. 2000b. *Cadernos do cárcere.* Volume 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

GREGOLIN, Maria. 2005. Michel Pêcheux e a história epistemológica da lingüística. *Estudos de Língua(gem).* n. 1, p. 99-111.

_____. 2004. *Foucault e Pêcheux na análise do discurso.* São Carlos: Claraluz.

GRENZ, Stanley e OLSON, Roger. 2003. *Teologia do Século XX: Deus e o Mundo Numa Era de Transição.* São Paulo: Cultura Cristã.

GUBA, Egon; LINCOLN, Yvonna. 1994. Competing paradigms in qualitative research. In: DENZIN, Norman; LINCOLN, Yvonna. *Handbook of qualitative research.* London: Sage.

HABERMAS, Jürgen. 2006. On the relations between the secular liberal state and religion. In: DE VRIES, Hent; SULLIVAN, Lawrence (Orgs). *Political Theologies. Public religions in a post-secular world.* New York: Fordham University Press.

HABERMAS, Jürgen et al. 2005. *The Holberg Prize Seminar 2005: Religion in the public sphere.* Bergen: Ludvig Holberg Memorial Fund.

HALL, Stuart. 2003. *Da diáspora.* Belo Horizonte: UFMG.

HAMLIN, Cynthia. 2000. Realismo crítico: um programa de pesquisa para as ciências sociais. *Dados.* V. 43, n. 2, p. 373-398.

HANSON, Norwood. 1961. *Patterns of discovery.* Cambridge: Cambridge University Press.

HELAAS, Paul. 1996a. *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity.* Oxford: Blackwell.

_____. 1996b. A nova era no contexto cultural. *Religião e Sociedade.* Rio de Janeiro, v. 17(1-2): 16-32.

HEELAS, Paul; WOODHEAD, Linda. 2000. *Religion in modern times. An interpretative anthology.* Oxford/Cambridge: Blackwell Publishers.

HEIDEGGER, Martin. 2001a. *Ser e Tempo.* Petrópolis: Vozes.

_____. 2001b. A questão da técnica. In: _____. *Ensaios e conferências.* Petrópolis: Vozes.

_____. 1993a. Modern science, metaphysics, and mathematics. In: *Basic writings.* London: Routledge.

_____. 1993b. The way to language. In: _____. *Basic writings.* London: Routledge.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. 2005. *O peregrino e o convertido. A religião em movimento.* Lisboa: Gradiva.

_____. 2000. *Religion as chain of memory.* New Brunswick: Rutgers University Press.

_____. 1997. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? *Religião e Sociedade.* Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 31-42.

HITCHENS, Christopher. 2007. *God is not great: How religion poisons everything.* New York: Hachette Book Group.

HOUERWAS, Stanley e JONES, L. Gregory. 1997. *Why narrative? Readings in narrative theology.* Eugene: Wipf and Stock Publishers.

HOWARTH, David. Applying discourse theory: the method of articulation. 2005. In: TORFING, Jacob; HOWARTH, David. *Identity, policy and governance.* New York: Palgrave.

_____. 2002. An archeology of political discourse? Michel Foucault and the critic of ideology. *Political Studies.* v. 50, n. 1, p. 117-135.

_____. 2000a. *Discourse.* Buckingham: Open University Press.

HOWARTH, David. 2000b. The difficult emergence of a democratic imaginary: Black Consciousness and non-racial democracy in South Africa. In: *Discourse theory and political analysis: Identities, hegemonies and social change***.** Manchester/New York: Manchester University.

HOWARTH, David; STAVRAKAKIS, Yannis. 2000. Introducing discourse theory and political analysis. In: *Discourse theory and political analysis: Identities, hegemonies and social change.* Manchester/New York: Manchester University.

HUNTINGTON, Samuel. 1997. *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial.* Rio de Janeiro: Objetiva.

IANNACCONE, Laurence; FINKE, Roger; STARK, Rodney. 1997. Deregulating religion: Supply-side stories of trends and changes in religious marketplace. *Economic Inquiry.* n. 35, p. 350-364.

JACOB, César et al. 2003. *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil.* Rio de Janeiro: PUC/Loyola.

JOAS, Hans. 2008. *Do we need religion? On the experience of self-transcendence.* Boulder: Paradigm Publishers.

