Globethics Repository

A identidade protestante e a hegemonia pentecostal no cenário religioso brasileiro [The Protestant identity and the Pentecostal hegemony in the Brazilian religious scene]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Silveira Campos, Leonildo
Publisher	Koinonia
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-17 03:23:30
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/223564

TEMPO e PRESENÇA DIGITAL

Editorial
Página de KOINONIA
Artigos
Memória
Crônica
Coluna Anivaldo Padilha
Dicas Bibliográficas
Expediente
Outras Edições
Fale Conosco

MEIO AMBIENTE E RELIGIOSIDADE PROTESTANTE
Ano 2 - Nº 6
Janeiro de 2008
Publicação Virtual de KOINONIA (ISSN 1981-1810)

_Artigo

A identidade protestante e a hegemonia pentecostal no cenário religioso brasileiro

Por: Leonildo Silveira Campos

INTRODUÇÃO.

A pergunta “o que é ser protestante hoje?” é o elemento detonador das reflexões a seguir. Pressupomos que a formação de um cenário religioso, bem como a sua manutenção, depende de um continuado processo de re-configuração histórico-cultural. Para falar sobre isso é possível imaginarmos as instituições religiosas como portadoras de uma identidade relacional. Tais identidades podem ser vistas muito mais como “balizas” ou “bóias”, que flutuam em águas perigosas, para indicar o caminho para os navegantes. Poderíamos também usar a imagem de um “farol”, mas esta não serve aos nossos propósitos neste texto, principalmente por causa de sua rigidez e fixação em um lugar determinado.

Uma outra possibilidade de se abordar o tema é pensarmos no cenário religioso como um campo esportivo onde atores estão disputando uma partida. Essa metáfora permite uma visão diferenciada do que a teoria sociológica de Pierre Bourdieu sobre os campos, suas leis e atores. Preferimos aqui olhar para o campo religioso como se ele fosse um campo de futebol, um esporte tão “brasileiro” como o próprio nome: “football”. Ora, o futebol como todo jogo depende das relações entre os jogadores, da presença da torcida e, sobretudo, da existência de regras que prescrevem as formas desse evento acontecer. Imaginemos o que seria se os jogadores resolvessem desregulamentar o jogo sob a desculpa de tirar “o engessamento” do jogo, de desregulá-lo, promovendo-se assim um desmanche das condições pensadas para o condicionamento de sua ação?

Essa imagem de apoio nos permite imaginarmos os jogadores tirando as camisas coloridas típicas de seu time, resolver disputar a bola com os seus próprios companheiros, marcar gols nas traves mais próximas da jogadas, distribuir um número maior de bolas para que cada um faça o seu próprio jogo. A confusão poderia ser ainda maior se a torcida fosse convidada para participar do jogo, se o juiz e os bandeirinhas fossem expulsos do campo por impedir a liberdade de expressão corporal e esportiva de todos.

Pensamos que o campo religioso brasileiro, desde o final do século XIX, iniciou um processo de diversidade que hoje se aproxima de uma movimentada partida de futebol. Nele as regras que davam formatação as ações perdem a conformação tradicional.

Conseqüentemente, as instituições e agentes, libertos das cangas da tradição e das formas seculares de organizar as relações e os rituais religiosos, querem passar a imagem de ser o campo religioso um território provisório, passageiro e livre. Nele os fiéis devem se sentir bem, devidamente valorizados em suas potencialidades, aptos a mudarem de posições e de campo quando houver necessidade.

Portanto, não é de se estranhar que nesse cenário as identidades individuais e institucionais sejam afetadas. O resultado é que instituições, tão dependentes da adesão das pessoas, que antes pareciam tão sólidas, se desestruturam no ar. Outras vêem surgir dentro delas identidades "satelitizadas", que funcionam como se fossem pequenas ilhas, onde lógicas alternativas regulam as formas de se comportar dentro delas ou até fora do cenário religioso. Há também as identidades múltiplas, que se organizam e funcionam ao sabor das ondas e vagas. Daí a complexidade da pergunta que paira por detrás deste texto: O que foi e o que será "ser protestante" em um contexto de tantas mudanças?

