

PEDRO CARLOS CIPOLIN

SACRAMENTO DE SALVAÇÃO INTEGRAL

A TEOLOGIA DA IGREJA DOS POBRES NA AMÉRICA LATINA

(Tese de Doutorado em Teologia)



A tese estuda a eclesiologia da América Latina na década de oitenta, tomando como ponto de referência a questão da veracidade da Igreja. Neste intuito, parte da questão da "verdadeira Igreja e suas notas", estabelecendo previamente a perspectiva dominante da apologética pré-conciliar e a evolução da "via notarum" na doutrina eclesiológica do Vaticano II, o concílio "eclesiológico" por excelência.

PERSPECTIVAS SOCIOLÓGICAS SOBRE O PENTECOSTALISMO E O NEOPENTECOSTALISMO

Prof^a Cecília Loreto Mariz

O objetivo deste artigo é identificar de forma crítica as principais questões sociológicas levantadas nos estudos sobre o pentecostalismo no Brasil. Não pretendo aqui fazer uma revisão extensa da literatura sobre o tema. Vou me concentrar, em especial, às críticas feitas ao neopentecostalismo que é o tema mais em voga nos trabalhos mais recentes¹.

Ao analisar a literatura sócio-antropológica sobre o crescimento do pentecostalismo no Brasil e na América Latina observamos que esta retoma as questões centrais dos clássicos da sociologia: a anomia que preocupava Durkheim, a alienação de classe problematizada por Marx, e a racionalização moderna discutida por Weber. Os trabalhos pioneiros da década de 60 como o de Emílio Willems (1967), o de Christian Lalive D'Epinay (1967) e o de Beatriz Muniz de Souza (1967) destacam o papel do pentecostalismo como um instrumento de integração social do indivíduo em uma sociedade urbana

em intenso processo de transformação. Mas não é apenas o problema durkheimiano da anomia moderna que aparece nos trabalhos desses autores. Enquanto Willems, com inspiração weberiana, aponta para alguns elementos do pentecostalismo que rompem com a tradição, Lalive D'Epinay chama atenção para a continuidade do padrão pentecostal com o tradicional e defende que esta religião reforça o "status quo" e que seria então alienadora. Assim, por um lado há um acordo quanto ao papel do pentecostalismo como protetor contra a anomia, por outro há uma discordância quanto ao potencial transformador do pentecostalismo. Há uma concordância que esta é uma religião do pobre e do oprimido em geral, mas discorda-se se ela ajuda a transformar a vida do oprimido ou se reforça esta sua opressão. As duas interpretações distintas das consequências do pentecostalismo ganham defensores nos trabalhos que apareceram nas décadas seguintes. Estas posições apa-

1. O presente artigo é uma versão revista do artigo "El debate en torno del pentecostalismo autónomo en Brasil" publicado na revista argentina *Sociedad y Religión* 13: 21-32, março 1995.

recem defendidas de forma diferentes com nuances e graus distintos nos estudos de P. Fry & G. Howe (1975), C. R. Brandão (1980), F. Rolim (1985), R. Novaes (1985), O. Bobsin (1986), E. Gouveia (1987) B Boudewijnse, A. Droogers & F. Kamsteeg (1990), R. Prandi (1992), Mariano & Peirucci (1992) J. Burdick (1993), C. Mariz, (1994) M. D. Machado (1994) entre outros.

Por exemplo, Francisco C. Rolim (1985) relaciona o crescimento do pentecostalismo no Brasil com o retrocesso da luta operária e tende a enfatizar o seu papel legitimador do status quo e da exploração de classe. Em contraste com Regina Novaes (1985) salienta que a conversão ao pentecostalismo pode contribuir para o desenvolvimento da cidadania entre os conversos. Os trabalhos de David Martin (1990) e Virginia Garrard-Burnett & David Stoll (1994) levam mais adiante o argumento do poder transformador do pentecostalismo argumentando que esta religião conduziria a importantes mudanças na cultura política da Americana Latina. Já Prandi, Mariano & Pierucci apontam para o conservadorismo político pentecostal. Outros tomam posição intermediárias e tentam conciliar os dois tipos de interpretação. Este é o caso de Andre Droogers (1991) que prefere definir o pentecos-

talismo como um fenômeno paradoxal onde essas duas tendências transformadoras e conservadoras estão presentes.

O debate sobre o poder transformador do pentecostalismo conduz à questão de se a transformação do indivíduo pode levar à mudança social mais ampla ou se está fadada apenas a reforçar a ordem dominante. De fato, todos pesquisadores reconhecem que a conversão ao pentecostalismo leva a uma transformação do indivíduo, mas discordam quanto o que significa esta mudança. Este debate conduz também à questão sobre o poder transformador de uma visão encantada ou mágica do mundo. Será que este tipo de visão de mundo tende sempre a reforçar o status quo? ou pode também levar a mudança?

A literatura mais recente sobre o pentecostalismo tem se preocupado mais com o chamado neopentecostalismo ou pentecostalismo autônomo. Dedico agora o resto deste artigo a uma análise crítica dos pressupostos desta literatura.