_____. 2000. Social Theory and the Sacred: A response to John Milbank. *Ethical Perspectives.* v. 7, n.4, p. 233-243.

JOVCHELOVITCH, Sandra; BAUER, Martin. 2002. Entrevista narrativa. In: BAUER, Martin; GASKELL, George. *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático.* Petrópolis: Vozes.

JUNGBLUT, Airton. 1998. *Crentes internautas: os evangélicos brasileiros na Internet.* Trabalho apresentado no seminário temático ST06 “Religião e Mídia”, VIII Jornada sobre Alternativas Religiosas na América Latina, 22 a 25 de setembro, São Paulo.

KEPEL, Gilles. 1991. *La revanche de Dieu: chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde.* Paris: Seuil.

KÜNG, Hans. 2002. *A Igreja Católica.* Rio de Janeiro: Objetiva.

LACAN, Jacques. 1998. *Escritos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____. 1979. *O Seminário, Livro 1: Os escritos técnicos de Freud.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

LACLAU, Ernesto. 2007. *Emancipation(s).* London: Verso.

_____. 2006a. On the Names of God. In: DE VRIES, Hent e SULLIVAN, Lawrence. *Political Theologies. Public religions in a post-secular world.* New York: Fordham University Press.

_____. 2006b. Why constructing a ‘people’ is the main task of radical politics. *Critical Enquiry.* v. 32, n. 4, p. 646-680.

_____. 2005. *On populist reason.* London: Verso.

_____. 2004. Ética del compromiso militante. *Virtualia***.** v. 3, n.11/12, p. 2-13.

_____. 2003a. Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constituición de lógicas políticas. In: BUTLER, Judith et al. *Contingencia, hegemonía, universalidad.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

_____. 2003b. Estructura, historia y lo politico. In: BUTLER, Judith et al. *Contingencia, hegemonía, universalidad.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

_____. 2003c. Construyendo la universalidad. In: BUTLER, Judith et al. *Contingencia, hegemonía, universalidad.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

_____. 2001. Democracy and the question of power. *Constellations***.** v. 8, n. 1, p. 3-13.

_____. 2000. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo.* Buenos Aires: Nueva Visión.

_____. 1997. O Sujeito da Política, a Política do Sujeito. *Política Hoje* (UFPE). Recife, n. 7, p. 9-28, 1997.

_____.1996. Poder e Representação. *Estudos Sociedade e Agricultura.* Rio de Janeiro, n. 7, p. 7-28, 1996.

_____. 1991. God only knows. *Marxism today.* London, n. 12, p. 56-59, 1991.

_____. 1977. *Politics and Ideology in Marxist Theory.* London: Verso.

LACLAU, Ernesto; BHASKAR, Roy. 1998. Discourse Theory vs. Critical Realism. *Alethia***.** v. 1, n. 2, p. 9-14.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. 2001. *Hegemony and Socialist Strategy: Toward a Radical Democratic Politics.* London: Verso.

_____. 2000. Posmarxismo sin pedido de disculpas. In: *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo.* Buenos Aires: Nueva Visión.

LACLAU, Ernesto; ZAC, Líliam. 1994. Minding the Gap: The subject of Politics.. In: *The Making of Political Identities.* London: Verso.

LEFORT, Claude. 2006. The permanence of the theologico-political? In : DE VRIES, Hent e SULLIVAN, Lawrence. *Political Theologies. Public religions in a post-secular world.* New York: Fordham University Press.

LEVINE, Daniel. 1992. *Popular Voices in Latin American Catholicism.* Princeton: Princeton University Press.

LÉONARD, Émile. 2002. *O protestantismo brasileiro.* São Paulo: ASTE.

LEVINAS, Emanuel. 2002. *De Deus que vem à idéia.* Petrópolis: Vozes.

LIMA, Ricardo. 2008. *Orlando Costas: ensaios no caminho para uma pastoral evangélica latino-americana.* Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), UMESP.

LINDBECK, George. 2003. *The church in postliberal age.* Grand Rapids: Eerdmans.

LONGUINI NETO, Luiz. 2002. *O novo rosto da missão: os movimentos ecumênico e evangelical no protestantismo latino-americano.* Viçosa: Ultimato.