Ora ambientes como esses são propícios para o aparecimento de um discurso "competente", que se comporta como dono legalizado do script religioso. A esse respeito Rubem Alves, já em 1979, contribuiu para a reflexão ao se referir ao "Protestantismo da Reta Doutrina". Aquele tipo weberiano se especializou na consideração dos demais discursos como "outras falas". Por sua vez, os analistas nesse contexto são tentados pela ilusão essencialista. Isto é, de pensarem que os lugares são fixos, que os scripts são eternos, e que a ação dos agentes integrantes de um determinado campo independe dos momentos e das mudanças históricas.

Em contextos como esses alguns observadores se assustam com as mudanças, especialmente com as que os apanham de surpresa. O mesmo ocorre quando há uma explosão carismática, no sentido weberiano, e uma nova liderança joga de repente os que agem dentro de um determinado script contra as cordas. Isso significa que nem sempre os atores conseguem identificar as fontes das mutações que os afetam e nem delas se defenderem. Tais alterações provocam conflitos entre forças assimétricas dentro do campo religioso. Elas podem ser endógenas ao campo religioso como um todo ou então, mais ou menos disfarçadamente, se alojarem nos sub-campos. Daí as flutuações de algumas denominações quanto a este ou aquele assunto. Em outras palavras, as mesmas instituições, em determinados momentos históricos, assumem estes ou aqueles scripts, dando a aparência de ter esta ou aquela identidade.

1. TRANSFORMAÇÕES RECENTES DO UNIVERSO RELIGIOSO BRASILEIRO

Mas, que transformações ocorrem atualmente no Brasil e que provocam a diversificação do campo religioso? A resposta a tal indagação exige uma abordagem diacrônica que toma como ponto de inflexão a transferência da capital do reino de Portugal para o Brasil, em 1808, data que comemorará no próximo ano o seu bi-centenário.

No entanto, a rápida transformação da Colônia em sede do Império veio no bojo de transformações que afetavam politicamente a Europa. O cenário era de luta entre franceses e ingleses. Portugal, aliado dos ingleses, estava na corda bamba. Não havia alternativas senão transferir a sede do governo de Lisboa para o Rio de Janeiro. A transferência fez parte de uma série de outras imposições diplomáticas e foi preparada pelo menos um ano antes. Os acordos resultantes dessa capitulação de Portugal aos interesses ingleses garantiram tanto a abertura do mercado econômico como também dos bens simbólicos no Brasil. Retomava-se assim o processo de rompimento do monopólio católico, que estava

sob controle desde a expulsão dos franceses (século XVI) e holandeses (século XVII).

Por outro lado, a chegada de alemães, muitos deles luteranos, no Sul do País, provocou alterações na composição da matriz racial, antes somente portuguesa, indígena e africana. Em termos religiosos o país viria, a partir do início da segunda metade do século XIX, a se transformar em "campo missionário". No final da primeira metade daquele século missionários das denominações protestantes norte-americanos e ingleses, entre outros, presbiterianos, metodistas, batistas, congregacionais, adventistas e russelitas, já se faziam presentes aqui ou ali. O edifício ideológico mostrava as suas fissuras por onde entravam também novas idéias, que estimulavam o processo de transformação do cenário. Eram elas oriundas do socialismo, republicanismo, positivismo, maçonaria, liberalismo e outras.

O Golpe Militar de 1889 tentaria colocar na pauta da reorganização política do país algumas dessas idéias. Daí a separação entre Igreja e Estado. A sociedade brasileira caminhava para um novo patamar em que o Estado seria laico. Porém, o Protestantismo que se inseria na América Latina procurava não se imiscuir na esfera política ou pelo menos pensava assim. Porém, adotou uma perspectiva de "contracultura", recusando as práticas que eles consideravam "mágicas" e "pagãs" da cultura latino-americana. Ficava clara então a ligação do protestantismo com modernidade, dessacralização e secularização.