A expressão "pentecostalismo autônomo" foi introduzida na literatura sobre religiões no Brasil por J. Bittencourt Filho (1991) para designar as Igrejas Protestantes pentecostais de origem nacional e relativamente recente (pós 50) distinguindo-as das pentecostais

tradicionais ou clássicas, tais como a Assembléia de Deus e a Congregação Cristã, estabelecidas no país a partir de missões estrangeiras no início do século. Em seu artigo "Remédio Amargo", contudo, Bittencourt (1991) chama "pentecostais autônomos" tanto Igrejas fundadas por brasileiros na década de 50/60 (Brasil para Cristo em 1956, Deus é Amor em 1962, Casa da Bênção em 1964) como as fundadas posteriormente (Universal do Reino de Deus em 1977, Maranata em 1979 e Internacional da Graça Divina em 1980) e ainda algumas recentes fundadas por missionários estrangeiros como Nova Vida. Outros autores como Ari Pedro Oro (1992) e Jardelino (1994) preferem referir-se a esses mesmos grupos como "neopentecostais". Nesta classificação poderíamos ainda acrescentar várias outras Igrejas bem menores, surgidas mais recentemente. Como mostra o Censo Evangélico Institucional da região metropolitana do Rio de Janeiro, um número significativo das Igrejas Protestantes desta região são pequenas Igrejas pentecostais criadas por "iniciativas locais autônomas em relação às maiores hierarquias" (Fernandes, 1992:21). Assim o "pentecostalismo autônomo" parece englobar Igrejas que surgiram durante as chamadas, por Paul Freston (1993), segunda e terceira ondas do pentecostalismo

brasileiro. Refere-se ainda, mas adotando uma outra perspectiva de análise, ao mesmo fenômeno que Antônio Gouveia & P. Velasques (1990) (seguindo Rubem Alves e Douglas Teixeira Monteiro, 1979) chamam de Agência ou Empresa de Cura Divina e que outros autores identificaram como "pentecostalismo periférico". Algumas Igrejas incluídas nesta categoria foram também chamadas de igrejas eletrônicas brasileiras por terem sido as que mais investiram nos meios de comunicação no Brasil (Universal do Reino de Deus e Internacional da Graça Divina) embora em mais nada se assemelhem às eletrônicas norte-americanas.

A autonomia deste pentecostalismo se ressalta não apenas por sua falta de vínculos com as Igrejas tradicionais e com grupos interdenominacionais, mas também pela sua pouca abertura para o diálogo com outras religiões. Um traço destes grupos, presente também no pentecostalismo tradicional, seria então a sua postura anti-ecumênica e de isolamento. Embora sejam cristãos, são provavelmente dos novos grupos religiosos os que mais colocam barreira e dificuldades para um diálogo com as instituições cristãs estabelecidas, bem como com qualquer outro grupo religioso não evangélico. Seu caráter antiecumênico é apontado

por vários autores (Oro, 1992; Freston, 1993). Para Bittencourt Filho (1993:108) seu proselitismo e intolerância “instalam um divisor de águas aparentemente intransponível entre as Igrejas históricas e as de fundação mais recente”. No entanto a relação entre os fiéis das Igrejas pentecostais autônomas com os das pentecostais tradicionais são bastantes frequentes e próximas.

Argumento aqui que os grupos pentecostais e neopentecostais, embora sejam muitas vezes os deflagadores de guerras religiosas com suas atitudes antiecumênicas e suas agressões a grupos afro-brasileiros, são também vítimas de outro tipo de guerra religiosa. Especialmente o neopentecostalismo é objeto constante de crítica não apenas pela mídia, mas também pelos textos de ciência social que o analisam. Argumento também que a dificuldade de diálogo com esses grupos não se explica apenas pelo antiecumenismo deles. Uma análise das críticas que vem sofrendo por parte das instituições tradicionais, pela mídia e também por intelectuais mostra que existe uma atitude negativa e preconceituosa contra o neopentecostalismo que está também colocando barreiras para este diálogo. Esta atitude se origina parcialmente de preconceitos que em geral se têm contra as classes mais desprivilegiadas edu-

cacional e materialmente. Assim sugerimos que esta dificuldade de diálogo resulta, em parte, da origem popular da maioria dos membros e de algumas lideranças dessas Igrejas. A valorização negativa do emocionalismo, o desprezo pelas experiências não racionalmente explicáveis, a rejeição de gastos com o sobrenatural são alguns dentre os preconceitos que estão na base destas críticas.

Historicamente, as religiões minoritárias ou a religião dos pobres e subalternos quase sempre são perseguidas pelo grupos dominantes previamente estabelecidos, por isso é importante que se critiquem as críticas a essas religiões para se evitar uma elaboração intelectual de formas sutis de discriminação e perseguição religiosa das minorias. Esta análise das críticas ao pentecostalismo autônomo intenta então a amainar os ânimos de uma guerra pseudosanta onde, como afirma Bittencourt, (1993:108) “os mais sacrificados serão as camadas populares e o ecumenismo”.