LÖWY, Michael. 2000. *A guerra dos deuses. Religião e política na América Latina.* Petrópolis: Vozes.

MACEDO, Edir. 2005. *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios.* Rio de Janeiro: Ed. Universal.

MACHADO, Maria. 2006. *Política e religião. A participação dos evangélicos nas eleições.* Rio de Janeiro: FGV.

MADILL, Anna. 2000. et el. Objectivity and reliability in qualitative analysis: Realist, contextualist and radical constructionist epistemologies. *British Journal of Psychology*, Leicester, n. 91, p. 1-20.

MAINGUENEAU, Dominique. 1997a. *Novas tendências em Análise do Discurso.* São Paulo: Pontes.

_____. 1997b. *Termos chave da Análise do Discurso.* São Paulo: Gradiva.

_____. 1996. *Elementos de lingüística para o texto literário.* São Paulo: Martins Fontes.

MAINWARING, Scott. 2004. *Igreja Católica e política no Brasil (1916-1985).* São Paulo, Brasiliense.

MARIANO, Ricardo. 2008. Usos e limites da teoria da escolha racional da religião. *Tempo Social.* São Paulo, v. 20, n. 2, p. 41-66.

_____. 2004. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. *Estudos Avançados.* São Paulo, v. 18, n. 53, p. 121-138.

_____. 2003a. A Igreja Universal no Brasil. In: ORO, Ari; CORTEN, André; DOZON, Jean-Pierre (orgs). *Igreja Universal do Reino de Deus. Os novos conquistadores da fé.* São Paulo: Paulinas.

_____. 2003b. O reino de prosperidade da Igreja Universal. In: ORO, Ari; CORTEN, André; DOZON, Jean-Pierre (orgs). *Igreja Universal do Reino de Deus. Os novos conquistadores da fé.* São Paulo: Paulinas.

_____. 1995. *Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando.* Dissertação (Mestrado em Sociologia), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP.

MARIZ, Cecília. 2006. Comunidades de vida no Espírito Santo: um novo modelo de família? In: DUARTE, Luiz et al. *Família e Religião.* Rio de Janeiro: Contra Capa.

_____. 2005. Comunidades de vida no Espírito Santo: juventude e religião. *Tempo Social.* São Paulo, v. 17, n. 2, p. 253-273, novembro de 2005.

_____. 2003. Comparando a Rede Vida de Televisão com a Vinde TV. In: BIRMAN, Patrícia (Org). *Religião e espaço público.* São Paulo: Attar.

_____. 1998. Rede Vida: o catolicismo na TV. *Anais das VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina.* 22 a 25 de setembro, São Paulo.

MARSDEN, George. 2006. *Fundamentalism and American Culture.* New York: Oxford University Press.

_____. 1991. *Understanding fundamentalism and evangelicalism.* Grand Rapids: Eerdmans.

MARTELLI, Stefano. 1995. *A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização.* São Paulo: Edições Paulinas.

MARTIN, David. 1999. The evangelical protestant upsurge and its political implications. In: BERGER, Peter et al. *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics.* Washington: Grand Rapids.

_____. 1993. *Tongues of fire: the explosions of Protestantism in Latin America.* Oxford/Cambridge/Massachusetts: Blackwell.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. 1997. Mass media as a site of resacralization of contemporary cultures. In: HOOVER, S; LUNDBY, K. (Eds.). *Rethinking media, religion and culture.* London: Sage.

MARX, Karl. 1975. Crítica da Filosofia do Direito de Hegel. In: *Sobre a Religião.* Lisboa: Edições 70.

MARX; Karl; ENGELS, Friedrich. 1987. *A ideologia alemã.* São Paulo: Hucitec.

MAUÉS, Heraldo. 2004. Tradição e modernidade conservadoras no catolicismo brasileiro: o Apostolado da Oração e a Renovação Carismática Católica. *Sociedad y Religion.* V. 22/23, p. 57-79.

_____. 2003. Bailando com o Senhor: técnicas corporais de culto e louvor (o êxtase e o transe como técnicas corporais). *Revista de Antropologia* São Paulo, v. 46, n. 1, p. 9-40.

McALISTER, Roberto. 1971. *As alianças da fé.* Rio de Janeiro: Cruzada da Nova Vida.