O resultado foi a construção de uma identidade protestante anti-católica, que iria influenciar a concepção de suas relações com a sociedade brasileira. Nesse cenário ser protestante era ser anti-católico e anti-cultura. Missão ou evangelização seria o mesmo que conquistar fiéis católicos. O clima seria de luta contra o que consideravam ser o "grande problema" religioso da América Latina: A hegemonia católica. Devemos nos lembrar aqui que esse é um solo árido para o ecumenismo, diálogo inter-religioso ou para quaisquer tentativas de se valorizar o outro e de tolerância.

Seja como for, por dezenas de anos o protestantismo tradicional dominou a cena das religiões não-católicas brasileiras. O seu crescimento começa a sofrer o impacto do surgimento e crescimento do pentecostalismo trazido pelos suecos Gunar Vingren, Daniel Berg e pelo italiano Luis Francescon no início da segunda década do século XX. No entanto, esse pentecostalismo inicial resultava de mudanças ocorridas no campo religioso norte-americano durante séculos. O seu impacto se mede pelos números. De um pequeno grupo com dezenas de fiéis em Belém, liderados por missionários suecos, e de algumas dezenas de pessoas inspiradas pelo pregador leigo Francescone, em São Paulo e Paraná, eles se tornariam em 75% dos evangélicos brasileiros no final do século XX.

Onde assinalar o ponto inicial dessa mudança que afetaria as igrejas e denominações pertencentes ao protestantismo clássico? Onde estaria o seu "ponto de mutação" ou o "salto de qualidade"?

Alguns procuram ressaltar que o pentecostalismo surgiu como um movimento cristão nos primeiro e segundo séculos tais como comunidades carismáticas do tempo de Paulo; montanistas, igrejas lideradas por Montano e suas profetizas; gnosticismo, com sua ênfase em uma espiritualidade dividida entre cristãos "carnais" e "espirituais"; passando-se por seitas medievais e modernas. As suas raízes mais próximas estavam então em Topeka (1901) ou em Los Angeles (1906)? Esse movimento do Espírito surge como algo radicalmente novo ou nele ressurge tão somente o velho fervor?

Não se pode esquecer o papel dos movimentos de avivamento e de santificação que

aconteceram no campo religioso norte-americano e inglês nos séculos XVIII e XIX. Nem a influência da herança puritana, dos avivamentos e do pietismo na redescoberta dos "dons do Espírito". Porém, seria a sua ligação com os pobres, imigrantes, negros e latinos nos EUA que mais atrairia a atenção de seus estudiosos.

Por outro lado, seria impensável o surgimento do desafio pentecostal sem que estudássemos o processo de urbanização, industrialização e de secularização que faria do século XX o início do crescimento daqueles que se declaram "sem religião". Daí porque o crescimento do pentecostlsmo, do movimento carismático protestante e católico, seria visto por analistas do fenômeno como um acontecimento que acompanha o processo de dessacralização do mundo.

A chegada do pentecostalismo ao Brasil deu origem a algumas "famílias" pentecostais tais como: Congregação Cristã no Brasil (1910) – São Paulo e Santo Antonio da Platina – Louis Franciscon; Igreja Evangélica Assembléia de Deus (1911), Belém; nome inicial, "Missão de Fé Apostólica" – suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg; Igreja de Cristo e Igreja Adventista da Promessa, ambas surgidas no início dos anos 30, no nordeste brasileiro. Nos anos 40 nasce em São Paulo, resultante de cisma na Igreja Metodista, na Zona Norte, a Igreja do Avivamento Bíblico.

