CPAD

Experiência e Hermenêutica Pentecostal

Reflexões e propostas para a construção de uma identidade teológica



David Mesquiati de Oliveira
& Kenner R. C. Terra

Experiência e Hermenêutica **Pentecostal**

Reflexões e propostas para a construção de uma identidade teológica

Experiência e Hermenêutica **Pentecostal**

Reflexões e propostas para a construção de uma identidade teológica

David Mesquiati de Oliveira
& Kenner R. C. Terra

1ª edição

CPAD

Rio de Janeiro
2018

Todos os direitos reservados. Copyright © 2018 para a língua portuguesa da Casa Publicadora das Assembleias de Deus. Aprovado pelo Conselho de Doutrina.

Preparação dos originais: César Moisés Carvalho
Revisão: Daniele Pereira
Capa: Wagner de Almeida
Projeto gráfico e editoração: Elisangela Santos
Produção de ePub: Cumbuca Studio

CDD: 230 – Cristianismo e Teologia Cristã
ISBN: 978-85-263-1728-4
ISBN digital: 978-85-263-1861-8

As citações bíblicas foram extraídas da versão Almeida Revista e Corrigida, edição de 1995, da Sociedade Bíblica do Brasil, salvo indicação em contrário.

Para maiores informações sobre livros, revistas, periódicos e os últimos lançamentos da CPAD, visite nosso site: http://www.cpad.com.br .

SAC — Serviço de Atendimento ao Cliente: 0800-021-7373

Casa Publicadora das Assembleias de Deus
Av. Brasil, 34.401, Bangu, Rio de Janeiro - RJ
Cep 21852-002

1ª edição/2018



Sumário

Prefácio

Apresentação

Introdução

Capítulo 1 A Experiência Pentecostal como Lugar Hermenêutico

Capítulo 2 Leitura Semiótica para uma Hermenêutica Pentecostal

Capítulo 3 A Leitura Bíblica Pentecostal e a Experiência do Espírito

Capítulo 4 O Espírito Santo na Reforma e no Pentecostalismo

Capítulo 5 Espírito, Hermenêutica e Reforma Radical

Capítulo 6 Afinidades entre a Reforma Radical e o Pentecostalismo

Capítulo 7 A Reforma e o Pentecostalismo como Respostas ao seu Tem

Capítulo 8 Poimênica Pentecostal: A Vida Pastoral da Igrej

Capítulo 9 Missão e Pentecostalismo a partir da Pentecostalidade

Capítulo 10 Hermenêutica do Espírito: Atos 2 e o Empoderamento para a Ação Pentecostal

Conclusão

Referências

Sobre os autores



Prefácio

A construção de uma teologia própria é a grande tarefa teológica da igreja pentecostal brasileira. Integrantes do seio desse imenso segmento evangélico se sentem desafiados a cumprir este mister e vêm se dedicando a ele com afinco. É um trabalho vasto e demorado que demanda discussões e o surgimento de produções teológicas. *Experiência e Hermenêutica Pentecostal* é um exemplar perfeito dessa lide, ainda que os autores singelamente enquadrem sua obra apenas como uma proposta.

De fato, o atual estágio dessa produção se caracteriza pelo aparecimento de propostas não somente no que diz respeito ao formato de ensaios assim classificados pelo aspecto do estilo literário nos quais são expostas ideias, reflexões e críticas a respeito do tema, mas como atividade intelectual e acadêmica. Stanley J. Grenz e Roger E. Olson afirmam, em *Quem precisa de Teologia?* , que teologia é buscar compreender com o intelecto o que o coração — o núcleo central do caráter de uma pessoa — já acredita e com o qual ele está comprometido. Os membros, pastores e ensinadores do movimento pentecostal no Brasil e no mundo primeiramente acreditam e se comprometem com a fé pentecostal. Mas o intelecto reivindica a

apresentação do entendimento do que eles creem, ensinam e pregam. Essa compreensão deve estar conceituada, produzida, conhecida e entendida entre o povo pentecostal. Historicamente temos entendimentos pentecostais mediante a interpretação e a aplicação das Escrituras Sagradas sob a perspectiva dos pensamentos e correntes teológicas ensinadas e pregadas pelos pastores e ensinadores do movimento pentecostal no Brasil e no mundo. No caso assembleiano brasileiro, por exemplo, esses entendimentos pentecostais podem ser encontrados nos antigos e atuais periódicos, *Boa Semente* , *O Som Alegre* , *Mensageiro da Paz* , nas *Lições Bíblicas* para a Escola Dominical, comentadas desde 1924, e até no hinário oficial da denominação, a *Harpa Cristã* editada a partir de 1921. Sem contar nos livros escritos por autores nacionais e publicados pela Casa Publicadora das Assembleias de Deus (CPAD) a partir de sua fundação, em 1940.

Entretanto, os autores Mesquiati e Kenner partem do princípio de que uma teologia inteiramente pentecostal ainda se encontra em construção. Sendo assim, eles propõem um objeto de discussão norteador dessa teologia — a experiência. Para eles, o viés histórico-pneumatológico dos ensinos e conteúdos, tidos como pentecostais, não é suficiente para substanciar a teologia pentecostal que se deseja construída. Mesquiati e Kenner introduzem o elemento experiencial, porque defendem que a experiência se constitui no *locus* da discussão, conceituação e construção da teologia pentecostal. Não somente isto, os autores corajosamente enfrentam o paradigma racionalista predominante na academia para valorizar a experiência como novo acesso à realidade e construção teológica.

Os ilustres autores vão além da discussão e do posicionamento da experiência na teologia pentecostal. Eles apresentam, simultaneamente, nesta obra tanto a metodologia a ser adotada na atividade intelectual e acadêmica aludida anteriormente bem como a estrutura para uma teologia pentecostal. Isso é revelado ao leitor à medida que Mesquiati e Kenner estabelecem quatro

necessidades fundamentais: conceituação, pensamento, interpretação e narrativa.

Portanto, na concretização de uma teologia pentecostal brasileira, a experiência se torna a protagonista da tarefa de teologização do pentecostalismo. Mas há que se encontrar um conceito dessa experiência. O caminho apresentado é o do diálogo teórico-científico.

Há que se ter uma lista sistematizada de saberes teológicos pentecostais — uma boa e coerente argumentação teológica — que nasça partindo na direção da crença que conduz à compreensão desses conhecimentos. Consequentemente há que se ter uma hermenêutica pentecostal que ponha a experiência à frente da leitura do texto sagrado. Mas para que essa teologia pentecostal seja assimilada, entendida, ensinada e pregada pelos crentes pentecostais, ela terá que se valer da narratividade.

Digno de nota é o sentido aberto com que os autores trabalham os seus argumentos — o tempo todo propondo a discussão como o melhor procedimento para a construção da teologia pentecostal. A própria leitura e a reflexão das questões postas em cada capítulo desta obra conduzirão os leitores à discussão teológica proposta pelos autores, além de resultarem neles uma experiência pentecostal.

Também sobressai a valorização da união proveitosa da experiência espiritual com o saber que os autores dão ao abordarem o Espírito Santo e a sabedoria humana.

Esta obra, *Experiência e Hermenêutica Pentecostal* , pelo seu conteúdo e pela forma como seus autores trabalham os temas, em que pese a abordagem teórico-científica, atende adequadamente à composição de uma Teologia Pentecostal. Também ajuda seus leitores a consolidarem a crença pentecostal, a edificarem a fé e a viverem avivados pelo Espírito Santo.

Isael de Araujo

Pastor, escritor, licenciado em História, diretor-geral da Faculdade Evangélica de Tecnologia, Ciências e Biotecnologia da CGADB —FAECAD



Apresentação

Sinto-me feliz e honrado por apresentar este trabalho. A frase pode parecer clichê e força de hábito, por isso, a apresentação desta obra merece uma explicação. Tenho a felicidade de ter prefaciado, ou apresentado, ao longo desses anos em que escrevo, mais de uma quinzena de livros, alguns deles publicações independentes. Depois de quase uma década respondendo especificamente pela área educacional, assumi recentemente o setor de livros da CPAD. Este trabalho já estava em minhas mãos para que fizesse a apresentação quando a transferência ocorreu. O livro seria publicado por outra editora. Ocorreu-me então a ideia de apresentá-lo à CPAD para que esta avaliasse e, havendo interesse, talvez pudéssemos trazê-lo para cá em vez de deixar que fosse lançado com outro selo. Uma vez aceito, falei com os autores e eles, felizes, prontamente concordaram. Assim, esta obra é a primeira cuja publicação tem que ver diretamente com meu trabalho.

Minha alegria em apresentar este livro também decorre de sua natureza. Trata-se de uma obra que esboça caminhos para o Pentecostalismo produzir teologia. Os autores são meus colegas de lide neste sentido. Conheci Kenner Terra por volta de 2007 quando participei de um evento na Assembleia de

Deus em Aracruz (ES). Trocamos ideias e percebemos que tínhamos anseios comuns em relação ao desenvolvimento da teologia pentecostal. Quanto ao David Mesquiati, apesar de nos conhecermos pessoalmente em 2013, num evento em Brasília, já havia lido sua obra *Missão, cultura e transformação* , fruto de sua dissertação e lançada em 2011. De igual forma, após os dois dias que estivemos na capital federal, vimos o quanto havia de convergência em nossas perspectivas a respeito do labor teológico pentecostal. Ambos os autores buscaram adensamento acadêmico objetivando contribuir com a tarefa inadiável de os pentecostais produzirem teologia. Apesar de Kenner Terra ter publicado artigos para a revista *Obreiro Aprovado* , David Mesquiati mantinha-se praticamente desconhecido da editora assembleiana. Portanto, foi uma feliz surpresa tê-lo conhecido pessoalmente e agora contar com um trabalho seu, juntamente com o Kenner, em nosso catálogo.

A respeito da obra em si, sua organização e estrutura, os autores explicam e deixam claro na introdução como isso se deu. Vale, porém, uma palavra à guisa de esclarecimento acerca de algumas peculiaridades do texto. O leitor pouco afeito não apenas à linguagem, mas ao estilo empregado neste tipo de literatura pode estranhar a recorrência da utilização dos pronomes pessoais na terceira pessoa, mostrando certo “distanciamento”, ou explicações do que seja um missionário, por exemplo. Tal se dá pelo fato de o material ter sido originalmente destinado ao consumo na academia, onde as pessoas, via de regra, não são evangélicas e, por isso mesmo, desconhecem jargões que são absolutamente comuns entre nós. Por outro lado, conceitos como “êxtase” e até “transe”, conhecidos de forma popular e vistos como pejorativos, podem levar o leitor a equívocos e conclusões precipitadas. Assim, temos, de um lado, expressões desconhecidas por eles e conhecidas por nós que supostamente dispensariam as explicações constantes e, do outro, termos populares que, apesar de comuns, no texto são utilizados de forma específica e absolutamente compreensíveis na academia, mas cuja menção, sem o conhecimento de sua legitimidade epistêmica, pode trazer alguma rejeição

por parte do público devido às associações pejorativas agregadas a eles. Portanto, o leitor deve atentar para o cuidado neste particular.