McGRATH, Alister. 1999. *A passion for truth. The intellectual coherence of evangelicalism.* Downers Grove: Intervarsity Press.

_____. 1995a. *Evangelicalism and the future of Christianity.* Downers Grove: Intervarsity Press.

_____. 1995b. *The intellectual origins of European Reformation.* Oxford: Baker.

MELUCCI, Alberto. 2005. *Por uma sociologia reflexiva: pesquisa qualitativa e cultura.* Petrópolis: Vozes.

_____. 1996. *The playing self: person and meaning in the planetary society.* Cambridge: Cambridge University Press.

MENDONÇA, Antonio. 2001. Dois pioneiros e un passeur de Frontières. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *A(s) ciência(s) da religião no Brasil.* São Paulo: Paulinas.

_____. 1997. *Protestantes, pentecostais e ecumênicos. O campo religioso e seus personagens.* São Bernardo do Campo: UMESP.

MESQUITA, Rui; OLIVEIRA, Gustavo. 2007. Por uma ontologia política dos coletivos. *Tomo***.** São Cristóvão/UFS, 10(10): 113-127.

MILBANK, John. 2005. Materialism and transcendence. In: DAVIS, Creston et al. *Theology and the Political: The new debate.* Durham/London: Duke University Press.

_____. 1998a. *Radical Orthodoxy: a new theology.* London/New York, Routledge.

_____. 1995. *Teologia e teoria social.* São Paulo: Loyola.

MILOT, Micheline. 2008. A garantia das liberdades laicas na Suprema Corte do Canadá. In: LOREA, Roberto. *Em defesa das liberdades laicas.* Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora.

MIRANDA, Júlia. 1999. *Carisma, sociedade e política: novas linguagens do religioso no político.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

MOUFFE, Chantal. 2006. Religião, democracia liberal e cidadania. In: BURITY, Joanildo e MACHADO, Maria. *Os votos de Deus. Evangélicos, política e eleições no Brasil.* Recife: Fundaj/Massangana.

_____. 2005. Por um modelo agonístico de democracia. *Revista de Sociologia Política.* 25: 11-23.

_____. 2003. Wittgenstein, la teoría política y la democracia. *Phrónesis*. v. 3, n. 9.

_____. 2000. *The democratic paradox.* London: Verso.

_____. 1993. *The return of the political.* London: Verso.

_____. 1979. *Gramsci and Marxist Theory.* London, Routledge.

MOUFFE, Chantal et al. 2003. *Desconstrucción y pragmatismo.* Buenos Aires: Paidós.

MUR/RCC. 2006. Apostilha de formação: Módulo I.(mímeo)

MUTZENBERG, Remo. 2006. Sociedade, uma totalidade precária que inclui e exclui. In: AMARAL JÚNIOR, Aécio; BURITY, Joanildo (Orgs). *Inclusão social, identidade e diferença: Perspectivas pós-estruturalistas de análise social.* São Paulo: Annablume.

NANCY, Jean-Luc. Church, State, Resistence. 2006. In: DE VRIES, Hent e SULLIVAN, Lawrence. *Political Theologies. Public religions in a post-secular world.* New York: Fordham University Press.

_____. 2005. *La Déclosion: Déconstruction du chistianisme.* v. 1. Galillée, Paris.

NELSON, Samuel. 2008. *Samuel Nyström: pioneiro do ensino pentecostal em escolas bíblicas.* Rio de Janeiro: CPAD.

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

NIETZSCHE, Friederich. 2001. *Assim falou Zaratustra.* São Paulo: Martin Claret.

_____. 1969. *The Will to Power.* New York: Vintage Books.

NOLL, Mark. 2001. *American evangelical Christianity: An introduction.* Massachusetts: Blackwell.

NORVAL, Aletta. 2007. *Aversive democracy: Inheritance and originality in the democratic tradition.* Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 2004. Hegemony after deconstruction: the consequences of undecidability. *Journal of Political Ideologies.* V. 9, n. 2, p. 139-157.

_____. 2000a. Trajectories of future research in discourse theory. In: HOWARTH, David; NORVAL, Aletta; STAVRAKAKIS, Yannis (Orgs). *Discourse theory and political analysis: Identities, hegemonies and social change.* Manchester/New York: Manchester University.