Não pretendo neste artigo negar essas críticas, mas compreender o seu significado e o contexto social onde surgiram. Para isso analisarei os seus pressupostos cognitivos (o que admitem como sendo fato ou realidade) e valorativos (o que consideram como moralmente correto ou justo). Também tento mostrar como a própria

caracterização do fenômeno religioso, como a análise dos motivos que levam as pessoas a se tornarem seus fiéis, podem se constituir em críticas indiretas e não explícitas. Muitas dessas críticas podem se explicar pela dificuldade das instituições religiosas mais antigas e tradicionais em aceitar novos interlocutores e competidores.

CARACTERIZANDO E CRITICANDO OS PENTECOSTAIS AUTÔNOMOS:

A própria forma como a literatura recente distingue o movimento pentecostal autônomo do tradicional e do protestantismo histórico, bem como a análise que faz sobre as razões para seu sucesso, já trazem implícitas uma visão crítica do mesmo. O sucesso dessas Igrejas é antes explicado pela sua técnica comunicativa e pela indigência material, intelectual e espiritual do povo que a ela adere, do que por sua mensagem que é tida como quase nula. Os críticos do pentecostalismo mais ferrenhos explicam a opção por essas Igrejas como fruto da boa fé e ignorância do povo. Como mostra Freston (1993: 111), os fiéis dessas Igrejas são por vezes classificados como “incautos e incultos” ou tidos como “intelectualmente indefesos”.

De fato as Igrejas pentecostais em geral atraem os mais pobres e oprimidos socialmente. Tantos os

dados de Roberta C. Campos (1994) em Pernambuco, o de Wilson Gomes (1994) na Bahia e quanto os de Fernandes (1993 e 1994) comprovam isso. O pentecostalismo autônomo parece atrair ainda o mais oprimido entre os pobres—a mulher, o doente, o velho— e os que vivem uma crise— como alcoolismo (do próprio ou de um familiar) e desemprego. Os críticos tendem, contudo, a subestimar os benefícios que essas Igrejas podem trazer para seus fiéis. Talvez a única qualidade que os analistas do pentecostalismo autônomo atribui a este é a sua capacidade de se comunicar. A capacidade de falar a mesma língua do povo, de construir um discurso sobre a mesma matriz cultural da religiosidade popular é vista, contudo, como uma vantagem e desvantagem. Alcançam o povo pobre, mas não lhes oferecem nada de novo. Pelo fato de estar perto do povo, esses grupos são mais passíveis de críticas. Como veremos, são as características que mais os aproximam da religiosidade popular, ou seja, a magia, o emocionalismo, a pouca teologia, dentre as mais criticadas.

As Igrejas pentecostais autônomas têm forte ênfase na triologia: cura, prosperidade e libertação (ou exorcismo) (Bittencourt, 1991). A maior parte dos sermões dos pastores é sobre estas questões e é

isto que frequentemente os fiéis “testemunham” e declaram buscar. Esta ênfase leva a que essas Igrejas sejam tanto caracterizadas como quanto criticadas por:

- serem imediatistas, buscarem soluções pragmáticas;
- oferecem soluções mágicas apelando para a superstição popular;
- praticarem charlatanismo (fazerem ou prometerem falsas curas ou curas impossíveis. Ordenando, por exemplo, que os fiéis quebrem seus óculos);
- apelarem para o emocionalismo;
- carecerem de teologia, não usarem a Bíblia suficientemente, adotarem um cristianismo superficial;
- não enfatizarem uma proposta ética e moral.

Algumas características do neopentecostalismo assinaladas na literatura o distinguem, contudo, das religiões mágicas e emocionalistas tradicionais. O que Jardelino (1994) chamou de um “verniz de modernidade” seria uma dessas distinções. Segundo este autor, este verniz serve para atrair mais fiéis e é responsável por uma religião individualista e massificadora. As Igrejas pentecostais autônomas são então caracterizadas e criticadas por não formarem comunidades, mas massificarem os fiéis, tanto através de suas estratégias missionárias em grande concentrações populares, como por seu uso frequente dos meios comunicação eletrônicos de massa.

Outro elemento que gera muitas críticas e indignação da literatura e da mídia é a suspeita de que líderes dessas Igrejas estariam se beneficiando da crença do povo pobre, seja para conseguir votos, seja para obter dinheiro (este problema é especificamente apontado na Igreja Universal do Reino de Deus). A Universal do Reino de Deus, segundo Pe. Jesus Hortal, (1994) caracteriza-se pelo aventureirismo político de seus líderes que tentam eleger seus candidatos. Outros autores criticam a posição politicamente conservadora, clientelista e não crítica dos fiéis dessas Igrejas (Oro, 1992, Jungblut, 1992). Esta crítica, porém, atinge tanto neopentecostais como pentecostais (Mariano & Pierucci, 1992).

Uma das críticas mais fortes, a preferida da mídia, é quanto ao pedido frequente não apenas de díizimos, mas de ofertas e a venda de bens religiosos entre esses objetos tido como possuidores de poder mágico. Essas Igrejas são vistas como exploradoras dos mais necessitados. Por sempre pedir dinheiro e vender bens religiosos, são acusadas de enriquecerem pastores e a instituição com a boa vontade dos menos esclarecidos e mais pobres.