Dito isto, detenho-me em outro aspecto imprescindível da obra que é justamente sua coragem de tangenciar, dialética e dialogicamente, áreas e ciências que, em geral, passariam propositalmente despercebidas do exercício teológico tradicional. Sim, o que se propõe aqui é fazer teologia pentecostal, especificamente, brasileira e "assembleiana". Tomo a liberdade de dizer, como já o fiz algumas vezes, que a forma tipicamente reformada e, por conseguinte, racionalista de se fazer teologia, não serve para o Pentecostalismo, por isso, nossa missão começa com a inadiável tarefa de elaborar uma hermenêutica pentecostal. Autores pentecostais da outra América, como Stanley Horton, Roger Stronstad, Anthony D. Palma, William e Robert Menzies, e mais recentemente o peruano Bernardo Campos, o asiático-americano Amos Yong e o norte-americano Frank Macchia, já falam a respeito dessa necessidade há muito tempo. Nos últimos anos, aqui no Brasil, em contexto acadêmico, os autores desta obra, juntamente com outros pentecostais, têm levantado o problema hermenêutico do Pentecostalismo. Em termos institucionais, há cerca de cinco anos levantei a questão em artigo na revista *Obreiro Aprovado* . [1] Posteriormente, com a publicação da obra *Pentecostalismo e Pós-Modernidade* , cujo prefácio foi assinado por Mesquiati, dediquei um capítulo substancial a esta temática e outro que destaca a importância da experiência para uma transformação na forma de crer e de pensar.

A obra que o leitor tem em mãos trata justamente deste binômio: experiência e hermenêutica. E o faz exatamente, como não poderia deixar de ser, nesta ordem. De todos os méritos deste trabalho, a defesa que se faz da experiência como "lugar de interpretação" é um dos mais ilustres. E isso por um motivo crucial — a estigmatização do Pentecostalismo, e sua caricatura pela teologia reformada, inibe os teólogos pentecostais de valorizar uma das características mais importantes do Movimento. Não se faz interpretação, e

muito menos teologia, *apesar da* experiência, mas por *causa dela* e a *partir dela* ! Sem a experiência, não haveria material para se compor, por exemplo, a Bíblia. Portanto, a experiência é, ao lado da autorrevelação, fundamental para que se possa postular algo acerca das coisas espirituais. Contudo, décadas de caminhada e dependência da forma reformada de se pensar e fazer teologia certamente farão com que alguns estranhem, num primeiro momento, as propostas apresentadas nesta obra. A estes peço que tenham paciência e deem uma chance, a si mesmos, de vislumbrar a necessidade de o Movimento encetar sua missão de produzir teologia a partir de seu interior, de seu *ethos* e com o nosso próprio povo.

Como é muito comum, em todo início, surgem dificuldades e estranhamento com algo que sempre foi feito de determinada forma e com um tipo de metodologia que se pretende “isenta” e perfeita, havendo também o temor de navegar por “águas desconhecidas” ou tomar o caminho “menos trilhado”. Contudo, é preciso entender que forma e métodos obedecem a pressupostos de quem os elaborou e, por isso mesmo, não existe isenção e/ou perfeição. Neste aspecto, como é mais recorrente do que se percebe, é preciso libertar-se do temor insuflado por quem domina o discurso e acostumou-se a estigmatizar todos os que não leem *em* e *por* sua cartilha. Portanto, é preciso não temer rótulos advindos de quem sequer respeita a fé cristã na perspectiva pentecostal. Mesmo porque o que se propõe não diz respeito à “reinvenção da roda”, teologicamente falando, ruptura com as doutrinas basilares da fé cristã e, muito menos, uma consideração menor para com as Escrituras. Longe disso! A proposta caminha no sentido de posicionar, teologicamente, o Pentecostalismo em relação à sua práxis cristã, isto é, ao seu modo de experimentar, praticar e professar a fé. E o Movimento só pode fazer isso a partir da valorização de suas características, crendo não apenas na prática, mas permitindo que tais elementos integrem seus pressupostos permitindo a elaboração de uma hermenêutica verdadeiramente pentecostal. Com mais este trabalho, os autores brasileiros irmanamo-nos aos teólogos pentecostais

estrangeiros que há muito tempo reclamam tal tarefa para o Movimento Pentecostal.

Finalmente, é imprescindível dizer que aqui, mais uma vez, estão apenas esboçadas as ideias mestras para a elaboração de tal metodologia, devendo haver contribuições outras para a formação de uma hermenêutica pentecostal. Trata-se de um convite para uma tarefa que já não pode mais esperar. Certamente alguém pode pensar que tais trabalhos que sinalizam esta empreitada fazem pouco. Contudo, basta pensar em séculos de metodologias e práticas hermenêuticas racionalistas — todas pretendendo extrair do texto o que estava na mente do autor, que já se percebe que tratados questionando tal empreendimento não são insignificantes, posto que estão colocando em xeque a forma dominante e unilateral de se fazer teologia. E isso não se dá por mera aventura, mas por necessidade. Cada movimento tem o direito de fazer-se entender, em seus próprios termos, para que seu discurso seja ouvido. Portanto, o desafio está lançado e o debate aberto. Pentecostais, mãos à obra.

César Moisés Carvalho
Rio, primavera de 2018.

---

[1] CARVALHO, César Moisés. Hermenêutica Pentecostal. *Obreiro Aprovado* . n. 62, ano 36. Rio de Janeiro: CPAD, 2013, p. 78-84.



Introdução

O desafio enfrentado por este texto é a reflexão e proposta para uma teologia pentecostal. Não ousamos dizer que em língua portuguesa não haja obras que também contribuam para a construção desse discurso teológico. Contudo, precisamos apresentar corajosamente o pano de fundo da nossa proposta. Por um lado, não é resultado de articulação cronologicamente linear. Ou seja, nós não produzimos este texto especificamente pensando esta obra. O que apresentamos aqui são discussões que resultaram em textos acadêmicos publicados em revistas científicas com respaldo internacional em Teologia e nas Ciências Humanas em geral. Nesse sentido, é caracteristicamente mosaico, mas segue uma linha comum, podendo então servir como horizonte para uma teologia tipicamente pentecostal. Por outro lado, o texto apresentado propõe um discurso teológico que privilegia a *expe riência* como lugar central da tradição teológica pentecostal. Nós entendemos que as demais propostas teológicas produzidas na literatura brasileira, mesmo aquelas escritas por pentecostais, ainda devem, em vários níveis, a caminhos metodológicos e referenciais teóricos tipicamente modernos, o que ainda não permitia afirmarmos ser teologia

pentecostal. Podemos chamá-las de teologias produzidas por pentecostais, mas ainda dependentes das hermenêuticas e propostas dogmáticas que não levam às últimas consequências a importância da experiência.

Nesse sentido, não entendemos por teologia pentecostal simplesmente uma pneumatologia, mas a discussão desde as questões mais básicas da fé cristã até as metodologias teológicas, priorizando o saber intuitivo, performático, poético, pneumático, extático, em suma, experiencial. Essa proposta, então, valoriza o rompimento com o paradigma racionalista do sujeito moderno que reduziu o saber a um caminho de verificação científico-tecnocêntrico e desvalorizou outras possibilidades de acesso à realidade e construção teológica.

Consequentemente, pressupomos em todos os nossos textos uma teologia que não desqualifica as subjetividades, os saberes afetivos e a construção teológica narrativa. Para nós, aqui está o que há de mais interessante e belo do discurso teológico pentecostal. Naturalmente, o texto se transforma em crítica ao rompimento discreto ou apenas aparente com perspectivas teológicas que relegam as experiências carismáticas a um saber menor. Michel Maffesoli falará inclusive em outros tipos de racionalidade, que darão conta de acessar a realidade por caminhos menos racionalistas, mas nem por isso irracionais. [2]

William Oliverio, seguindo Amos Yong, propõe uma história da hermenêutica pentecostal menos como descrição cronológica da maneira como os pentecostais leem a Bíblia do que uma hermenêutica teológica preocupada em interpretar não somente a Bíblia, mas também a realidade. [3] Talvez aqui encontremos o lugar de batalha e de necessidade de dispensarmos nosso fôlego para produção de uma teologia pentecostal. É comum desvalorizarem a produção teológica narrativa, os sentidos teológicos da vivência carismática e o saber intuitivo vinculado às expressões emotivas por entenderem ser irracionais, menores ou não dogmaticamente profundas. Nesse ponto, revela-se exatamente o quadro enfrentado nesta obra.

Instrumentalizando-nos da sofisticação metodológica, dialogando com a história da tradição cristã, relendo conceitos caros da teologia e apontando caminhos de reflexões teológicas, priorizaremos a experiência e toda essa narrativização própria da tradição pentecostal como lugar para a construção da nossa teologia.

Algumas coisas nos preocupam em relação à produção teológica pentecostal no Brasil. Um dos riscos é a neocalvinização do pentecostalismo ou as teologias protestantes estabelecidas tornarem-se o único ou o melhor caminho para a sistematização teológica. No entanto, precisamos explicar o que queremos dizer com isso. Antes de qualquer coisa, essa crítica não é aos calvinistas e demais protestantes, mas aos nossos irmãos pentecostais. Acreditamos que o diálogo com a teologia e com os teólogos reformados é de fundamental importância para a promoção do Reino de Deus em nossas terras. Contudo, para que o diálogo aconteça, nós pentecostais precisamos fazer o dever de casa e articular uma identidade teológica que seja propriamente pentecostal. E podemos afirmar, com toda segurança, que isso já vem sendo feito, especialmente por nossos irmãos norte-americanos e europeus, como Amos Yong, Kenneth Archer, Veli-Matti Kärkkäinenm, Harold D. Hunter, entre outros; não nos esquecendo de pentecostais latino-americanos, como Bernardo Campos, Daniel Chiquete, entre outros, que há algum tempo têm enfrentado essa realidade e feito propostas importantes. Por isso, nosso texto fará ensaios seguindo esse mesmo interesse, de uma construção de identidade teológica pentecostal, que exige a releitura da história, uma proposta hermenêutica e articulação *na* e *para* a experiência.

A partir dessa plataforma, gastaremos um bom tempo para relacionar o movimento pentecostal com a Reforma Protestante do século XVI, ao mesmo tempo em que o diferenciaremos dos típicos protestantes, para inserir essa tradição cristã no seu contexto e perceber a especificidade do êxtase como constituição da sua experiência religiosa. Essa preocupação histórica se dá pela necessidade de respondermos pela tradição teológica na qual devemos

inserir o pentecostalismo, o que nos ajudará, inclusive, na afinação de nossas críticas históricas para a composição de uma peça musical teológica que ecoe melhor a melodia da experiência. O objetivo é caracterizar o êxtase pentecostal e a sua importância no procedimento hermenêutico. Para isso, apresentar-se-á, à luz da história da interpretação, a maneira como o fiel pentecostal lê o texto bíblico, cujas experiências extáticas servem como lugar de reconhecimento da experiência do texto e determinam sua visão de mundo e perspectiva teológica.

A interdisciplinaridade é um horizonte metodológico muitíssimo frutífero para o trabalho acadêmico pentecostal, porque permitirá o acesso às metodologias para o estudo do texto bíblico ou construções teológicas não-racionalistas, mas se adequem melhor à teologia que dê conta das subjetividades carismáticas. A partir dessa escolha metodológica, nos deteremos na tentativa de apresentação de instrumentos hermenêuticos mais adequados à leitura bíblica pentecostal. Para esse intento, serão apresentadas as intuições da semiótica da cultura de I. Lótman, permitindo valorizar pressupostos epistemológicos e metodologias menos historicistas, a fim de servirem como instrumento interpretativo das Escrituras. Para este feito, serão apresentados e discutidos conceitos como *texto*, *cultura*, *memória* e *narrativa* , os quais permitirão fazer as devidas críticas às metodologias tradicionais que se cristalizaram na prática interpretativa, especialmente na exegese filha da Modernidade, como, também, propor novas perguntas e caminhos na compreensão dos textos. Por isso, a interdisciplinaridade, tema caro para as pesquisas científicas, gerou profundas e renovadoras mudanças nas perguntas feitas aos textos, que giravam sempre em torno da autoria, fundo histórico e genealogia de tradições.