_____. 2000b. The things we do with words: Contemporary approaches to the analysis of ideology. *British Journal of Political Science,* (30): 313-346.

_____. 1995. *Deconstructing apartheid discourse.* London: Verso.

NORRIS, Pippa; INGLEHART, Ronald. 2004. *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide.* New York: Cambridge University Press.

NOVAES, Regina. 2004. Os jovens sem religião: ventos secularizantes, espírito da época e novos sincretismos. Notas preliminares. *Estudos Avançados.* 18(52): 321-330.

_____. 1985 Os escolhidos de Deus: pentecostais, trabalhadores e cidadania. *Cadernos do ISER,* n.19.

OLIVEIRA, Eliane. 2004. O mergulho no Espírito Santo: interfaces entre o catolicismo carismático e a Nova Era (o caso da comunidade de vida no Espírito Santo Canção Nova). *Religião e Sociedade***,** v. 24, n.1, p. 85-112.

OLIVEIRA, Gustavo. 2001. *Fides Quarens Internetum: a identidade evangélica brasileira no ciberespaço.* Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade Federal de Pernambuco.

OLSON, Lawrence. 1966. Ênfases do movimento pentecostal. In: SAPSEZIAN, Aharon. *O Espírito Santo e o movimento pentecostal.* São Paulo: ASTE.

ORLANDI, Eni. 2005. *Análise de discurso: princípios e procedimentos.* Campinas: Pontes.

ORNELAS, Cezar. 2006. *Novos movimentos eclesiais, ortodoxia e emancipação: Um estudo da identidade de jovens conversos.* Tese (Doutorado em Psicologia Social), PUC-SP.

ORO, Ari. 1996. *Avanço pentecostal e reação católica.* Petrópolis, Vozes.

ORO, Ari; CORTEN, André; DOZON, Jean-Pierre (orgs). 2003. *Igreja Universal do Reino de Deus. Os novos conquistadores da fé.* São Paulo: Paulinas.

ORO, Ari; STEIL Carlos. 2003. O comércio e o consumo de artigos religiosos no espaço público de Porto Alegre-RS. In: BIRMAN, Patrícia (org). *Religião e espaço público.* São Paulo: Attar.

ORTIZ, Renato. 2001. Anotações sobre religião e globalização. *Revista Brasileira de Ciências Sociais.* São Paulo, v. 16, n. 47, p. 59-74.

_____. 1987. *A Moderna Tradição Brasileira: Cultura Brasileira e Indústria Cultural.* Rio de Janeiro, Brasiliense.

PADILLA, René. 1995. *25 años de teologia evangelica latinoamericana.* Bogotá: FTL.

_____. 1992. *Missão Integral. Ensaios sobre o Reino e a igreja.* São Paulo: FTL/Temática.

PASSOS, João. 2000. Teogonias Urbanas: os pentecostais na passagem do rural ao urbano. *São Paulo em Perspectiva,* São Paulo, v. 14, n. 4, p. 120-128.

PATRIOTA, Karla. 2003. *O fenômeno do marketing religioso: análise do discurso da Igreja Renascer em Cristo na mídia.* Dissertação (Mestrado em Comunicação), UFPE.

PEIRCE, Charles. 1999. *Semiótica***.** São Paulo: Perspectiva.

_____. 1983. Conferências sobre o pragmatismo. In: *Os Pensadores: Peirce e Frege***.** São Paulo: Abril.

PENN, Gemma. 2002. Análise semiótica de imagens paradas. In: BAUER, Martin; GASKELL, George. *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático.* Petrópolis: Vozes.

PIERUCCI, Antonio. 2006. Religião como solvente: uma aula. *Novos Estudos* (CEBRAP). São Paulo, V. 75, p. 111-127.

_____. 2004. "Bye bye, Brasil" – O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. *Estudos Avançados.* São Paulo, 18 (53), p. 17-28.

_____. 1998. Soltando amarras: secularización y destradicionalización. *Sociedad y Religion.* La Plata, v. 16/17, p. 9-32.

_____. 1997a. Interesses religiosos dos sociólogos da religião. In: ORO, Ari. P. e STEIL, Carlos. *Globalização e religião.* Petrópolis: Vozes.