O PRECONCEITO RACIONALISTA:

Muitas das críticas acima, tais como a crítica quanto a ausência de teologia, emocionalismo, apelo

à magia e charlatanismo, padecem de um preconceito racionalista. A crítica ao emocionalismo baseia-se no pressuposto de que a emoção não leva à experiência da verdade religiosa. Assume-se que somente se chega a esta pela razão e que a emoção, sentimentos, a experiência corporal criam ilusões e assim são menos competentes para alcançar a verdade. Este é também o pressuposto que distingue a religiosidade ascética da mística. O discurso racionalista na tradição cristã tem chamado de “emocionais” as experiências místicas e assim as desclassifica e deslegítima. Da mesma “acusa” muitos dos chamados milagres ou experiências com o sobrenatural como “magia” ou “superstição”. A religião racionalizada busca sempre mais restringir o número de milagres. Uma cura milagrosa verdadeira, por exemplo, somente seria aquela provada pela ciência através da experimentação e de argumentos lógicos, e não simplesmente aquela cuja a única prova fosse a palavra ou “testemunho” do sujeito que a vivenciou.

A experiência religiosa emocional e mágica tem sido frequentemente acusada de alienada. O conceito marxista de alienação também adota o pressuposto racionalista pelo qual somente se conhece de fato o mundo através da razão e que o conhecimento racional tem o poder de libertar o homem. A maior parte dos críticos do

neopentecostalismo reconhecem o fracasso desses pressupostos e dessa promessa do Iluminismo, mas não os abandonam em suas análises. A racionalidade aparece como base para um juízo de valor. Paradoxalmente a razão se torna arma em um tipo específico de “guerra religiosa” entre uma religião mais racional contra outras menos. Não tentamos aqui negar os pressupostos racionalistas, mas sim a sua pretensa competência cognitiva e moral em relação à forma que as pessoas constroem seus significados.

Nas Igrejas pentecostais autônomas a emoção é forte, não apenas nas experiências com o Espírito Santo, mas também na sua forma de louvor. Adotam um repertório de músicas criativas e animadas onde o fiel canta e gesticula com muita expressão corporal. Utilizam simbolismos ricos e variados que têm paralelos na religiosidade popular.

Embora sejam os maiores antagonistas das religiões afro-brasileiras, não negam o poder de seus rituais, mas o redefinem como sendo o demônio. A guerra que deflagram contra essas religiões implica que de fato as reconheçam como interlocutor competente (Soares, 1993). Não as desclassificam como superstições e “tolices”, mas como “malignas” ou diabólicas. Embora seja esta uma acusação moralmente mais grave, não é uma acusação que “infantiliza” ou nem

classifica o opositor como cognitivamente incompetente. Isto facilita a expansão destes movimentos nos meios populares como também revela sua origem neste meio.

As camadas sociais no Brasil que aderem ao pentecostalismo e neopentecostalismo não estão em busca de um encantamento do mundo, pois não chegaram a desencantá-lo, como os setores hiperracionalizados do Primeiro Mundo ou das camadas médias e altas em geral. O pentecostalismo autônomo oferece uma continuidade com a visão de mundo da religiosidade tradicional, como catolicismo popular e cultos afro-brasileiros, e sua atração se explica mais por esta continuidade do que por oferecer, como os movimentos esotéricos nas camadas médias, uma crítica ao racionalismo. Como muitos dos líderes e membros destes movimentos não vieram de um universo secular e racionalista, não dispõem instrumentos intelectuais para acompanhar a discussão de crítica ao racionalismo. Também por ter sido pouco treinados na forma racional de argumentar, não enfatizam uma teologia religiosa como fazem aqueles de camada média. No entanto, não se pode dizer que sua religiosidade não possua teologia. Esta existe, embora de forma incipiente ou pouco elaborada, dentro de seus limites educacionais e linguísticos. Assim, parte substancial das críticas ao neopentecos-

talismo padece de preconceitos racionalistas das camadas médias intelectualizadas.

CRÍTICAS QUANTO A MASSIFICAÇÃO DOS FIÉIS:

Para Wilson Gomes (1990), a grande qualidade das Igrejas neopentecostais que explicaria o seu sucesso seria sua facilidade de comunicação. De fato a linguagem dos pastores é bem direta e simples. Em Igrejas como a Universal do Reino de Deus e Casa da Bênção, os pastores parecem um "showman". Usam a mesma técnica comunicativa de programa de auditório. Há uma forte interação com os ouvintes. O pregador solicita sempre algum tipo de reação às suas palavras. Os fiéis se oferecem e são convocados para dar testemunhos. Na Universal do Reino de Deus, no bairro da Abolição no Rio de Janeiro, alguns desses testemunhos são transmitidos pela Rádio Copacabana, propriedade desta Igreja.

Por esse tipo de relação com os fiéis, as Igrejas pentecostais autônomas são tidas como massificadoras e comparadas com empresas de venda de bens mágicos. Alguns autores se referem a uma população de fiéis flutuantes que buscam soluções de problemas imediatos, mas que não se conhecem um aos outros nem possuem compromisso com a Igreja. Jardelino (1994:6)

salienta que "não está na pauta da agenda neopentecostal os problemas referentes ao controle eclesial, os programas elementares para a construção de uma comunidade (espírito de solidariedade e companheirismo)" e mais adiante afirma que nas reuniões a congregação nunca é a mesma, sempre varia. Esta crítica adota uma noção específica de comunidade aquela das Igrejas protestantes históricas e pentecostais tradicionais. É uma crítica feita normalmente também à Igreja Católica. O pentecostalismo autônomo é aqui criticado por adotar um modelo semelhante ao da Igreja Católica onde as pessoas não convivem cotidianamente, nem os fiéis têm ingerência nas decisões de Igreja ou na escolha de pastores.