Ainda preocupados com procedimentos metodológicos, é importante enfrentarmos a noção da centralidade da Bíblia, mas considerando as diferenças desse lema em relação ao Protestantismo clássico brasileiro. No mundo pentecostal, essa noção e trato com a Bíblia não ocorre

preferencialmente pela via cognitiva (sistematização), mas sim pela via da experiência (sensorial), encenando as Escrituras como palavra viva, em que os textos bíblicos são performatizados, recriando novas realidades. Essa visão gera uma preferência pelo gênero narrativo, tanto nas escolhas de leituras bíblicas, como na pregação. Essa ação será denominada por nós como *performance da Palavra* , que considera a forma como os pentecostais leem a Bíblia, bem como sua visão de mundo.

Por fim, a tradição que por mais de um século tem afirmado que *Jesus salva, cura, batiza com o Espírito Santo e leva para o céu* não pode ser tratada simplesmente como se fosse um "esdrúxulo fenômeno emocional". Urge o tempo de "estendermos as tendas" (Is 54.2) da experiência como lugar privilegiado para a compreensão da fé e da vida. Sabemos do risco que corremos. Georges Bataille exortou indicando que qualquer tentativa de descrição da experiência é um risco de eliminação dela mesma. [4] Contudo, podemos fazê-lo com a sofisticação científico-teológica e a sensibilidade espiritual que capacita o uso eloquente, respeitoso, gracioso e potente da experiência, sem nos distanciarmos dos nossos pais que cumpriram sua missão a partir da sua relação com o Espírito e nos ensinaram a pensar a fé cristã enxertada na alegria e sabedoria espirituais. Assim, a *sapientiae* (sabedoria) é animada pela *gaudium* (alegria) do Espírito, e a *gaudium* iluminada pela *sapientiae* experienciada.

Não poderíamos deixar de registrar aqui nossos agradecimentos e reconhecimento a todos que contribuíram para que esta pesquisa alcançasse êxito. Agradecemos também ao Dr. Júlio Brotto pela leitura do manuscrito e pelas indicações que fez. Aos pareceristas que leram os textos ao seu tempo, também nosso muito obrigado por todas as observações. Em especial, agradecemos a acolhida desta obra pela Casa Publicadora das Assembleias de Deus (CPAD), que muito nos honra, e esperamos que as ideias aqui expressadas possam encontrar eco em mesas de debates sadias, centros de formação e como instrumento de reflexão sobre a fé pentecostal.

[2] MAFFESOLI, Michel. *Elogio da razão sensível* . Petrópolis: Vozes, 2001.

[3] OLIVERIO Jr, L. William. *Theological Hermeneutics in the Classical Pentecostal Tradition* : A Typological Account (Global Pentecostal and Charismatic Studies). Leiden: Brill, 2012.

[4] BATAILLE, Georges. *A experiência interior* . Belo Horizonte: Autêntica, 2016.



Capítulo 1

A Experiência Pentecostal como Lugar Hermenêutico

Introdução

O movimento pentecostal é plural e perpassado por idiossincrasias teológicas e litúrgicas, sendo mais correto utilizar a expressão “pentecostalismos”, no plural, para chamar a atenção para essa diversidade. No Brasil, a classificação das “três ondas” proposta por Paul Freston serviu durante um bom tempo como classificação histórico-social dos pentecostalismos brasileiros. [5] Como toda taxologia tem seu desgaste, essa analogia marítima já não atende adequadamente à complexidade do fenômeno pentecostal. Bertone Souza, por exemplo, defende que nesse primeiro centenário dos pentecostalismos no Brasil, estariam mais bem

demarcadas apenas duas fases e não três, sugerindo a segmentação entre *Pentecostalismo Salvacionista* (PS), entre 1910 e 1960, representado pela Congregação Cristã no Brasil, Assembleias de Deus, Igreja do Evangelho Quadrangular, Igreja Pentecostal Deus é Amor, entre outras, e *Pentecostalismo da Prosperidade* (PP), de 1970 aos dias atuais, representado especialmente pela Igreja Universal do Reino de Deus e pela Igreja Internacional da Graça de Deus. [6] Contudo, a taxologia proposta pelo teólogo estadunidense Frank Macchia mostra-se desafiadora para o contexto brasileiro, pois dá visibilidade aos agentes religiosos que normalmente não são considerados nas classificações dos pesquisadores latino-americanos. [7]

Macchia distribui o pentecostalismo moderno em quatro grandes grupos no território norte-americano: *histórico* , *clássico* , *unicista* e *carismático* . [8] O *Pentecostalismo histórico* seria o segmento mais antigo, desde o final do século XIX. É caracterizado pela importância que os pentecostais davam ao carisma, “dom de línguas estranhas”, e é formado por igrejas como Igreja de Deus de Cleveland, Igreja de Deus da Profecia, Movimento e igrejas de Santidade (*Holiness*), entre outras. O *Pentecostalismo clássico* começou a partir de 1901 em Topeka, Kansas e 1906 em Azusa Street, Los Angeles. Teve influência dos avivamentos ingleses, como o avivamento em Gales dirigido por Robert Evans [9] . Teologicamente, era de base trinitária, com forte apelo moralista e recorte fundamentalista. Formado por Assembleias de Deus e por igrejas nacionais (autóctones), um padrão semelhante na América Latina.

O terceiro grupo, o *Pentecostalismo unicitário* , é também conhecido como o pentecostalismo “do nome de Jesus”. Caracteriza-se por não crer na doutrina da Trindade, desenvolvendo fórmulas litúrgicas específicas, como o batismo somente no nome de Jesus. Seu unicismo se baseia no monoteísmo interpretado a partir do Antigo Testamento e estabelece um tipo de modalismo, [10] diferenciando-se do unitarismo, [11] que seria sabelianista ou ariano. De acordo com Campos, por volta de 2007, estimava-se em 40

milhões o número de pentecostais unicistas no mundo. [12] No México, uma das maiores denominações pentecostais é unicista (Igreja Apostólica da Fé em Cristo Jesus).

O último grupo, *Movimento carismático* , é formado por dois subgrupos: 1) renovação carismática das igrejas protestantes e da Igreja Católica [13] com inclusão seletiva de elementos dos pentecostalismos, e 2) os que seguem a teologia da prosperidade, da batalha espiritual, e mais recentemente, também os que compartilham uma visão judaizante, com ênfase nos carismas de "apóstolo" e "profetas". Esse segundo subgrupo é o mais controverso e recebe distintas nomenclaturas: *neopentecostais* , para Ricardo Mariano; [14] *iso-pentecostalismo,* [15] para Bernardo Campos; *pentecostalismo de terceira onda* , para Freston; *pentecostalismo autônomo* , para José Bittencourt Filho; [16] *agências de cura* ou *sindicato de magos* , para Antônio Gouvêa Mendonça e Prócoro Velasques Filho; [17] *pós-pentecostalismo* , para Miguel Ángel Mansilla [18] ou para Paulo Siepierski. [19]

O que todos esses pentecostalismos apontados teriam em comum é a centralidade da experiência religiosa a partir do êxtase. Para aprofundar mais essa questão, este primeiro capítulo se centrará no segundo grupo principal da taxonomia de Macchia, que é o *pentecostalismo clássico* , fazendo as adaptações para o contexto brasileiro, considerando como agente eclesial pentecostal especialmente as Assembleias de Deus brasileiras, uma das maiores expressões do crescimento pentecostal no Brasil. [20]

Pode-se afirmar que os pentecostais valorizam como lugares privilegiados para construção de sua teologia as narrativas de milagre, as expressões de intervenção do Espírito Santo e os indícios de sobrenaturalismo nos textos bíblicos, levantando a necessidade de se analisar a hermenêutica pentecostal. [21] Além disso, destaca-se o livro de Atos dos Apóstolos como fonte importante para as representações pentecostais. Como um círculo hermenêutico, a "experiência" ajuda na leitura das narrativas lucanas, as quais, por sua vez, alimentam as práticas e estas, retroativamente, são

alimentadas pelas narrativas. A experiência aqui citada pode ser caracterizada como expressões extáticas, através das quais se acessa o texto, sempre em *performance* comunitária. [22]

Nesse sentido, este texto pergunta-se por uma hermenêutica específica dos pentecostalismos e o relaciona com o êxtase. Isto é, assume que os pentecostais leem a Bíblia de forma extática. [23] Na primeira parte, procura caracterizar os pentecostais com suas marcas distintivas e, na segunda, concentra-se na hermenêutica pentecostal em sua perspectiva extática. A proposta é indicar um eixo comum nas leituras pentecostais: o êxtase.

Do Movimento Pentecostal

Esta primeira parte está dividida em duas seções. Na primeira, busca-se relacionar o movimento pentecostal com a Reforma Protestante do século XVI, ao mesmo tempo em que o diferencia dos típicos protestantes. Na segunda seção, enfoca o específico do êxtase pentecostal.

Os Pentecostais e a renovação da Reforma

Os pentecostais também se veem como herdeiros da Reforma do século XVI. A partir dos quatro princípios da Reforma (*Só a Bíblia, só a fé, só Cristo, só a graça*) e do credo niceno-constantinopolitano do século IV (*Creio na igreja una, santa, católica e apostólica*) é possível perceber como a perspectiva pentecostal *clássica* relê a tradição. Esses fundamentos seriam assumidos pelos pentecostais e conferem identidade cristã e unidade como igreja, mas ao mesmo tempo, os pentecostais recuperam explicitamente a dimensão do Espírito, tornando mais complexa a correlação quaternária tanto dos *Solas* da Reforma quanto das *marcas* da igreja. Para os pentecostais, a estrutura seria quíntupla, [24] conforme veremos a seguir.

Na Reforma ficaram assentados os quatro fundamentos da teologia cristã que impactaram não só a teologia de Lutero e de Calvino, mas também da subsequente Reforma Católica, levando as discussões para as raízes da

teologia. Pode-se dizer que esses princípios exclusivos e simultaneamente correlatos (*só* Cristo, *só* a graça, *só* a fé e *só* a Escritura) ajudaram a recuperar o cerne da teologia cristã. Neste sentido, os pentecostais assumem esse fundamento teológico da Reforma e sua correlatividade, mas resgatam o protagonismo do Espírito Santo, de tal forma que se pode dizer que para os pentecostais há, também, um *Solus Spiritus Sanctus* . Esse Espírito Santo não substituiria a fé, nem a Bíblia, nem a graça, nem o Cristo, mas atuaria em correlação. O *Solus Spiritus* dos pentecostais não poderia ser entendido em sentido escolástico, como se a centralidade no Espírito resultasse em autonomia em relação aos quatro *solas* ou algum tipo de hierarquia. Teologicamente, não teria muito proveito o *Sola Scriptura* se o Espírito Santo não a explicasse, nem o *Solus Christus* se o Espírito não atualizasse e universalizasse sua obra. O mesmo se pode dizer sobre a fé e sobre a graça. Para os pentecostais, o Espírito atravessa inseparavelmente os quatro *solas* da Reforma, de tal modo que seria mais adequado, nesse sentido, utilizar-se a fórmula dos “cinco solas” em lugar do clássico “quatro solas”.