_____. 1997b. Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. *Novos Estudos.* 49, p. 99-117.

_____. 1992. Fundamentalismo e integrismo: os nomes e a coisa. *Revista USP.* São Paulo, n. 13, p. 144-156.

POPPER, Karl. 1980. *A lógica da pesquisa científica.* São Paulo, Cultrix.

PRANDI, Reginaldo. 2003. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. *Civitas***.** v. 3, n. 1, p. 15-33.

QUEIROZ, Carlos. 1985. A questão social: um testemunho. In: STEUERNAGEL, Valdir et al. *A evangelização do Brasil: uma tarefa inacabada.* São Paulo: ABU Editora.

RANDALL, Ian e HILBORN, David. 2001. *One body in Christ.* Carlisle: Paternoster Press.

REILY, Duncan. 2003. *História documental do protestantismo no Brasil.* São Paulo: ASTE.

RICHARD, Pablo. 1982. *Morte das cristandades e nascimento da Igreja.* São Paulo: Paulinas.

ROLIM, Francisco. 1994. *Pentecostalismo: Brasil e América Latina.* Petrópolis: Vozes.

RORTY, Richard. 1999. *Ensaios sobre Heidegger e Outros. Escritos Filosóficos II.* Rio de Janeiro: Relume Dumará.

_____. 1994. *A Filosofia e o Espelho da Natureza.* Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

RORTY, Richard; VATTIMO, Gianni e ZABALA, Santiago. 2006. *O futuro da religião. Solidariedade, caridade e ironia.* Rio de Janeiro: Relume Dumará.

ROSE, Diana. 2002. Análise de imagens em movimento. In: BAUER, Martin; GASKELL, George. *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático.* Petrópolis: Vozes.

RUETHER, Rosemary. 2007. *Feminist theologies: legacy and prospects.* Berkeley: Fortress Press.

SALES JÚNIOR, Ronaldo. 2008. Laclau e Foucault: Desconstrução e genealogia. In: MENDONÇA, Daniel; RODRIGUES, Léo. *Pós-estruturalismo e Teoria do Discurso: Em torno de Ernesto Laclau.* Porto Alegre: Edpucrs.

_____. 2007a Hegemonia, hermenêutica e modelos matemáticos na teoria do discurso. In: WEBER, Silke e LEITHAUSER, Thomas (Org). *Métodos qualitativos nas ciências sociais e na prática social.* Recife: UFPE,.

_____. 2007b Negritude e africanidade: Identidade negra e candomblé nas políticas públicas. *Anais do XIII Congresso Brasileiro de Sociologia.* Recife: SBS.

SANCHIS, Pierre. 1994. O repto pentecostal à cultura católico-brasileira. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. *Nem anjos nem demônios. Interpretações sociológicas do pentecostalismo.* Petrópolis: Vozes.

SANCHIS, Pierre et al. 1992. *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural.* São Paulo: Loyola.

SANTA ANA, Julio de. 1987. *Ecumenismo e Libertação.* Petrópolis: Vozes.

SANTAELLA, Lúcia. 2004. *Navegar no ciberespaço.* São Paulo: Paulus.

SANTOS, Boaventura. 2003. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. In: *Reconhecer para libertar: Os caminhos do cosmopolitismo multicultural.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

_____. 1997. *Pela mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade.* São Paulo: Cortez.

_____. 1989. *Introdução a uma ciência pós-moderna.* Rio de Janeiro, Graal.

SANTOS, Geraldino. 1966 Diversidade e integração dos grupos pentecostais. In: SAPSEZIAN, Aharon. *O Espírito Santo e o movimento pentecostal.* São Paulo: ASTE.

SAUSSURE, Ferdinand. 1997. *Curso de Lingüística Geral.* São Paulo: Cultrix.

SCHWANDT, Thomas. 2006. Três posturas epistemológicas para a investigação qualitativa: Interpretativismo, hermenêutica e construcionismo social. In: DENZIN, Norman; LINCOLN, Yvonna. *O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens.* São Paulo: Artmed.

SHAPIRO, Ian. 2002. Problems, methods and theories in the study of politics. *Political Theory.* V. 30, n. 4, p. 596-619.