2. NOS ANOS 50, 60 E 70 A FAMILIA PENTECOSTAL SE AMPLIA.

Nos três decênios após a Segunda Guerra Mundial há uma nova explosão pentecostal no Brasil, que acontece após a primeira safra de igrejas ("primeira onda", de Paul Freston) surgiram algumas igrejas de transição entre o "pentecostalismo clássico" e o "neopentecostalismo", Citamos algumas delas: Cruzada Nacional de Evangelização, depois Igreja do Evangelho Quadrangular, 1953, em São Paulo, com ênfase na cura divina, milagres e prodígios; Igreja Pentecostal "O Brasil para Cristo" (1956), em São Paulo, fundada pelo missionário Manoel de Melo; Igreja Pentecostal "Deus é Amor" (1962), em São Paulo, fundada pelo também missionário David Martins de Miranda.

Esses novos integrantes da família se destacaram tanto que exigiu de seus analistas o emprego de termos como "neopentecostais" ou "pentecostalismo autônomo". Continua, no entanto, a discussão para melhor defini-lo. Seria "neopentecostalismo" o melhor termo? O que há de novo que nega o velho e com ele rompe? O que há de velho no que pretende ser novo? De qualquer maneira surge nesse período histórico, considerado por Paul Freston como "pentecostalismo de terceira onda", ao lado das grandes corporações religioso-pentecostais, pequenas denominações, membros "avulsos", que atuam dentro de um mosaico fragmentado, mas com muita penetração na periferia das cidades brasileiras. Muitas vezes são pequenas igrejas, empreendimentos isolados, que mesmo sem formar denominações maiores oferecem novos moldes para a ação e script dos atores religiosos. Seria, por isso mesmo, exemplos de "pentecostalismo autônomo"?

Os integrantes mais recentes da "família pentecostal" são grandes empreendimentos que tiveram rápida expansão e trazem consigo uma pretensão missionária mundial. São elas de tamanhos e importância diversas: Igreja Universal do Reino de Deus (1977); Igreja Internacional da Graça de Deus (1980); Igreja Apostólica Renascer em Cristo (1986) e outras mais. Mas, em que contexto esse crescimento se dá?

Há um novo cenário urbano e industrial. Aumenta-se o processo de dessacralização. Ocorrem crescentes transformações na economia mundial, em que uma revolução

neoliberal coincide historicamente com o colapso das visões de mundo anteriormente sonhadas pelos socialistas “científicos” ou “utópicos”. Surge também uma sociedade fundamentada na inclusão por meio do consumo. Esse processo ocorre mesmo em países que abandonaram o comunismo ou tentaram uma nova síntese, como é o caso da China. Para todas essas sociedades surge um problema crucial: o que fazer com os excluídos? Nesse novo cenário o papel da mídia como meio de reintegração e de reinserção na sociedade ganha novo contorno. Por sua vez, o religioso se recompõe e se espraia para fora do contorno denominacional ou eclesiástico dentro do qual era contido.

O pentecostalismo, no entanto, esta longe de ser uma síntese com um comportamento monolítico. Walter Hollenweger foi um dos primeiros a valorizar e indicar as várias raízes do pentecostalismo. Entre outras ele cita: a raiz oral negra, a qual seria cultivada por Willian Seymour (1870-1922) com as danças, participação músico-corporal no culto e celebrações, além do transe. Ressaltava também a raiz católica, sugerindo que não se trata, portanto, de um movimento de raízes tipicamente protestante. Nesse caso, doutrinas como do livre arbítrio; estrutura episcopal de governo; a realidade dividida em “natural” e “sobrenatural”; “ordo salutis”, a quantificação e divisão entre os mais “cristãos” e os “menos cristãos”. Tudo isso seria para Hollenweger traços católicos que o pentecostalismo recebe por meio de John Wesley, fundador do metodismo e iniciador do movimento de santificação. Há também a raiz evangélica, que uniria protestantes e pentecostais dentro de uma mesma tradição. Mas, os pentecostais são todos unidos pela concepção de que há uma experiência básica que marca a entrada do fiel no universo pentecostal: o batismo com o Espírito Santo e o falar em línguas estranhas.