Alguns autores, no entanto, (Santos 1993, Rubim 1991, Freston 1993, entre outros) apontam em relação à Igreja Universal, por exemplo, a formação de uma comunidade de obreiros e pastores com relação bastante frequente e próxima. Por outro lado, em entrevistas recentes com membros dessa Igreja percebe-se que sua atitude em relação à sua Igreja não é a mesma que a de um comprador com uma loja (Machado e Mariz, 1994; Santos, 1993). Há um sentimento de pertença e uma identidade religiosa talvez não no mesmo grau de uma denominação como a Assembléia de Deus ou de

uma Igreja Batista, mas certamente mais forte do que a Igreja Católica. Nota-se, contudo, que há de fato uma pouca participação nas decisões por parte dos fiéis. A decisão de como aplicar os recursos, de "elevar" e transferir pastores foge de sua alçada. A estrutura centralizada de Igrejas como a Universal segue aí outra vez o modelo centralizado e hierárquico da Igreja Católica.

CRÍTICAS AO AVENTUREISMO POLÍTICO:

Os evangélicos, como mostra Paul Freston (1993), estão se transformando em grupos de pressão política elegendo seus próprios candidatos. O pentecostalismo autônomo e a Igreja Universal em especial não ficam atrás nesse processo. Segundo Pe. Jesus Hortal (1994) "em 1990, a IURD (Igreja Universal do Reino de Deus) foi a única denominação protestante que se salvou do naufrágio da chamada "bancada evangélica". Ao contrário dos pentecostais tradicionais, que eram criticados no início da década de 70 por separar religião da política, os pentecostais autônomos misturam as duas. A sua visão mágica de mundo não os distancia da política. Como não se destacam por ter uma preocupação social, o interesse político desta Igreja é interpretado assim como um "aventureirismo político" de

seus líderes (Hortal, 1994). São criticados ainda por adotar política clientelista, resistirem às posições de esquerda. A política clientelista não é algo específico do pentecostalismo autônomo nem dos evangélicos, mas parece caracterizar a visão política das camadas populares e a cultura política dominante em nossa sociedade. Mas, de fato, como mostram Mariano & Pierucci (1992) os líderes pentecostais, não apenas os autônomos, em geral têm muito medo do comunismo e rejeitam Lula e o PT.

O CONSTANTE PEDIDO DE OFERTAS:

A crítica mais frequente e a mais contundente às Igrejas pentecostais autônomas, especialmente à Universal do Reino de Deus, é que exploram financeiramente os pobres e enriquecem os pastores pedindo dinheiro demais. De fato é chocante ver gente tão pobre, magra, desdentada e mal vestida, dar tanto dinheiro para pastores jovens bem vestidos, com saúde, com carro e com aparência de uma classe mais elevada. No entanto, a explicação de que as pessoas dão por ignorância não satisfaz. Como destaca Oro (1992), busca-se através da doação, selar um compromisso com o divino. Dar é se assenhorar, é se tornar credor. Ser credor de Deus é assim ter bastante poder. Numa visão de mundo

encantada ou não secular valoriza-se muito o gasto com o sagrado e com o mundo sobrenatural. Esta é uma despesa lógica e legítima. A religiosidade popular no Brasil em suas diferentes expressões sempre se caracterizaram por doações, seja nos rituais da religiões afros, em despachos ou pagando mães e pais de santo, seja nas promessas católicas. Nesta visão de mundo, o fiel não se importa como o dinheiro será utilizado, o que importa para ele foi o sacrifício material que fez para o santo ou para Deus (Mariz & DeTheije, 1991:54). A preocupação com o destino destas doações, com seu possível roubo ou uso não religioso é uma preocupação secular (racional) daqueles que não compartilham uma visão encantada do mundo onde a doação, tal como um sacrifício, por si apenas já tem sentido e eficácia.

Há, contudo, outras razões e motivações, além da visão encantada de mundo e do desejo de selar um compromisso com Deus, que podem explicar tanta doação por parte dos que têm tão pouco. No ato de pagar dízimos e fazer ofertas o pobre se descobre capaz de dar. Quem dá é quem tem poder; quem recebe é quem não tem; daí a pobreza, a fraqueza, a submissão são reforçadas simbolicamente quando se recebe. No "pottlach" como no Carnaval o que mais gasta, mais doa é o mais poderoso. Receber é depender. Junto com a

esmola vem a humilhação. Todos almejam ser os que fazem a caridade. Como o pentecostalismo não dá aos pobres, mas recebe deles, faz com que esses pobres deixem de ser subjetivamente pobres.