SHAULL, Richard. 2003. *Surpreendido pela Graça.* Rio de Janeiro: Record.

_____. 1985. *De dentro do furacão.* Rio de Janeiro: CEDI.

SILVA, Wellington. 2008. Catolicismo militante na primeira metade do século XX brasileiro. *História Revista*, Goiânia, v. 13, n. 2, p. 541-563.

SIMÕES, Daniel. 2005. O catecismo da intolerância: o discurso católico antiprotestante na obra "O anjo das trevas" (1936). *Pergaminho*. João Pessoa/UFPB, v. 1, p. 109-129.

SOARES, Luiz Eduardo. 1993. Dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil: a guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro. In: *Os dois corpos do presidente e outros ensaios.* Rio de Janeiro: Relume Dumará/ISER.

SOARES, Romildo. 1999. *A importância de crer.* Rio de Janeiro: Graça Editorial.

SODRÉ, Muniz. 2003. *Antropológica do espelho: uma teoria da comunicação linear e em rede.* Petrópolis: Vozes.

SOMERS, Margareth. GIBSON, Gloria. 1995. Reclaiming the Epistemological 'Other': Narrative and the social constitution of identity. In: CALHOUN, Craig (org). *Social Theory and the Politics of Identity.* Cambridge/Massachusetts/Oxford: Blackwell.

SOUZA, Luiz. 2004. As várias faces da Igreja Católica. *Estudos Avançados.* São Paulo, v. 18, n. 53, p. 77-95.

STARK, Rodney. 1999. Secularization, RIP. *Sociology of Religion.* Berkeley, v. 60, n. 3, p. 249-243.

STARK, Rodney; BAINBRIDGE, William. 1985. *The future of religion: Secularization, revival and cult formation.* Berkeley: University of California Press.

STAVRAKAKIS, Yannis. 2007. *The lacanian left: psychoanalysis, theory, politics.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

_____. 2004. Antinomies of formalism: Laclau's theory of populism and the lessons from religious populism in Greece. *Journal of Political Ideologies.* v 9, n. 3, p. 253-267.

_____. 2003. Politics and religion: on the 'politicization' of the Greek Church discourse. *Journal of Modern Greek Studies.* v. 21, p. 153-181.

_____. 2002. Religious populism and political culture: the Greek case*. South European Society and Politics.* v. 7, n. 3, p. 29-52.

_____. 2000. On the emergence of Green ideology: the dislocation factor in Green politics. In: HOWARTH, David; NORVAL, Aletta; STAVRAKAKIS,

Yannis (orgs). *Discourse theory and political analysis: Identities, hegemonies and social change.* Manchester/New York: Manchester University.

_____. 1999. *Lacan and the political.* London: Routledge.

STEUERNAGEL, Valdir et al. 1985. *A evangelização do Brasil: uma tarefa inacabada.* São Paulo: ABU Editora.

STOLL, David. 1990. *Is Latin America turning protestant? The politics of evangelical growth.* Berkeley: University of California Press.

TAVOLARO, Douglas. 2007. *O Bispo: A história revelada de Edir Macedo.* São Paulo: Larousse.

TAYLOR, Charles. 2007. *A secular age.* Cambridge: Harvard University Press.

_____. 2004. *Modern social imaginaries.* Durham: Duke University Press.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. 2001. *O fenômeno humano.* São Paulo: Cultrix.

THOMASSEN, Lasse. 2005. Antagonism, hegemony and ideology after heterogeneity. *Journal of Political Ideologies.* V. 10, n. 3, p. 289-309.

THOMPSON, John. 1998. *Ideologia e Cultura Moderna: Teoria Social Crítica na Era dos Meios de Comunicação de Massa.* Petrópolis: Vozes.

TILLICH, Paul. 1988. *História do pensamento cristão.* São Paulo: ASTE.

_____. 1986. *Perspectivas da teologia protestante nos séc. XIX e XX.* São Paulo: ASTE.

TORFING, Jacob. 2005. Discourse Theory: Achievements, arguments, and challenges. In: TORFING, Jacob; HOWARTH, David. *Identity, policy and governance.* New York: Palgrave.