O mesmo poderia ser dito das quatro marcas da igreja cristã niceno-constantinopolitana, que não é só *una*, *santa*, *católica* e *apostólica* , mas também, no dizer do teólogo pentecostal Bernardo Campos, assume um princípio igualmente fundante para a teologia pentecostal: o princípio pentecostalidade. [25]

A pentecostalidade não é a pentecostalização da igreja. Tem a ver com assumir a ação do Espírito de maneira ativa na igreja e na teologização, mais do que as formas clássicas de Espírito *do Filho* ou da *força (energia) de Deus* . A partir da pentecostalidade, a pessoalidade divina seria estimada, invocada e presente. A escolha desse termo pelo teólogo pentecostal peruano nada tem que ver com os pentecostais de maneira direta, mas com a forma como o Espírito teria agido no período do Pentecostes, na igreja do período bíblico neotestamentário. Essa teologização aberta sobre o Espírito Santo é assumida sem rodeios, sem uma hierarquia dentro da doutrina da Trindade, como

muitas vezes resultam algumas abordagens trinitárias. O princípio pentecostalidade “é a força do Espírito que outorga poder ao ser humano para superar os condicionamentos que querem reduzi-los à desumanização”. Mais adiante ele afirma: “quer opor ‘espírito’ ali onde o ser humano só quer pôr matéria (*phisis*) e corporeidade ali onde o ser humano quer espiritualizar-se”. [26]

Recentemente, Bernardo Campos consolidou essa perspectiva em uma obra fruto de mais de 20 anos de amadurecimento. Em *El princípio pentecostalidad*, [27] Campos desenvolve em três momentos a sistematização desse princípio. Não só os pentecostais seriam frutos da pentecostalidade, que pode gerar expressões concretas e culturais (os pentecostalismos), mas poderia atuar inclusive nas estruturas eclesiásticas:

> Desde que cunhamos a palavra *pentecostalidade* a entendemos como um critério epistemológico para falar da vocação de universalidade da igreja, e como categoria que permitiria superar as aporias da nova, mas precária, historização e institucionalização dos pentecostalismos, ao mesmo tempo em que seria uma *notae* (características) da igreja. Cunhamos a categoria *pentecostalidade* porque necessitávamos de uma categoria que, ao mesmo tempo em que nos permitisse uma interpretação da eclesialidade (*sectariedade* ?) dos pentecostalismos desde o ponto de vista endógeno, suscitasse também uma leitura objetiva, pública, inclusiva e verificável. [28]

Na pentecostalidade estaria o princípio e a experiência universal fundante do Espírito, que pode fundar expressões concretas *na força do Espírito* . Teologicamente falando, pressupõe uma comunidade de fé e o evento crístico, salvador e transformador. [29] Com isso, para os pentecostais, as quatro *notae* da igreja são expandidas em sua fórmula para cinco: *una* , *santa* , *católica*, *apostólica* e a *pentecostalidade.*

Outro *insight* da teologia pentecostal clássica poderia ser descrito nos termos da metáfora da *profundidade* de Paul Tillich, quando explicava o lugar da religião na sociedade moderna em *Teologia e Cultura* . [30] Na perspectiva tillichiana, a religião não seria uma área específica da vida nem

teria um lugar concreto. O lugar da religião estaria na *profundidade* de todas as outras dimensões da vida. Ao buscar um lugar específico, estaria descaracterizando-a. Ao buscar situar-se na profundidade das demais dimensões da existência, encontraria seu lugar de modo transformador e fundante. De modo análogo para a teologia pentecostal, a questão que parece estar sendo defendida pelos pentecostais clássicos é que não basta escrever grandes tratados sobre pneumatologia hoje ou fazer disputar o Espírito na arena com outros temas teológicos, mas de descobrir *na profundidade* de todos os temas a dimensão pneumatológica. Fica em relevo, nesse momento, a ideia de que na perspectiva pentecostal seria preciso considerar seriamente o quinto princípio simultâneo a partir da Reforma, que seria o *Solus Spiritus Sanctus* , e a quinta característica da noção de igreja, que é sua pentecostalidade. Essa perspectiva "espiritual" (do Espírito) é uma contribuição significativa do movimento pentecostal para todas as igrejas: redescobrir na base da fé cristã a dimensão do Espírito.

O Específico dos Pentecostais: Êxtase, Cristo e Espírito

Donald Dayton fez uma importante pesquisa sobre as raízes teológicas do pentecostalismo e encontrou uma relação com o movimento *holiness* (santidade) metodista norte-americano (séculos XVIII e XIX) e com nuances do pietismo europeu (século XVII). [31] A essência do pentecostalismo poderia ser descrita a partir da crença no Jesus que *salva* , *cura* , *batiza com o Espírito Santo e que breve retornará* . Esse seria, na perspectiva pentecostal, o evangelho *pleno* , completo. Duas coisas chamam a atenção. A primeira é que essa chave de leitura é, inicialmente, cristológica e não pneumatológica, como se esperaria de início. A centralidade está em Jesus: Ele salva, aqui e agora e escatologicamente; Ele cura as enfermidades e dá esperança de uma vida melhor e digna; Ele batiza com o Espírito (importante doutrina pentecostal, cujo batizador é o próprio Jesus); e, por último, a chave apocalítica sobre a expectativa do breve retorno de Cristo. A maioria dos

pentecostais norte-americanos, e também brasileiros, manteve esse "núcleo-duro", ou seja, eixo único principal. Essa centralidade cristológica apresenta um *paráclito* (auxiliador) na missão desse Cristo: o Espírito Santo como pessoa e ativamente presente no crente e na Igreja. A experiência é revestida de uma especificidade que vai além da soteriologia. O Espírito Santo anima, alegra, exorta, consola, distribui dons, convence, entre outras atribuições. Se no início a centralidade pareceu estar no Cristo, ao final o Espírito assume o protagonismo, pois seria Ele o agente principal e ativador de todo o projeto divino, agindo a partir da base, *da profundidade* .

A segunda questão é a noção de batismo *com* o Espírito Santo defendida pelos pentecostais e que não é a mesma noção geral de batismo *no* Espírito, com o qual os demais protestantes lidam, entendendo-se que todos os crentes seriam imersos na nova vida no Espírito e com isso estariam sendo imersos, isto é, "batizados no Espírito". O batismo pentecostal *com* o Espírito fala de um revestimento posterior. Não está ligado ao processo de justificação pela fé, mas de uma "segunda bênção", pois a primeira teria sido a salvação. [32] O movimento *holiness* entre os metodistas defendia que era necessário buscar uma *segunda bênção* após receber a salvação, que era a santidade pessoal. Essa busca da perfeição cristã teria gerado comunidades propícias para experiências místicas e sensitivas. Grupos *holiness* começaram a experimentar o fenômeno da glossolalia (falar em línguas estranhas) e, nos Estados Unidos, foram os ascendentes diretos e espirituais dos pentecostais modernos, como no caso de Topeka (Kansas) e da Azusa Street (Los Angeles), berços do pentecostalismo clássico norte-americano. Nesses ambientes metodistas, o batismo com o Espírito Santo era chamado, então, de "terceira bênção". No caso brasileiro, seria a "segunda bênção", uma vez que não havia aqui a mesma influência metodista como havia nos Estados Unidos.

O batismo pentecostal com o Espírito Santo é defendido como uma doutrina central para o pentecostalismo clássico. [33] Em linha indiciária, várias

narrativas do Novo Testamento mostrariam pessoas cristãs (salvas em Cristo) recebendo oração e sendo visitadas de forma especial pelo Espírito, inclusive com manifestação tangível de fenômenos sobrenaturais, como falar em outras línguas, profecia, interpretação de línguas, entre outros. O próprio derramamento do Espírito Santo no Pentecostes teria acontecido sobre pessoas crentes e seguidoras do Cristo. Era já, então, na perspectiva pentecostal, uma *segunda bênção* para eles. Essa experiência seria estendida e possível a todos os crentes, como no texto bíblico de Atos 2.38,39. Em Atos 19.2, Paulo pergunta a um grupo de seguidores de Jesus se eles já tinham recebido o Espírito quando creram, denotando tratar-se de algo tangível e mesmo posterior. Essa expectativa de uma visitação especial do Espírito Santo sobre o crente passou a ser identificada como a promessa pentecostal (a partir do Pentecostes, a festa judaica que se converteu no evento fundante da igreja cristã, recheada de experiências de êxtase religioso), um revestimento de poder e comissionamento do Espírito, que segue ao *novo nascimento* , sendo algo essencialmente pneumatológico. De fato, essa experiência não tem efeito soteriológico (salvação), portanto, não é uma segunda via para a salvação. É, antes, uma capacitação especial para o serviço (diaconia e missão) e para a vida cristã consagrada (testemunho cristão).

No âmbito pentecostal clássico, o falar em línguas em estado de êxtase passa a ser um padrão para a espiritualidade cristã que se pratica de forma pessoal nos momentos de orações intensas ou mesmo no culto público. Para se ter uma ideia, até hoje não pode ser apresentado para o ministério pastoral quem não der provas à comunidade de ter esses momentos extáticos. Ser batizado com o Espírito Santo é um requisito para a consagração ministerial ao pastorado, assim como a formação teológica ou a aprovação na entrevista com o candidato, o são, por exemplo, em outras confissões protestantes. Contudo, em alguns lugares, atualmente parece já estar sendo possível o acesso de novos líderes sem evidências públicas de experiências mais intensas de êxtase.

O fenômeno das línguas estranhas é muito importante para o pentecostal que busca reviver os tempos apostólicos descritos no Novo Testamento. Essa experiência do batismo pentecostal com o Espírito Santo é também corporal e indicaria que há uma posse e controle do corpo pelo Espírito, começando pela "língua". Como afirma Antônio Gilberto, a língua seria sinônimo de "evangelho falado, pregado, cantado, comunicado", [34] destacando a dimensão missionária da fé pentecostal. Esse impulso à proclamação tem sido uma marca no movimento missionário pentecostal, notadamente efusivo e evangelístico, e, em alguns casos, "agressivo" em sua abordagem conversionista. De qualquer forma, de acordo com os pentecostais, a experiência do batismo com o Espírito Santo produziria consequências tangíveis na vida do fiel. Gilberto afirma que "na conversão, recebemos vida de Deus; no batismo com o Espírito Santo recebemos poder de Deus". [35] Donald Gee, importante teólogo pentecostal inglês do século passado, ressaltava as experiências sobrenaturais que costumam acompanhar o batismo pentecostal. [36] Amos Yong, teólogo da Assembleia de Deus dos Estados Unidos, afirma que no pentecostalismo se advoga uma presença ativa do Espírito Santo em todas as áreas da vida, atuando não só por meios externos, mas também internos. [37] Em uma obra recente, o teólogo pentecostal Anthony Palma, teólogo pentecostal norte-americano, atualizou os estudos sobre essa importante doutrina pentecostal. [38]

Robert Menzies, outro teólogo assembleiano norte-americano, em recente obra, destaca que o movimento pentecostal pode oferecer à igreja mundial muito mais que a experiência religiosa e o fervor espiritual: há doutrina e teologia também. [39] Ele destaca, por exemplo, o novo olhar para Lucas-Atos, vendo-os como textos que não se subordinam à perspectiva paulina. Nesse sentido, é uma ampliação da Reforma ou mesmo elementos para uma nova Reforma a partir da centralidade da experiência religiosa, que, no caso dos pentecostais, se dá em ambiente extático, conforme aprofundaremos na próxima parte deste capítulo.