Os fiéis que pagam dízimo e grandes ofertas dizem que receberam em dobro, que sua vida econômica sempre melhorou depois de dar. Podemos supor que essas pessoas mudaram sua auto-imagem ou, como sugere Freston (1993:109), que essas doações representam um compromisso com um novo estilo de vida e podem estar substituindo antigos gastos com drogas e remédios. Além do mais há indícios que os fiéis nem sempre aceitam assim na íntegra o discurso de doação sem medidas dos pastores, mas filtram esta mensagem (Freston, 1993:109).

A importância do dinheiro no pentecostalismo autônomo (mais especificamente na terceira onda do pentecostalismo brasileiro) está presente, não apenas no pedido de doações que constitui parte importante em seus cultos (Hortal, 1994), mas na também em sua teologia da prosperidade. Freston (1993:105) salienta que a Igreja Universal do Reino de Deus "é uma porta principal de entrada no Brasil de uma corrente norte-americana conhecida como Teologia da Prosperidade" (health and wealth Gospel). Vinculando a prosperidade à fé, à adoção de uma vida cristã

e as ofertas materiais à Igreja atribuiu-se um sentido religioso ao ato de ganhar dinheiro. Abandona-se a teodicéia da redenção pela pobreza e sofrimento.

CRÍTICA A AUSÊNCIA DE ÉTICA:

A crítica quanto a falta de ênfase na moralidade e ética não é feita apenas por pentecostais tradicionais, mas pela literatura sociológica e teológica sobre o pentecostalismo. Como algumas Igrejas autônomas não enfatizam regras morais rígidas como os pentecostais tradicionais ou algumas Igrejas históricas, são criticadas por não terem uma proposta ética e moral e não requererem de seus fiéis nova moralidade. Estas críticas têm contudo pouco suporte empírico.

A Igreja mais criticada como sempre é a Universal do Reino de Deus onde, segundo a declaração do seu fundador Bispo Macedo, seria "proibido proibir". Este princípio não é, contudo, regra para todo o pentecostalismo autônomo, a Igreja "Deus é Amor", por exemplo, defende uma moralidade rígida. Por outro lado, observa-se que na própria Igreja Universal os fiéis adotam certa ética e moral. A "libertação", tanto procurada nessas Igrejas, refere-se por vezes à vontade de adotar um comportamento mais ascético e ético (Mariz, 1994) e implica num novo estilo de vida e uma nova moralidade (Santos,

1993). De fato, como observa Freston (1993: 99), essas Igrejas são mais liberais quanto ao vestuário e ao embelezamento feminino, no entanto matêm o padrão pietista. Rejeitam as drogas, homossexualismo, promiscuidade. Defendem também que o cristão deve abandonar o fumo e o álcool. A declaração de Macedo é interpretada pelos fiéis como sendo uma afirmação do individualismo, ou seja, não se proíbe porque os indivíduos são livres para escolher as normas cristãs, adotando-as porque querem e não por imposição da Igreja.

Conclusão

A literatura recente sobre o pentecostalismo tem valorizado e tido mais respeito pelos pentecostais tradicionais. Argumentam que esses dão mais ênfase à Bíblia, à moral e à ética e formam comunidades. Os neopentecostais ou os autônomos são vistos em geral como "empresas" de venda de bens religiosos. É interessante notar que tradicionais vinham sendo muito criticados anteriormente por causa de sua ênfase na doutrina rígida que era tida como uma ameaça à sobrevivência de aspectos da cultura brasileira (proibição de carnaval, samba, futebol etc). Agora

criticam-se os autônomos por não terem "doutrina" e por sua moralidade ser flexível. Da mesma forma criticavam-se os tradicionais por sua ênfase na "salvação" e sua orientação para o outro mundo, agora criticam-se os autônomos por sua ênfase nas soluções para problemas mais imediatos e por sua busca de prosperidade. Parece que uma religião de minorias tem muita dificuldade de agradar.

É muito importante criticar as críticas feitas aos novos movimentos religiosos especialmente aos que crescem nas camadas mais oprimidas socialmente para evitar uma análise preconceituosa que apenas repita a tendência de se oprimir as minorias em qualquer de suas expressões. Com isso não estou negando qualquer crítica (as críticas muitas vezes precisam e devem ser feitas), mas chamando atenção que por vezes a pesquisa social pode ser utilizada para discriminação religiosa e pode ser fruto da atitude defensiva de grupos religiosos estabelecidos diante da competição criada pelo recente "boom" de novos grupos religiosos. Este "boom" cria novas fontes de conflitos e de possíveis guerras santas. Por um lado, pentecostais deflagram guerras contra os cultos afro, e mais recentemente contra a chamada "Nova Era"², por

outro, a imprensa acusa seitas evangélicas. Enquanto as religiões mais mágica e menos intelectuais atacam as demais com o adjetivo "demoníaco", as mais intelectualizadas se utilizam de conceitos da ciência social como alienação.