Mas, com o aparecimento no cenário de novas formas de ser pentecostal colocou a questão ainda não-solucionada: Entre os novos e velhos pentecostais há rupturas ou continuidades? Que papel o sincretismo e o hibridismo jogam no surgimento do neopentecostalismo? Estamos diante do ressurgimento de uma síntese que reúne protestantismo, catolicismo e religiões afro-indígenas? Nesse sentido, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), por exemplo, com a linguagem de promessas e de uso de dinheiro para “amarrar” a divindade em um contrato útil ao ser humano, seria uma continuidade em relação a universo mágico da religiosidade popular brasileira? Ela marca um processo de ruptura ou de continuidade com a religiosidade popular de origem católica? A sua luta contra outros cultos afros, católicos e espíritas, como por exemplo, a famosa “sessão de descarrego”, não seria mais uma continuidade com rupturas do que uma ruptura sem continuidades?

Por outro lado, pode-se perguntar também pelas ligações entre o neopentecostalismo e o surgimento de uma cultura midiática, neoliberal e capitalista, dentro de um cenário marcado por uma sociedade de consumo dirigida, chamada de a “era do vazio” ou o “império do efêmero”, que é uma tese de Gilles Lipovetsky. Esse cenário de mudanças possibilitou a passagem de um espaço sócio-cultural em que “campo religioso” e “mercado religioso” estavam aparentemente bem demarcados, pelo menos mais na mente da maioria das pessoas do que na prática social.

Por causa disso, a metáfora do mercado no estudo das transformações recentes do universo religioso brasileiro se tornou importante. Assim estudam-se a competição entre neopentecostais, protestantes tradicionais e pentecostais da primeira geração, os clássicos; o acirramento da competição com o catolicismo institucionalizado e a expropriação da lógica e de símbolos do catolicismo popular brasileiro, bem como de outras religiões como o kardecismo e umbanda. Há como resultado disso, um clima desproporcional de competição com os cultos afro-americanos, kardecistas e umbandistas.

Ganhou corpo nas análises do cenário religioso, particularmente do papel desempenhado pelo pentecostalismo, o surgimento de uma nova lógica inserida no campo religioso: a lógica do mercado. Com isso, houve uma transformação dos bens religiosos em bens de mercado, criando espaço para a proliferação do “cálculo racional”, da “religião de resultados” ou da mesma lógica que impera no mundo dos negócios. Dessa forma, a racionalização das estratégias exige que se faça um planejamento racional e antecipado das técnicas de marketing e de propaganda voltados para nichos específicos e derrota dos concorrentes.

Por sua vez, a inserção neopentecostal na mídia e na política (maior visibilidade na esfera pública) denota a existência de interesses econômicos em jogo, para os quais é necessário o funcionamento de lobies e de influenciadores assalariados da opinião pública. Assim, a nova mentalidade concorrencial arrasta todos os demais atores do campo religioso interessados na sobrevivência. Por tudo isso, nada mais anti-dialógico e anti-ecumênico do que a mentalidade ora em vigor no campo religioso contemporâneo.

Mas, que peso tem as teodicéias popular-católica e umbandista na IURD? Podemos citar algumas delas que a nosso ver são importantes: Vitalismo, crença numa energia universal que está presente em tudo; Holismo, que ultrapassa o dualismo corpo x alma, facilitando a cura espiritual e a valorização do corpo; Manipulação mágica de forças espirituais para conseguir a exclusão das doenças, sejam elas forças boas e más; a cura ou as terapias se dão por meio do exorcismo; o corpo, mesmo do crente, está sujeito a invasão por parte de forças espirituais adversas (demoníacas). O emprego de símbolos do catolicismo popular (objetos mágicos) ou das religiões mediúnicas, como “água orada”, “sal grosso”, “óleo abençoado”, rituais para “fechar o corpo” ou transmissão mágica de energia. Promessas como fundamento de uma aliança com Deus (via IURD) e emprego de ousadia para “peitar Deus” e dEle exigir soluções para casos difíceis. A “umbandização” de certas esferas do neopentecostalismo: a “sessão espiritual de descarrego” (um sincretismo recente) ou a cerimônia da “troca de anjos da guarda”.