Da Hermenêutica Pentecostal e do Êxtase Religioso

Busca-se, nesta segunda parte, caracterizar o êxtase pentecostal e a sua importância no procedimento hermenêutico pentecostal. Para isso, apresentar-se-á, à luz da história da interpretação, a maneira como o fiel pentecostal lê o texto bíblico. A leitura pentecostal será tratada como uma intuição hermenêutica que dá centralidade ao lugar do leitor, o qual tem no êxtase seus óculos interpretativos.

A hermenêutica pentecostal desenvolveu-se e testemunhou diversas fases de aplicação metodológica e formas de aproximação do texto. Isso nos mostra que não há uma única hermenêutica pentecostal, mas diversas, que disputaram na história do pentecostalismo sua plausibilidade e geraram variados grupos interpretativos legítimos dentro da tradição pentecostal. No conhecido esboço proposto por Veli-Matti Karkkaïnen, são apresentados quatro movimentos da hermenêutica pentecostal: 1) Um estágio pré-reflexivo, oral, leitura da Bíblia; 2) Uma tendência à interpretação fundamentalista-dispensacionalista alinhada com certas correntes do Evangelicalismo do século XX; 3) Uma busca dos estudiosos pentecostais por uma exegese pneumatológica distintamente pentecostal; e 4) Uma variedade de abordagens a partir do desenvolvimento da pós-modernidade. [40]

Para completar essa tipologia, L. William Oliverio Jr., propõe a história da Teologia Hermenêutica Pentecostal dizendo que o seu alcance transbordaria a interpretação Bíblica e alcançaria até mesmo a interpretação de toda a realidade. Seguindo essa proposta conceitual, Oliverio Jr. apresenta quatro fases da Hermenêutica Teológica Pentecostal: 1) Hermenêutica Pentecostal Clássica; 2) Hermenêutica Pentecostal Evangelical; 3) Hermenêutica Pentecostal Contextual e 4) Hermenêutica Ecumênico-Pentecostal. [41]

Antes de traçarmos as características da maneira como os pentecostais intepretam a Bíblia, ou a fé (como diz Oliverio Jr.), precisamos compreender a história da hermenêutica e seus pressupostos epistemológicos.

Do Autor ao Leitor: O Lugar da Hermenêutica Pentecostal

Na história da interpretação, o “autor”, “texto” e “leitor” tornaram-se mundos em favor dos quais as perspectivas hermenêuticas lutaram pela defesa de seu valor e imprescindibilidade na “compreensão”, “construção” ou “criação” do sentido.

Essas disputas podem ser divididas em *intentio auctoris* , *intentio operis* [42] e *intentio lectoris* . Até o fim do século XIX, o enfoque principal era a *intentio auctoris* e suas indicações sociais e históricas. Para a hermenêutica, isso significava, desde Friedrich Schleiermacher, compreender as intenções do autor materializadas na obra literária destinada aos ouvintes/leitores “originais”. [43] Para a exegese bíblica, isso significou, com todas as ferramentas necessárias e disponíveis, ser uma arqueologia do sentido, através da qual se busca (buscava?) saber as intenções originais do texto bíblico.

Na virada do século, dá-se uma espécie de mudança de lugar. O texto torna-se o ponto de partida e chegada. O formalismo russo, o Círculo Linguístico de Praga, [44] etc., com seus estudos da poética e contos [45] , revelaram-se como representantes dessa perspectiva ao ancorarem a preocupação interpretativa à dinâmica da organização interna do texto, suas articulações e estruturas.

Após o final da Segunda Guerra, não como continuidade cronológica, talvez mais como consequência natural, o papel do “leitor” no ato da interpretação tomou um lugar de grande consideração.

> Nas últimas décadas impôs-se uma mudança de paradigma em relação às discussões críticas precedentes. Se em clima estruturalista privilegiava-se a análise do texto como objeto dotado de caracteres estruturais próprios, passíveis de serem descritos através de um formalismo mais ou menos rigoroso, em seguida a discussão passou a ser orientada para uma pragmática da leitura. [46]

A estética da recepção, a teoria do leitor ideal e a sociologia da recepção são nomes dados às operações interpretativas que reconhecem que o papel do

funcionamento de um texto tem vínculos, também, com o destinatário na sua compreensão, atualização e interpretação. [47] Assim, a criatividade do leitor, seu poder de recriação e sua relação com o texto tornam-se importantes para os estudos do sentido. Como explica a estética da recepção, a recepção e seus efeitos na história revelam que o leitor não é passivo, mas ativo e criativo. [48] Cabe lembrar que tal afirmação não é uma escolha metodológica, mas descrição da intransponível interferência do leitor na produção do sentido.

Umberto Eco sintetiza bem essas discussões:

> [...] o debate clássico articulava-se, antes de mais nada, em torno da oposição entre estes dois programas:(a) deve-se buscar no texto aquilo que o autor queria dizer; (b) deve-se buscar no texto aquilo que ele diz, independentemente das intenções do autor. Só com a aceitação da segunda ponta da oposição é que se poderia, em seguida, articular a oposição entre: (b1) é preciso buscar no texto aquilo que ele diz relativamente à sua própria coerência contextual e à situação dos sistemas de significação em que se respalda; (b2) é preciso no texto aquilo que o destinatário aí encontra relativamente a seus próprios sistemas de significação e/ou relativamente a seus próprios desejos, pulsões, arbítrios. [49]

Umberto Eco propõe uma possibilidade de pensar as relações entre intenção do texto e do leitor. Em *Obra aberta* , Eco abre quase que irresponsavelmente as portas para a multiplicidade de interpretações, especialmente por contar com a criatividade do leitor. [50] No entanto, dizer que um texto não tem fim não quer dizer que todo ato de interpretação tenha um final feliz. [51] Por isso, fala-se em equilíbrio entre leitor e fidelidade à obra literária. “Isso quer dizer que o texto interpretado impõe restrições a seus intérpretes. Os limites da interpretação coincidem com os direitos do texto (o que não quer dizer que coincidem com os direitos de seu autor).” [52] Outra tentativa seria reconfigurar o significado dos conceitos, migrando, como fez as ciências da Narrativa, para o leitor e autor implícitos, sem perder de vista as relações que texto tem com dinâmicas intertextuais e em seus efeitos. [53]

“De lá pra cá”, as ingenuidades moderno-iluministas deram lugar a uma verdadeira virada paradigmática, através da qual se admite a participação do

leitor e seu horizonte na construção do sentido, desde suas subjetividades à própria abertura comum em cada texto. As categorias de percepção da realidade e epistemologia próprias dessa perspectiva podem ser identificadas como pós-modernas.

> O pós-moderno seria o crescente reconhecimento de que a leitura e a interpretação são sempre interessadas, jamais desinteressadas; significativamente subjetivas sempre, jamais completamente objetivas; sempre comprometidas e, portanto, sempre políticas, jamais não comprometidas e apolíticas; sempre ligadas à história, jamais desligadas dela. O sonho modernista de verdade abstrata desinteressada, objetiva, distanciada vai desaparecendo depressa. [54]

O movimento pentecostal pode, em termos históricos, ser inserido na Modernidade. Contudo, sua perspectiva sobrenatural é uma oposição direta ao modernismo e à visão de mundo naturalista. Como movimento teológico, é um enfrentamento à Modernidade e ao cristianismo cessacionista. [55] No entanto, os pentecostalismos não podem ser caracterizados como pré-modernos, primeiramente porque nascem em tempos modernos e, mesmo que tenham características pré-modernas, elas são retomadas e adaptadas à perspectiva e linguagem da Modernidade para apresentar e articular suas práticas e crenças: insiste-se no tangível e nos sinais visíveis da presença do Espírito Santo, por exemplo. Os pentecostalismos funcionam, de certa forma, no mesmo senso de a fé ser baseada inteiramente sobre objetivas evidências históricas. Para refinar a análise, Kenneth Archer afirma serem os pentecostalismos em suas origens uma proposta “paramoderna”:

> Paramoderno poderia ser a melhor maneira para classificar o início do Pentecostalismo. Este conceito captura o fato de que o Pentecostalismo emerge na modernidade (a definição histórica do período), ainda existia à margem da modernidade (tanto no senso sociológico e econômico quanto sua ênfase na evidência física da presença do Espírito — o viés modernista na científica linguagem experimental). Pentecostalismo nunca poderia aceitar completamente a visão de mundo da Modernidade, mas utilizou aspectos da Modernidade (como tecnologia, linguagem, razão indutiva) para o avanço da causa pentecostal.

> Pentecostalismo era (e é) o protesto contra as principais características da modernidade. O movimento pentecostal começou como um movimento paramoderno de protesto à modernidade e Cristianismo cessacionista. [56]

Como diz Margaret Poloma, o pentecostalismo é um "protesto antropológico contra a Modernidade", providencial mediação para o encontro do sobrenatural, uma fusão do natural e sobrenatural; o emocional e racional; o carismático e institucional de uma forma decisivamente pós-moderna. [57] Obviamente, caracterizá-lo simplesmente como pós-moderno não leva em consideração diversos pontos, alguns deles já citados: a fé cristã baseada em fatos transmitidos objetivamente através das Escrituras, a atenção com a prova física da ação sobrenatural, as metanarrativas de salvação e da verdade, etc. Todavia, mesmo com suas ênfases histórico-críticas e tentativa mínima de acesso ao sentido original, a hermenêutica pentecostal presente em pregadores de suas fileiras parece interpretar a Bíblia de uma maneira que tenha sentido para as pessoas que vivem na era pós-moderna. [58]

O paradigma moderno, não assimilado inteiramente, e sua releitura ou tradução dos pressupostos dos movimentos de santidade são o lugar para se entender o contexto da hermenêutica pentecostal.

A Hermenêutica Pentecostal: O lugar do leitor e sua Experiência Extática

Em seus primeiros momentos, a hermenêutica pentecostal era similar à leitura bíblica dos movimentos de santidade (*Holiness*) com seu Método de Leitura Bíblica *(Bible Reading Method)* . Com suas estratégias interpretativas, dos tais movimentos de santidade (que se preocupavam menos com sistematização e mais com a vida cristã), surgem duas antigas doutrinas que se tornaram centrais para identidade pentecostal: o batismo no Espírito Santo, com a bíblica evidência da glossolalia e o unicismo, que rejeita a tradicional doutrina da trindade divina (Pai, Filho e Espírito Santo).

O “Método de Leitura Bíblica” percorreu caminhos indutivos e dedutivos. Com um tipo de método próximo ao texto-prova, observava-se exaustivamente a presença de certas expressões e uma verdade baseada na leitura desses textos. A harmonização era imprescindível para tornar os dados em afirmação doutrinária e produzir uma compreensão bíblica do tópico ou tema da investigação.

Depois, percebe-se o deslocamento do *Bible Reading Method* , com as propriedades do pentecostalismo, para o método “histórico-crítico”. [59] Porém, mesmo utilizando os métodos da Modernidade, os pentecostalismos continuaram produzindo conclusões tradicionais e conservadoras.