Muitos autores comemoram a volta do sagrado e a volta da popularidade da religião como sendo uma opção da humanidade por valores espirituais, abandonando o materialismo capitalista e comunista, no entanto esta volta do sagrado reflete também a incapacidade da Razão para julgar quem tem razão e o que é justo. A crise da razão reabre guerras santas. A humanidade se confronta com a situação na qual apenas a fé parece ser capaz de definir a verdade. Surgem globalmente grupos anti-seitas na medida que novos movimentos religiosos se expandem. Tanto quanto as pessoas religiosas, os cientistas sociais entram nesta "guerra santa" que pode não ter saída a não ser que se procure sempre compreender a posição do opositor, tentando tanto dar voz ao que menos acesso tem ao discurso racional, como fazer uma constante autocrítica. Talvez esta seja a nossa única saída para que não voltemos a queimar bruxas e atirar cristãos aos leões.

Referências bibliográficas

- ALVES, Rubem (1979) *A empresa de cura divina; um fenômeno religioso?* in: VALLE, Edênio (org) *A Cultura do Povo* 4.ed. São Paulo: Cortez.
- BITTENCOURT Filho, José (1991) *Remédio Amargo*. Tempo e Presença, 13: 259 (31-34).
- _____ (1993) *Do Protestantismo Sincrético: Um Ensaio Teológico Pastoral sobre o Pentecostalismo Brasileiro* In: BEOZZO, José Oscar (org.) *Curso de Verão ano VII*. São Paulo Paulinas.
- BOBSIN, Oneide (1984) *Produção religiosa e significação social do pentecostalismo a partir de sua prática e representação*, Tese de Mestrado, PUC de São Paulo.
- BOUDEWIJNSE, Barbara & Andre Droogers, F. Kamsteeg (org) (1991) *Algo más que Opio*, San Jose: Costa Rica: Editorial DEI
- BRANDÃO, C. R. (1980) *Os Deuses do Povo*, São Paulo: Brasiliense
- BURDICK, J (1993) *Looking for God in Brazil*. Berkeley: University of California Press
- D'EPINAY, C. L. (1969) *Haven to the Masses*. London Lutterworth Press

2. O movimento de Renovação Carismática Católica também se associa aos pentecostais contra a Nova Era.

- CARNEIRO CAMPOS, Roberta Bivar (1994) *Perfil Sócio-econômico dos Seduzidos à Igreja Universal do Reino de Deus em Pernambuco*. Trabalho apresentado no Congresso sobre As Novas Religiões Universidade Federal de Pernambuco. Recife (maio).
- ESCOBAR SORIANO, Juan D. (1994) *Sectas y Juventud en América Latina*. Trabalho apresentado no Congresso sobre As Novas Religiões, Universidade Federal de Pernambuco. Recife (maio).
- DROOGERS, A (1991) *Visiones paradójicas sobre una religión paradójica; modelos explicativos del crecimiento del pentecostalismo en Brasi y Chile*. In: BOUDEWIJNSE, Barbara & Andre Droogers, F. Kamsteeg (org) *Algo más que Opio* San Jose: Costa Rica: Editorial DEI
- FERNANDES, Rubem Cesar (1992) *Censo Institucional Evangélico (CIN)*. Rio de Janeiro: ISER
- _____. (1994) *Governo das Almas: as denominações evangélicas no grande Rio*. Revista do Rio de Janeiro- UERJ ano 1 (2): 8-22
- FRY, P & G. Howe (1975) *Duas respostas à aflição Umbanda e Pentecostalismo*. Debate e Crítica 6:75-94.
- FRESTON, Paul (1993) *Protestantes e Política no Brasil: Da constituinte ao impeachment*. Tese de doutorado da Universidade Estadual de Campinas.
- GARRARD-BURNETT, V & D. Stoll (1994) *Rethinking Protestantism in Latin America*. Philadelphia: Temple University Press
- GOMES, Wilson (1990) *Cinco teses equivocadas sobre as novas seitas populares*. Cadernos do CEAS, 139: (39-53)
- GOUVEIA, E. (1987) *O Silêncio que deve ser ouvido; mulheres pentecostais em São Paulo*. Tese de Mestrado. PUC de São Paulo
- HORTAL, Jesus (1994) *Um caso singular de pentecostalismo autônomo: A Igreja Universal do Reino de Deus*. Trabalho apresentado no Congresso Internacional "As Novas Religiões". Universidade Federal de Pernambuco, Recife
- JARDILINO, José Rubens (1994), *Sindicato dos Mágicos: as Religiões do espírito de orientação protestante no Brasil*. Trabalho apresentado no Congresso Internacional As Novas Religiões. Universidade Federal de Pernambuco, Recife
- JUNGBLUT, Airton Luiz (1992) *"Deus e nós, o diabo e os outros": A construção da identidade religiosa da Igreja Universal do Reino de Deus*, Cadernos de Antropologia 9 (45-62).
- MARIANO, Ricardo & PIERUCCI, Antônio F. (1992). *O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor*. Novos Estudos CEBRAP, 34:(81-91).
- MACHADO, Maria das Dores (1994) *Adesão religiosa e seus efeitos na esfera privada - Um estudo Comparativo dos Carismáticos e Pentecostais do Rio de Janeiro*. Tese de Doutorado, IUPERJ, Rio de Janeiro.
- MARIZ, Cecilia (1992) *As Igrejas pentecostais e a recuperação do alcoolismo*. Relatório de pesquisa para o CNPq/Facepe (mimeo).
- _____. (1994) *Coping with Poverty Philadelphia: Temple University Press*.
- _____. (1994) *A libertação e a ética*. In: VALLE, R.(org) *Nem Anjos nem Demônios*, Petrópolis: Vozes
- MARIZ, Cecilia, & DeTHEIJE, Marjo (1991) *A Santa do Povo*. Comunicações do ISER 10 (41):42-57.
- MARIZ, Cecilia & MACHADO, Maria das Dores C. (1994) *Sincretismo e Trânsito Religioso*. Comunicações do ISER 45:24-34.
- MARTIN, D (1990) *Tongues of Fire*. Oxford: Blackwell
- MENDONÇA, Antônio Gouveia & VELASQUES Filho, Prócoro, (1990) *O Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola.
- MONTEIRO, Duglas T. (1979) *Igrejas seitas e agências: aspectos de um ecumenismo popular*.
- VALLE, E. & QUEIROZ, (org) *A Cultura do Povo*, São Paulo, Cortez pp.81-111.
- NOVAES. R. (1985) *Os Escolhidos de Deus*. Rio de Janeiro: MarcoZero/ ISER
- ORO, Ari Pedro (1992) *"Podem passar a sacolinha": Um estudo sobre as representações do dinheiro no neo-pentecostalismo brasileiro*, Cadernos de Antropologia 9(7-44).
- _____. (1991) *O Discurso dos Pregadores Eletrônicos* Cadernos de Antropologia 2 (23-37).
- PRANDI, J. Reginaldo (1992) *Perto da magia e longe da política; Derivações do encantamento no mundo desencantado*, Novos Estudos CEBRAP, 34 (81-91).
- ROLIM, F. C. (1985) *Pentecostais no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- RUBIM, Christina (1991) *A Teologia da Opressão*. Tese de Mestrado em Antropologia da Universidade de Campinas.
- SANTOS, Socorro (1993) *"O Reino de Deus na Terra do Diabo"*, Igreja Universal do Reino de Deus: Um estudo sobre o fenômenos dos novos grupos religiosos autônomos em Campina Grande. Monografia para