A teologia neopentecostal pode ser considerada uma acomodação de algumas visões do protestantismo tradicional (arminiano e calvinista) a uma nova situação cultural, em que há demandas das massas por cura, liberdade, ascensão social, prosperidade e sentido para a vida. Daí algumas ênfases dessa visão “pós-protestante” que se expressam na visão iurdiana do corpo, cura, salvação, prosperidade, exorcismo e sacrifício do dinheiro:

Corpo: lugar em que tanto as forças de salvação, cura e libertação, como também as de destruição se encontram. Não é o invólucro perverso, a prisão da alma. Por isso, o corpo deve ser cuidado, exorcizado, embelezado. Nele a energia básica do universo se manifesta, na forma de fé, a qual deve ser ativada pelos objetos, rituais e pregação da IURD.

Cura e salvação: Fiel à tradição pentecostal, a IURD concebe a cura do corpo como uma conseqüência da salvação. Portanto, Deus, Jesus Cristo e o Espírito Santo atuam de uma forma xamânica. Todavia, a presença da doença (pois, quem não fica doente um dia e por isso morre?) é um complicador para essa teologia. Por isso mesmo, um fiel doente e que morre sequer merece ofício fúnebre, até porque ele se torna um incômodo que perturba o paradigma teológico da prosperidade.

Prosperidade e sucesso. A ligação entre a prosperidade material e o sucesso social não é privilégio da teologia iurdiana. Movimentos religiosos e filosofias pagãs também ensinam que faz parte da mente uma força poderosa para se alcançar a prosperidade. A Seicho-no-ie

tem, à semelhança da IURD, o "dia da prosperidade", enquanto Lair Ribeiro estende a prosperidade para todos os dias. O judaísmo antigo, cujos textos vétero-testamentários são largamente usados na IURD, também via na vida material próspera um exemplo da ação de Deus.

Exorcismo: O corpo humano é o palco em que os poderes demoníacos se manifestam. O exorcismo é algo que deve ocorrer na vida do fiel, mesmo após ser crente por anos a fio. O exorcismo é a porta de entrada para uma vida saudável. Decorrente dessa posição quanto ao diabo há outras teorias teológicas menores como as da "batalha espiritual", "maldições espirituais" ou dos "demônios territoriais".

O sacrifício do dinheiro. Aqui está o que consideramos ser o coração da teologia neopentecostal da IURD. Um dos temas caros dos reformadores protestantes do século XVI, a expiação por meio do sacrifício de Cristo e a salvação pela fé e não pelas obras é, a nosso ver, enfraquecida pela prática monetarista da IURD. É o dinheiro que deve ser sacrificado para provocar Deus e conquistá-lo para os projetos humanos. Por meio do sacrifício (tema importante no judaísmo, no catolicismo popular e nos cultos afro-brasileiros) uma aliança com Deus se estabelece, graças à mediação da Igreja. Deus, no conceito da IURD, somente é afetado pelos pedidos humanos se houver sacrifício, do tempo e do dinheiro, coisas importantíssimas no interior do capitalismo contemporâneo. Talvez o grande segredo do crescimento pentecostal, conforme Dennis Smith, seja o fato dele estabelecer um maior contacto com as necessidades populares que são: necessidade de se sentir parte de uma comunidade; busca de um sentido para a vida que se perdeu na desintegração do contexto e da própria subjetividade das pessoas; vida inserida em um contexto de violências de todos os tipos e que leva as pessoas à busca da paz e do restabelecimento das relações rompidas; necessidade de carinho, ternura e de expressar as suas emoções; busca de uma celebração cúltica baseada no lúdico e na festividade (cada celebração é uma festa!); necessidade de uma experiência mística, mas sem se sentir invadido em sua privacidade, sendo assim uma religiosidade com menos compromisso; as pessoas buscam "produtos simbólicos", adaptados a sua situação peculiar, portanto, o marketing religioso irá separá-los por "faixas", facilitando a propagação da mensagem pentecostal; as pessoas buscam a satisfação de necessidades materiais e típicas de uma sociedade consumista.