> Mesmo traçando um caminho entre as metodologias modernas e pré-modernas, o pentecostalismo flerta com as proposições pós-modernas, especialmente quando destrona o intelecto humano da arbitrária concepção da verdade, o que possibilita inclusão do não-racional e outros caminhos de conhecimento, incluindo as emoções e a intuição. Essa perspectiva se confirma especialmente na importância dada à experiência imediata do Espírito. [60]

Outro ponto importante da hermenêutica pentecostal é a *reexperiência* dos textos bíblicos. Como afirma Marius Nel:

> O Movimento Pentecostal crê que o Espírito manifestou-se a si mesmo novamente com a glossolalia, profecia, milagres de curas e outros sinais que surgem contemporaneamente. Eles agora leem a Bíblia a fim de compreenderem a si mesmos. [61]

Nesse sentido, as experiências testemunhadas na Bíblia são (mesmo com pouca preocupação com reconstruções históricas) vivenciadas na *não-mediação* para construção dos sentidos. Assim, o testemunho dos milagres de Deus no presente é fundamental no processo hermenêutico. Para essa perspectiva, o Espírito é ponto axial, porque Ele não somente ilumina a intenção original, mas pode ainda elucidar um sentido contemporâneo o qual não é necessariamente idêntico ao original. [62] Diferente da evangelical, a

leitura pentecostal é mediada pela experiência e o Espírito pode dizer mais, ou seja, ampliar o que a Escritura disse, sem, porém, contradizê-la. [63]

A verdade pentecostal é baseada na relação sobrenatural, em nível individual e comunitário com o Espírito Santo, e a substância de plausibilidade da fé é demonstrada pelas expressões carismáticas. Logo, a experiência do encontro com Deus é a central ênfase dos pentecostalismos e não a doutrina ou o ensino. Essa experiência pode ser chamada de *experiência da comunidade pneumática* . Mesmo que herde da tradição protestante a centralização da Bíblia, os pentecostais se aproximam da Bíblia com “óculos pneumáticos”.

A distinção entre a típica leitura fundamentalista da Bíblia e a Pentecostal pode ajudar na compreensão de seus detalhes particulares. Enquanto naquela há ênfase no didático, esta valoriza o elemento carismático; aquela encontra garantias na inerrância da Escritura, esta tem nos dons do Espírito as suas; a primeira centra-se na orientação teológica, a pentecostal estabelece-se na experiência; o fundamentalismo enfatiza os elementos racionais, os pentecostalismos, pelo contrário, estabelecem como eixo os *não-racionais,* [64] isto é, os aspectos que não podem ser racionalizados, mas que nem por isso são irracionais.

Essa constatação permite-nos aproximar a leitura bíblica pentecostal da perspectiva de que o sentido é também uma construção e diálogo entre texto e leitor. Como Kenneth Archer explica, a hermenêutica pentecostal se constrói na interdependência dialógica entre *Escritura*, *Espírito* e *Comunidade* . [65] Seguindo de perto esse tripartido processo, podemos dizer que essa hermenêutica se alicerça na potencialidade e apontamento de sentidos dos textos, é vivenciada na capacidade criativa da comunidade e pela iluminação do Espírito. Dessa forma, como afirma Nel, a hermenêutica pentecostal se aproxima de alguns pressupostos pós-modernos, tais como a multiplicidade de sentido e o dialógico papel da experiência. [66]

Nesse procedimento hermenêutico podemos inserir o conceito de experiência religiosa do êxtase. Contudo, para a percepção da leitura pentecostal, a experiência é iluminada pelas Escrituras, mas, por sua vez, torna-a instrumento para o processo de compreensão. Por isso, não há aqui distorção do texto, mas construção do sentido, como defendem as teorias pós-modernas de interpretação já esboçadas.

Êxtase como Lócus da hermenêutica pentecostal

Nesta parte, depois das discussões até aqui expostas, pretende-se fazer um conjunto de apontamentos, sem desenvolvê-los o quanto merecem, para servirem como visualização de horizontes e propor indicações verificáveis de práticas hermenêuticas que sejam caracteristicamente pentecostais, as quais têm o *êxtase* como eixo ou lugar de acesso ao texto religioso.

Para o pentecostal, como é comum entre os evangélicos e protestantes em geral, [67] o texto bíblico tem valor sagrado e é tratado como "Palavra de Deus" e inspirada. [68] Essa afirmação teológica prévia destaca a relação pneumática dos pentecostais com o texto. A Bíblia é, para a fé pentecostal, resultado da experiência do Espírito, a qual é traduzida no fenômeno da linguagem. [69] A fé que anima a leitura pentecostal se estabelece pela compreensão da Bíblia como manifestação ou receptáculo da revelação de Deus na história. Neste sentido, as intervenções divinas foram interpretadas como tal por pessoas de fé. Por isso, chegar ao texto como Palavra de Deus, para o pentecostal é tratá-lo como mecanismo de comunicação, com seus gêneros literários, perspectivas culturais e sociais. Para a leitura pentecostal, as imagens e as narrativas bíblicas são resultado de experiências, as quais são reativadas pelos membros das comunidades pentecostais. Dessa forma, há uma relação circular entre experiência e crença e vice-versa. O texto bíblico todo, especialmente as narrativas, são fontes privilegiadas para uma teologia bíblica do Espírito Santo feita pelos pentecostais.

É possível, avaliando a tradição judaico-cristã, perceber um tipo de teologia bíblica do êxtase. Por isso, o conceito de experiência religiosa é caro para a compreensão da história das religiões judaicas e cristãs. [70] Fenômenos descritos como “ser possuído pelo Espírito”, “glossolalia” (línguas), “arrebatamento”, “profecia”, “visões”, etc. sempre estiveram presentes no mundo judaico-cristão e na história das tradições cristãs medievais. Montano e seus seguidores e outros grupos cristãos dos séculos II e III, por exemplo, eram acusados de excessos por vivenciarem experiências extáticas. Os montanistas e suas experiências aparecem como fenômenos criticados pela literatura patrística como êxtase espúrio. A crítica revela a prática e suas características (“fala frenética ou anormal”, “sons estranhos”, “viagens celestiais”). [71] Contudo, o que está presente nas experiências judaicas e cristãs, é parte constituinte da história das religiões. Segundo I. Lewis:

> É difícil encontrar uma religião que não tenha, em algum estágio de sua história, inspirado nos feitos de pelo menos alguns de seus seguidores aqueles transportes de exaltação mística nos quais todo o ser do homem parece se fundir em gloriosa comunhão com a divindade. Experiências transcendentais desse tipo tipicamente concebidas como estados de possessão, têm dado aos místicos a reivindicação única de conhecimento experimental direto do divino e, quando isso é reconhecido por outros, a autoridade para agir como privilegiado canal de comunicação entre o homem e o sobrenatural. Os fenômenos acessórios associados a essas experiências, particularmente o “dom das línguas”, a profecia, a clarividência, a transmissão de mensagens a mortos e outros dotes místicos têm, naturalmente, atraído a atenção não apenas de devotos, mas também de céticos. Para muitos, de fato, esses fenômenos parecem fornecer provas persuasivas da existência de um mundo transcendente ao da experiência cotidiana comum. [72]

Como experiência comum da religião, o êxtase e os fenômenos corolários proporcionam autorização e poder. Para o religioso, tais coisas possibilitam à comunidade, ou à figura sacerdotal, o poder de instaurar na realidade um contato direto com a divindade — por vezes, “fundindo-se” com ela. A glossolalia entre os pentecostais, por exemplo, tem um lugar especial. Como

explica Felicitas Goodman, a glossolalia não é um comportamento natural diário, mas um estado alterado da consciência. [73] Ao lado das línguas encontramos outros indícios de estado alterado de consciência, os quais já eram bem presentes na apocalíptica judaica, especialmente nos textos de tipo *viagem além-mundo* . Contudo, é necessário indicar que as imagens de "êxtase", "acesso a conteúdos revelados" e "proclamação" aparecem juntas não somente na tradição apocalíptica, mas também no profetismo de Israel. Eliseu, durante o diálogo com Hazael, diz o texto, fitou diretamente a face de Hazael até se sentir envergonhado e chorou. Esta cena mostra sinais de êxtase e transe profético. [74] Experiências de perturbação psicológica, com resquícios de transe e êxtase, aparecem em outros textos proféticos (Ez 3.15; Is 21.1-10). A música, regida com instrumentos, aliada ao tema do "Espírito de Javé" ou "a mão do Senhor", compõe em alguns textos da Bíblia Hebraica as manifestações do êxtase profético (1 Sm 10.5-13; 11.6; 1 Rs 18.46; 2 Rs 3.15). Suas manifestações eram tão desconcertantes, que o profeta era interpretado como *meshugga'* (louco) (2 Rs 9.11; Jr 29.24-27; Os 9.7). Neste sentido, no profetismo — ambiente do anúncio da *dabar* — o êxtase era *meio* e constitui-se como parte do processo. [75]

Na apocalíptica, além do tema da escatologia, que é importante para entender esse mundo literário, encontramos a preocupação com as realidades celestiais, especialmente no gênero já citado (*viagem além-mundo*), o qual é marcado por especulações cosmológicas. Nesses textos, o visionário é levado até regiões celestiais e contempla a organização cósmica, as funções dos anjos e o templo celestial, com a *Mercavah* (o trono carruagem de Deus). [76] Através dessas experiências, o visionário além de ter acesso a uma sabedoria superior, passava por transformações *angelomórficas* . Além dos sonhos, o transe ou o êxtase são os mecanismos para estas revelações.

Além da tradição judaica, no Mundo Antigo em geral, a experiência de êxtase de viagens ao céu era comum. [77] No misticismo apocalíptico [78] , entre outras coisas, o visionário vai até o palácio divino e contempla coisas que

lembram as imagens que estão relacionadas à experiência de êxtase de Atos 2.1-4. Contudo, podemos adiantar que o texto lucano não tem características de uma experiência de viagem celestial.

As últimas pesquisas apontam a presença, nos textos canônicos e não canônicos, das experiências visionárias no mundo judaico-cristão, eivadas de êxtase: perda de força, tremores, enrijecimento dos músculos, prostrações, gritos, línguas, profecias e experiências de "viagem além-mundo" ou de acessos privilegiados ao divino. Rosileny Alves dos Santos, depois de uma citação de Boutroux, que trata o êxtase como a sensação da alma em comunicar com o ser infinito ou perfeito, afirma o seguinte:

> Esse conceito retrata a antropologia platônica e compreende um modo de relação entre alma e objeto que resulta o êxtase. A alma vê, toca e possui o objeto da relação. Não há diferença entre o que a alma sente, pois ela renuncia a si mesma para estabelecer-se em êxtase. Então, as palavras *ekstase* , *ecstasy* , *extase* , *estasi* são variações de um mesmo termo que expressa o mesmo fenômeno: estar fora de si. É o estar possuído por algo de fora de seu próprio ser. Embora possamos levantar hipóteses a respeito do que seja este "algo", que advém do meio externo para possuir uma pessoa que perde o contato com a realidade, é fundamental que, independentemente de sabermos o que se apodera da pessoa, saibamos como acontece o êxtase. [79]

Nesse sentido, o êxtase é "o sair de si", um estado alterado de consciência, que pode ser tratado como possessão divina ou transe. [80] O êxtase religioso é, como se percebe no conceito em geral, alteração de si/alteração corpórea (tom de voz, expressão facial, etc.) por motivos religiosos. A mente, possuída pelo mistério, se expressa em reações humanas. [81] Objetivando a delimitação da discussão conceitual, é preciso afinar a diferença entre êxtase e transe. A principal fronteira de um para o outro é a questão cognitiva. O primeiro (êxtase) não retira o religioso da realidade, ele não tira a vigilância. O transe, pelo contrário, é

> Estado de dissociação, caracterizado pela falta de movimento voluntário, e, frequentemente, por automatismo de ato e pensamento, representados pelos estados hipnóticos e mediúnicos. Assim entendido, o transe pode compreender dissociação mental completa ou apenas parcial e é, frequentemente, acompanhado de visões excitantes ou alucinações, cujo conteúdo nem sempre é lembrado subsequentemente de maneira clara [...]. [82]

A comunidade pentecostal tem suas bases litúrgicas e práticas no êxtase, mesmo que por vezes viva experiências de transe. Através da descrição antropológica acima, essa experiência não é dissociativa, nem fuga da realidade ou oficialização do esdrúxulo. Em uma perspectiva teológica, essas expressões são resultados ou sinais do Espírito vivenciado comunitariamente. E a Bíblia Hebraica e o Novo Testamento apresentam o êxtase como possibilidade de ação no mundo pela tomada do Espírito. Assim, esse seria o lugar da construção de sentido com o texto.