obtenção do grau de bacharel em Ciências Sociais Universidade Federal da Paraíba Campus Campina Grande).

SOARES, Luiz Eduardo (1993) *A guerra dos pentecostais contra os afro-brasileiros: dimensão democráticas do conflito religioso no Brasil*. Comunicações do ISER 44: (43-50).

SOUZA, B. M. (1969) *A Experiência da Salvação*. São Paulo: Duas Cidades

WEBER, Max(1972) *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon
WILLEMS, E. (1967) *Followers of a New Faith*. Nashville: Vanderblit University Press.

Cecília Loreto Mariz é Doutorada em Sociologia e Cultura da Religião na Universidade de Boston e Professora de Sociologia na UF e UERJ.
End.: Rua General Polidoro, 177/301
22280-000 São Paulo - SP

PENTECOSTALISMO: PERSPECTIVAS PSICOLÓGICAS

Prof. Zenon Lotufo Jr.

Creio que vale a pena, ao abordar o pentecostalismo, buscar, com o auxílio da psicologia, a resposta a duas questões: 1) Como compreender as manifestações características do pentecostalismo e seus aspectos positivos e negativos? 2) Qual o papel das emoções na vida espiritual?

Convém ter em mente, antes de mais nada, que uma explicação psicológica para um fenômeno não implica, o que seria um reducionismo, em negar seu possível sentido espiritual. Tomemos, por exemplo, a questão da cura. Demonstrar o mecanismo sugestivo que pode levar o indivíduo a recobrar a saúde, não exclui, necessariamente, a participação de uma dimensão espiritual. Viktor Frankl, psiquiatra vienense, criador da Logoterapia, recorre a uma analogia que nos ajuda a perceber o ponto. Discutindo a tendência atual das ciências de reduzir o ser humano a uma única dimensão, lembra ele que aspectos aparentemente inconciliáveis, se considerados apenas em uma dimensão, podem ser compatibilizados se recorremos a outras dimensões. Graficamente, se projetamos a imagem de um cilindro sobre uma parede, ela terá a forma de um retângulo, ao passo

que, projetada sobre o solo, ali aparecerá como um círculo. Mas o objeto, propriamente dito, só poderá ser compreendido se considerado em suas três dimensões. Citando Frankl: "Assim, no âmbito de cada uma das abordagens científicas, nós lidamos com a diversidade mas perdemos a unidade do homem, porque esta unidade é acessível somente na dimensão humana. Apenas na dimensão humana tem lugar aquela *unitas multiplex*, como o homem foi definido por Tomás de Aquino. Esta unidade não é uma unidade na diversidade mas, ao contrário, uma unidade apesar da diversidade". ("Um Sentido para a Vida", Ed. Santuário, Aparecida, 1989).

Quaisquer que sejam os critérios que utilizemos para avaliar manifestações religiosas - e eles são, evidentemente, necessários - não podem conduzir a dar a questão por encerrada no momento em que se detectou, subjacente, um processo biológico, psicológico ou social.

Por outro lado, a total ausência de preocupação crítica com relação a tais manifestações pode levar a consequências bastante negativas, às quais me referirei brevemente mais abaixo.