Todavia, há um contingente de pessoas que cresce formado por indivíduos que passaram por uma igreja neopentecostal e se posicionam hoje contra igrejas. Paulo Romeiro pergunta: "Que pastoral deve ser desenvolvido para trabalhar com os decepcionados com a graça?". Há, certamente, devido à própria lógica da sociedade de consumo neoliberal, um enorme número de pessoas excluídas do sistema. Essas, com as promessas não-cumpridas pelo neopentecostalismo e por novos movimentos carismáticos retornaram um dia a alguma igreja evangélica ou protestante?

CONCLUSÕES:

1. O clima cultural estimula hoje o crescimento de movimentos religiosos exclusivistas (fundamentalistas) em que o outro é desconsiderado. A diversidade se acentua enquanto o pluralismo e a competição entre instituições pelo controle do campo também ganham corpo.

2. O mercado está gerando um contexto em que a religião se torna objeto de escolha pessoal do fiel, o qual monta o seu próprio cardápio, estimulando-se assim os mecanismos de marketing e propaganda destinados a "capturá-lo" ou "fidelizá-lo" dentro de um contexto de um rápido trânsito religioso.

3. As religiões se tornam empreendimentos ou empresas com objetivos que visam “lucro” (fiéis e arrecadação). A sua inserção na política e na mídia é resultado dessa opção preferencial por uma atuação dentro da lógica do mercado.

4. As comunidades e mentalidades pentecostais, carismáticas ou pentecostalizantes, dentro de um contexto de competição, pluralismo e diversidade, se tornam impermeáveis a qualquer postura ecumênica ou crítica da realidade social.

5. Diante desse quadro, formas tradicionais de ecumenismo e de diálogo inter-religioso correm o risco da obsolescência ou do envelhecimento. A aproximação deve procurar outros caminhos que escapam ao controle institucional.

6. Como fica a identidade protestante dentro desse cenário que está crescentemente se tornando hegemônico por parte do pentecostalismo (novo ou tradicional)? Parece-nos que a preservação de uma identidade construída há tempos é cada vez mais difícil. Por outro lado, forças voltadas para a preservação dessas igrejas protestantes e tradicionais, se pentecostalizam cada vez mais, reproduzindo no interior delas novas formas de ser protestante ou evangélico, que fariam corar de vergonha os seus pioneiros. Com isso o cenário se torna confuso, assim como as identidades religiosas nele ancoradas. Estaríamos vivendo o que Paul Tillich chamou de “o fim da era protestante”?

Leonildo Silveira Campos, doutor em Sociologia, professor da Universidade Metodista de São Paulo.

Pierre Bourdieu, Economia das trocas simbólicas, São Paulo, Perspectiva, 1982.

Rubem Alves, Protestantismo e repressão, São Paulo, Atica, 1979.

Walter Hollenweger, Raízes do pentecostalismo, in Concilium, n. 265, 1996/3, Ecumenismo.

Gilles Lipovetsky, La era del vacio: Ensayos sobre el individualismo contemporâneo, Barcelona, Anagrama, 1986.

O bispo metodista, professor da Faculdade de Teologia da Umesp, Paulo Ayres Mattos, está preparando na Drew University a sua tese de doutoramento exatamente sobre o sacrifício do dinheiro na teologia de Edir Macedo. A nossa atenção para essa centralidade foi devido as suas afirmações e reflexões, às quais agradecemos.

Dennis Smith, em Gutierrez, B. e Campos, Leonildo (org.), Na força do Espírito, São Paulo, Aipral-Pendão Real, 1996, p. 281.

Paul Tillich, A era protestante, São Bernardo do Campo, Ciências da Religião, 1992.

Imprimir

« Voltar