Como explicamos, se a experiência é tão fundamental para o pentecostal, o êxtase é o lugar a partir do qual esse religioso interpreta seu texto sagrado e, por sua vez, o mundo. Para o fiel das igrejas pneumáticas (no Espírito), os sinais sobrenaturais não são limitados aos tempos antigos, mas compõem o funcionamento da realidade na qual habita. Desta forma, para o fiel, o êxtase não é tratado como uma experiência em determinado momento, mas é a maneira como habita a realidade. Na verdade, ele é um extático no mundo e o texto bíblico torna-se espaço de confirmação das suas experiências. Em uma interpretação circular, no texto ele encontra a si e suas práticas, e, por sua vez, o mundo é onde ele vivencia os fenômenos místicos.

CONCLUSÃO

A experiência religiosa pentecostal não pode ser analisada fora da tríade “Espírito, “Escritura” e “Comunidade”. [83] Os pentecostais se caracterizam pelas afirmações impetuosas da ação presente do Espírito, à luz da interpretação pneumática das Escrituras, na vida da comunidade. Só é

possível compreender a hermenêutica Pentecostal sem tirá-la dessa tríade (desse círculo). Por isso, os pressupostos das perspectivas racionalistas, ou próprias do paradigma do sujeito, não dão conta da maneira pentecostal de interpretação. Pelo contrário, o lugar do leitor e suas experiências são fundamentais para essa carismática/pneumática leitura.

Com Lutero e com a Reforma, os pentecostais aprenderam que a pneumatologia deve ser cristológica e que a via do Espírito Santo não deve ser uma via alternativa ao Cristo, à Palavra, à fé e à graça. Com isso, os pentecostais puderam desenvolver um quinto "*Sola* ", entendido de maneira integrada e simultânea com os quatro primeiros: o *Solus Spiritus Sanctus* . Nos pentecostais, não só a pneumatologia é cristológica, mas a cristologia é pneumatológica. Essa circularidade é também necessária para a teologia ou, para usarmos a metáfora tillichiana da profundidade, a dimensão do Espírito Santo é resgatada em cada uma e em todas as dimensões da vida, da teologia e da igreja, conformando um ambiente de êxtase no qual o pentecostal vive e interpreta a realidade.

Nesse trabalho, defendeu-se o êxtase e todas as suas expressões como o *lócus* da hermenêutica pentecostal. Contudo, não podemos ser simplistas e interpretarmos esse *lócus* interpretativo como alienação ou fuga da realidade. De outra forma, à luz de uma teologia bíblica do êxtase, é possível apresentá-lo como possibilidade de presença pública pneumática. O êxtase empoderaria o fiel para influir no mundo. Assim, o lugar privilegiado do pentecostal é sua experiência *não-racional* , mas cheia de potencialidades não somente de sentidos, mas de modelos de ação.

---

[5] FRESTON, Paul. Breve História do Pentecostalismo Brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto *et al* . *Nem Anjos nem Demônios* : interpretações sociológicas do pentecostalismo. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

[6] SOUZA, Bertone de Oliveira. O Pentecostalismo na história brasileira: problemas de periodização e enfoques teórico-metodológicos. In: *Revista Brasileira de História das Religiões.* ANPUH, a. VIII, n. 22, mai./ago., p. 25-38, 2015.

[7] MACCHIA, Frank D. God Present in a Confused Situation: The Mixed Influence of the Charismatic Movement on Classical Pentecostalism in the United States. In: *Pneuma* , n. 18.1, p. 33-54, 1996.

[8] MACCHIA, 1996, p. 33-54.

[9] Robert Evans foi um avivalista extático que teria vivido experiências atribuídas ao Espírito Santo por volta do ano 1904. Ele tinha sonhos, dizia ouvir diretamente a voz de Deus e pregava com tamanha eloquência que levava seu auditório a experiências extáticas comunitárias. Cf. JONES, Brynmor Pierce. *An Instrument of Revival* : Complete Life of Evan Roberts, 1878-1951. Australia: Crossroads, 1995 e STEWART, James A. *Quando desceu o Espírito* : a história de Evan Roberts e do grande reavivamento no País de Gales. Belo Horizonte: Betânia, 1968.

[10] O modalismo ou também monarquianismo modalista identificava Jesus como o próprio Deus (o Pai) manifestado em carne. Esse “modo” era uma forma de o Rei (monarca) manifestar-se. Outra forma de entender o modalismo é considerar Deus definido como um Espírito Único e Indivisível, que se manifesta ao mundo de diferentes modos, tendo em Jesus sua representação maior.

[11] De modo geral, o unitarismo não reconhece Jesus como Deus, enquanto o unicismo compreende Deus como indivisível, sendo Jesus um modo de Deus manifestar-se. O unitarismo sofre influência do arianismo (Ário, 256-336 d.C.) que defendia que Jesus foi um ser criado por Deus e não era uma Pessoa Divina, e do sabelianismo (Sabélio, século III d.C.), em que, ainda que se usasse a linguagem de Pessoa Divina, essa “persona” era apenas uma máscara para uma única substância, igualmente deixando em dúvida a deidade de Jesus de Nazaré, tema caro para os cristãos majoritários, que são trinitários.

[12] CAMPOS, Bernardo. *El princípio pentecostalidad* : la unidad en el Espíritu, fundamento de la paz. Oregón: Kerigma, 2016.

[13] PRANDI, Reginaldo. *Um sopro do Espírito* . São Paulo: Edusp, 1997; ORO, Ari Pedro; ALVES, Daniel. Renovação Carismática Católica: movimento de superação da oposição entre catolicismo e pentecostalismo? In: *Religião e Sociedade* . Rio de Janeiro, v. 33, n. 1, p. 122-144, 2013.

[14] MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais* : sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1999.

[15] Bernardo Campos (2016, p. 175) chama de iso-pentecostalismo, pois, para esse teólogo pentecostal peruano, apesar de que este grupo esteja “em sintonia com algumas peculiaridades do pentecostalismo clássico”, ele argumenta, “parece ser de natureza distinta”.

[16] BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz Religiosa Brasileira* : religiosidade e mudança social. Petrópolis: Vozes; Koinonia, 2003.

[17] MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil.* 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

[18] MANSILLA, Miguel Ángel. Pós-Pentecostalismo e o desencanto religioso dos pentecostais. In: OLIVEIRA, David Mesquiati; FERREIRA, Ismael de Vasconcelos; FAJARDO, Maxwell (Orgs.). *Pentecostalismos em perspectiva* . São Paulo: Terceira Via; RELEP, 2017, p. 17-34.

[19] SIEPIERSKI, Paulo. Pós-pentecostalismo e política no Brasil. In: *Estudos Teológicos* , v. 37, p. 47-61, 1997; SIEPIERSKI, Paulo. Contribuições para uma tipologia do pentecostalismo brasileiro. In: GUERRIERO, Silas (Org.). *O Estudo das religiões* : desafios contemporâneos. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 71-88.

[20] ALENCAR, Gedeon Freire. *Matriz pentecostal brasileira* : Assembleias de Deus, 1911-2011. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2013; WAGNER, P. *Por que crescem os pentecostais?* São Paulo: Vida, 1987.

[21] Cf. CARVALHO, César Moisés. *Pentecostalismo e Pós-modernidade* . Quando a experiência sobrepõe-se à teologia. Rio de Janeiro: CPAD, 2017, p. 210.

[22] OLIVEIRA, David Mesquiati. A leitura bíblica dos pentecostais e a noção de performance. *Rever: Revista de Estudos da Religião* , v. 17, p. 119-140, 2017a.

[23] NEL, Marius. Attempting to define a Pentecostal Hermeneutics. In: *Scriptura*, 114, p. 1-13, 2015, p. 2.

[24] OLIVEIRA, David Mesquiati. Os Pentecostais, o Espírito Santo e a Reforma. *Revista Pistis & Práxis: Teologia e Pastoral* , v. 9, p. 539-553, 2017b.

[25] CAMPOS, Bernardo. *Da reforma protestante à pentecostalidade da igreja:* debate sobre o pentecostalismo na América Latina.São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2002 [1997].

[26] CAMPOS, 2002, p. 88.

[27] Cf. Campos (2016). Na obra do mesmo autor, *Da Reforma protestante à pentecostalidade da igreja* , publicado pela Editora Sinodal em 2002 [em espanhol, 1997], Campos (2002) já tinha apresentado esse conceito e foi consolidando-o a partir das críticas e sugestões ao longo desse tempo.

[28] CAMPOS, 2016, p. 130.

[29] CAMPOS, 2016, p. 133.

[30] TILLICH, Paul. *Teologia da cultura* . São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

[31] DAYTON, Donald. *Raíces teológicas del pentecostalismo* . Buenos Aires: Grand Rapids, 1991.

[32] GILBERTO, Antonio. Pneumatologia, a doutrina do Espírito Santo. In: GILBERTO, Antonio (Ed.). *Teologia sistemática pentecostal* . Rio de Janeiro: CPAD, 2008, p. 171-244. Aqui, p. 181.

[33] MENZIES, William; MENZIES, Robert. *No poder do Espírito* : fundamentos da experiência pentecostal. São Paulo: Vida, 2002.

[34] GILBERTO, 2008, p. 183.

[35] GILBERTO, 2008, p. 190.

[36] GEE, Donald. *Como receber o batismo no Espírito Santo* . Rio de Janeiro: CPAD, 2011.

[37] YONG, Amos. *Discerning the Spirit(s)* : A Pentecostal-Charismatic Contribution to Christian Theology of Religions.Sheffield-England: Sheffield Academic Press, 2000.

[38] PALMA, Anthony D. *O batismo no Espírito e com fogo* : os fundamentos bíblicos e a atualidade da doutrina pentecostal. Rio de Janeiro: CPAD, 2014.

[39] MENZIES, Robert. *Pentecostes, essa história é a nossa história* . Rio de Janeiro: CPAD, 2016.

[40] KARKKAÏNEN, Veli-Matti. Hermeneutics: from Fundamentalism to posmodernism. In: *Toward a Pneumatological Theology: Pentecostal and Ecumenical Perspectives on Ecclesiology, Soteriology, and Theology of Mission* . Editado por Amos Yong. Lanham, MD: University Press of America, 2002.

[41] OLIVERIO Jr., William L. *Theological Hermeneutics in the Classical Pentecostal Tradition* : A Typological Account. Leiden.Boston: Brill, 2012. p. xvii.