_____. 1999. *New theories of discourse: Laclau, Mouffe and Zizek.* Oxford: Blackwell.

TORFING, Jacob; HOWARTH, David (Orgs). 2005. *Identity, policy and governance.* New York: Palgrave.

TOURAINE, Alain. 1997. *Crítica da Modernidade.* Petrópolis: Vozes.

TOWNSHEND, Jules. 2004. Laclau and Mouffe's hegemonic project: the story so far. *Political Studies.* v. 52, p. 269-288.

TUNES, Suzel. 2009. *O pregador silencioso. Ecumenismo no jornal Expositor Cristão (1882-1986).* Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Unimep, São Bernardo do Campo.

VALLE, Edênio. 2004. A Renovação Carismática Católica. Algumas observações. *Estudos Avançados*. v. 18, n. 53, p. 97-107.

VAN DIJK, Teun. 1997. *Discourse as structure and process.* London: Sage.

VAN ELDEREN, Marlin e CONWAY, Martin. 2001. *Introducing the World Council of Churches.* Geneva: WCC Publications.

VASQUEZ, Manuel. 1998. *The Brazilian Popular Church and the Crisis of Modernity.* Cambridge: Cambridge University Press.

VATTIMO, Gianni. 2004. *Depois da Cristandade. Por um cristianismo não religioso.* Rio de Janeiro: Record.

_____. 2000. O vestígio do vestígio. In: Derrida, J e Vattimo, G. *A Religião.* São Paulo: Estação Liberdade.

_____. 1996. *O fim da modernidade. Niilismo e Hermenêutica na cultura pós-moderna.* São Paulo: Martins Fontes.

VERÓN, Eliseu. 1981. *A Produção de Sentido.* São Paulo: Cultrix.

VIEIRA, David. 1980. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil.* Brasília: UnB.

VINGREN, Ivar. 1982. *O diário do pioneiro Gunnar Vingren.* Rio de Janeiro: CPAD.

WAGNER, Peter. 1969. *Teologia latinoamericana: ¿Izquierda o evangelica?* Florida: Editorial Vida.

WEBER, Max. 1991. *Economia e Sociedade.* Brasília: UnB.

_____. 1987. *A ética protestante e o espírito do capitalismo.* São Paulo: Pioneira.

WEBER, Silke e LEITHAUSER, Thomas (Org). 2007. *Métodos qualitativos nas ciências sociais e na prática social.* Recife: UFPE.

WILSON, Douglas. 1997. O puritano liberado. *Os Puritanos.* Ano 5, n. 1, p. 14-16.

WINCH, Peter. 1990. *The idea of a social science and its relation to philosophy.* London: Routledge.

WITTGENSTEIN, Ludwig. 1996. *Investigações filosóficas.* Petrópolis: Vozes.

WOLFF, Elias. 2002. *Caminhos do ecumenismo no Brasil.* São Paulo: Paulus.

YUASA, Key. 2001. *Louis Francescon: a theological biography (1866-1964).* Tese (Doutorado em Teologia), Université de Genève.

ZANOTTO, Gizele. 2006. Tradição, Família e Propriedade: Cristianismo, sociedade e salvação. In: *Anais do XI Congresso Latino-Americano sobre Religião e Etnicidade.* São Bernardo do Campo: UMESP/ALER.

_____. Apologia da “barbárie”: a compreensão da sociedade brasileira de defesa da tradição família e propriedade (TFP) sobre a neomissiologia católica. *Anais do X Encontro Estadual de História*. Florianópolis, 2004.

ZIZEK, Slavoj. 2006. Against the Populist Temptation. *Critical Enquiry.* v. 32, n. 3, p. 551-574.

_____. 2005. The “Thrilling Romance of Orthodoxy”. In: DAVIS, Creston et al. *Theology and the Political: The new debate.* Durham/London: Duke University Press.

_____. 2001. *On belief.* London/New York: Routledge.

_____. 2000a. *The Fragile Absolute. Or why is the Christian legacy worth fighting for?* London/New York: Verso.

_____. 2000b. Mas allá del analisis del discurso. In: LACLAU, Ernesto. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo.* Buenos Aires: Nueva Visión.

_____. 1996. *Um mapa da ideologia.* Rio de Janeiro: Contraponto.

_____. 1989. *The sublime object of ideology.* London/New York: Verso.