[42] *Intentio operis* deve-se, em certo nível, aos pressupostos estruturalistas, mas deixa um pouco de lado a preocupação pelas estruturas para observar as indicações do sentido nas marcas do próprio texto. Assim, o texto, que é aberto, tem seus próprios mecanismos de limitação dos usos: o texto, desde seu léxico, é limitador hermenêutico. Eco (2004; 2012; 2013) discute estes pontos, com exemplos e aplicações, em algumas de suas obras “pós” *Obra Aberta* .

[43] Cf. SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica:* arte e técnica da interpretação. Petrópolis: Vozes, 2006. SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermeneutics and Criticism and Other Wrintings* . Translated and Edited by Andrew Bowie. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

[44] O Círculo Linguístico de Praga foi fundado em 1926, na cidade de Praga, por iniciativa de Vilém Mathesius com a finalidade de reunir e apresentar comunicações e discussões de métodos de estudos linguísticos e semióticos, os quais rompiam com as perspectivas de Ferdinand de Saussure (1857-1913). Fizeram parte de tal Círculo numerosos linguistas, entre eles B. Havránek, J. Mukarovsky, B. Trnka, J. Vachek e M. Weingart. Como,

também, outros não checos como o holandês A. W. de Groot, o alemão K. Bühler, o iugoslavo A. Belic, o inglês D. Jones, os franceses l. Bruo, l. Terniere, J. Vendryes, E. Benveniste e A. Martinet. Contudo, os membros mais importantes foram três linguistas russos: S. Karcevskij, R. Jakobson e N. S. Troubetzkoy (Cf. EL CÍRCULO LINGUÍSTICO DE PRAGA. Teses 1929. Tradução e bibliografia: María Inés Chamorro. Madrid, Comunicación, Série "B", 1970, p. 4).

[45] "A morfologia do conto maravilhoso", escrito em 1928, de V. I. Propp é obra emblemática do formalismo. Nesta obra, o folclorista russo apresenta esquemas comuns em cem contos de magia, o que serviu de modelo de trabalho, pelo menos em relação a observação das estruturas subjacentes dos textos como prática de interpretação. A primeira tradução desta sua obra para o inglês, na década de 50, deu aos seus trabalhos peso de referencial mundial. Uma exposição sucinta a respeito das contribuições do formalismo russo está em Todorov. Ver especialmente o cap. I: "A Herança Metodológica do Formalismo". Cf. TODOROV, T. *As estruturas narrativas* . 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 1970 e TODOROV, T. *Estrutura Ausente* . 7.ed. São Paulo: Perspectiva, 1997.

[46] ECO, Umberto. *Os limites da Interpretação* . 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 1.

[47] ECO, 2004, p. 2.

[48] COSTA LIMA, L. (Org.). *A literatura e o leitor, textos de estética da recepção* . 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

[49] ECO, 2004, p. 6-7.

[50] ECO, Umberto. *Obra Aberta:* forma e interdeterminação nas poéticas contemporâneas. 9. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

[51] ECO, Umberto. *Interpretação e Superinterpretação* . São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, p. 28.

[52] ECO, 2004, p. xxii.

[53] Cf. PRINCE, Gerald. *Narratology.The Form and Functioning of Narrative* . Berlin. Amsterdam. New York: Mouton Publishrs, 1982; FLUDERNIK, Monika. *An Introduction to Narratology* . New York: Abingdon Press, 2009.

[54] AICHELE, G. *et al* . *A Bíblia pós-moderna* . Bíblia e cultura coletiva. São Paulo: Loyola, 2000, p. 24.

[55] ARCHER, Kenneth J. *A Pentecostal Hermeneutic* . Spirit, Scripture and Community. Cleveland, Tennessee USA: CPT Press, 2005, p. 43.

[56] ARCHER, 2005, p. 45

[57] POLOMA, M. M . *The Assemblies of God at the Crossroads:* Charisma and Institutional Dilemmas. Knoxville. TN: The University of Tennessee Press, 1989, p. xix.

[58] FOGARTY, Stephen. Toward a Pentecostal Hermeneutic. *Pentecostal Charismatic Bible Colleges* , 2001.1. Disponível em: <https://goo.gl/a1ah37>.

[59] ARCHER, 2005, p. 209.

[60] FOGARTY, 2011, [n.p.].

[61] NEL, 2015, p. 3.

[62] TERRA, Kenner R. C. O êxtase na reforma: superando preconceitos e afirmando identidade. In: LIMA, Daniel Barros; ALENCAR, Gedeon Freire; CORREA, Marina Santos (Orgs.). *Reforma protestante e pentecostalismo* : convergências e divergências. Vitória: Unida; RELEP; Manaus: FBN, 2017, p. 25-34.

[63] FOGARTY, 2011.

[64] NEL, 2015, p. 4.

[65] ARCHER, 2005, p. 215.

[66] NEL, 2015, p. 4.

[67] Para compreensão mais acurada desses conceitos comuns nos estudos relacionados aos protestantismos brasileiros, conferir: LONGUINI NETO, Luiz. *O novo rosto da missão* . Viçosa: Ultimato, 2002; MENDONÇA, A. G. *O celeste porvir* : a inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: Paulinas, 1984.

[68] Essa inspiração é atribuída à divindade, especialmente ao Espírito Santo. Ver, por exemplo: ROCHA, Abdruschin Schaeffer. Nem *sola Scriptura , nem solus Spiritus* : a revelação na dimensão do humano. In: *Horizonte* , v. 14, n. 44, out-dez., p. 1173-1192, 2016; TORRES QUEIRUGA, Andres. *Repensar la revelación* : La revelación divina en la realización humana. Madrid: Trotta, 2008.

[69] NEL, 2015, p. 3.

[70] NOGUEIRA, Paulo A. S. *Experiência religiosa e crítica social no Cristianismo primitivo* . São Paulo: Paulinas, 2003.

[71] TREVETT, C. E. *Montanism:* Gender, Authority and the New Prophecy. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 96.

[72] LEWIS, I. M. *Êxtase religioso* . São Paulo: Perspectiva, 1977.

[73] GOODMAN, F. D. *Speaking in Tongues:* a Cross-Cultural Study of Glossolalia. Chicago: University of Chicago Press, 1972, p. 31.

[74] SICRE, J. L. *Profetismo em Israel* . O profeta, os profetas, a mensagem. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 106.

[75] SICRE, 2008, p. 107.

[76] *Mercavah* é uma expressão hebraica que significa “carruagem”. Há uma literatura do mundo judaico conhecida como “misticismo da Mercavah”, esta tem suas raízes em

Ezequiel 1 e se desenvolveu no judaísmo posterior. Esse grupo de textos gira em torna do acesso místico ao trono-carruagem de Deus, acessado por viagens celestiais, como também aparece em 1 Enoque 12-14.

[77] TABOR, James. *Things Unutterable* : Paul´s Ascent to Paradise in its Greco-Roman, Judaic, and Early Christian Contexts. Lanham, MD: University Press of America, 1986, p. 42.

[78] No período do Segundo Templo, o misticismo judaico era preponderantemente apocalíptico. Machado afirma: "a distinção/similaridade entre apocalíptica e mística judaica diz respeito a *gêneros literários* diferentes facilmente distinguíveis, mas que relatam experiências religiosas semelhantes. Assim, misticismo apocalíptico reúne gêneros literários distintos que narram ou pressupõem experiências e práticas religiosas similares, como viagens celestiais, visões extáticas e transformação". MACHADO, Jonas. Louvor ao triunfo divino. Vestígios do misticismo apocalíptico paulino em 2 Cor 2,14-17. In: *Oracula* 5/10, 2009, p. 86.

[79] SANTOS, R. A. *Entre a razão e o êxtase:* experiência religiosa e estados alterados de consciência. São Paulo: Loyola, 2004, p. 37.

[80] LEWIS, 1977.

[81] SANTOS, 2004, p. 40.

[82] LEWIS, 1977, p. 41.

[83] ARCHER, 2005.



Capítulo 2

Leitura Semiótica para uma Hermenêutica Pentecostal

Introdução

Discutimos no capítulo anterior a experiência como lugar privilegiado da hermenêutica pentecostal. Isso nos conduz a uma pergunta fundamental: qual (quais) melhor (es) referencial (ais) teórico (s) ou metodologias para o exegeta que prioriza ou, no mínimo, não desqualifica a experiência no processo interpretativo? Obviamente, tal exegeta não pode estar estabelecido em bases racionalistas da Modernidade cujos principais projetos hermenêuticos se estabeleceram (estabelecem) através da busca objetiva da intenção do autor como fazem as leituras histórico-gramatical e histórico-crítica. Por isso, alinhados a Archer, o melhor para o biblista

pentecostal é a aplicação de métodos como a Narratologia, a Estética da Recepção, a Semiótica ou qualquer instrumento que valorize ou leve em consideração a participação do leitor e seus horizontes na construção do sentido. Uma ferramenta hábil para essa demanda pode ser a Semiótica da cultura em diálogo com as teorias narrativas. Assim, podemos tratar a leitura pentecostal de maneira acadêmico-científica e, ao mesmo, preservar sua valorização da experiência. Neste capítulo, como proposta de resposta à necessidade de metodologias que se adequem à hermenêutica pentecostal, apresentaremos a confluência das teorias narrativas em diálogo com a semiótica russa.

Nos últimos anos, a compreensão de memória como fenômeno individual tem dado lugar à percepção como experiência intersubjetiva e coletiva. [84] Um personagem importante para esta virada de compreensão é o francês Maurice Halbwachs. Para avançarmos nessa discussão, as intuições e perspectivas de Iuri Lótmann, semioticista russo, permitirão observar as relações entre "memória" e "cultura" para o projeto de construção conceitual. Dentro da mesma tarefa de formação de referencial teórico, colocaremos em diálogo as teorias narrativas, que revelam pressupostos epistemológicos e metodologias menos devedores aos instrumentos historicistas e que são fundamentais para construção da teologia narrativa, tão cara para o pentecostalismo. [85]

A semiótica da cultura permitirá observarmos com cuidado os conceitos de *memória*, *texto* e *cultura* e suas implicações para a leitura de textos em geral, o que pode ser aplicado às Escrituras. Desta maneira, perceberemos como essas discussões possibilitam o diálogo com os pressupostos epistemológicos da Narratologia, que pensa a narração como mecanismo estratégico do narrador sobre o narratário e não reprodução da realidade ou do passado. Este capítulo fará (1) a descrição e análise crítica dos conceitos de *texto*, *cultura* e *memória* da semiótica da cultura de I. Lótman e da Escola de Tártu-Moscou; (2) a apresentação do conceito de *narrativa* a partir dos trabalhos da Narratologia; e (3) a proposição de uma crítica à exegese tradicional e,

consequentemente, às leituras historicistas, o que abrirá as portas para leituras a partir da experiência.

Semiosfera: Semiótica da Cultura e a Leitura de Textos Sagrados

As pesquisas de I. Lótman a respeito da memória orientam-nos para novos caminhos em relação ao trato dos textos. Para o semioticista soviético, a cultura, antes de qualquer coisa, é uma *inteligência coletiva* , ou memória coletiva, supraindividual. Segundo Lótman, a cultura é um mecanismo de conservação e transmissão de certos comunicados (textos) e elaboração de novos textos. [86] Os conceitos de “cultura” e “texto”, na acepção desse autor, precisam ser bem explicados, pois são exatamente essas as duas expressões axiais para a sua argumentação sobre a relação da cultura com a memória.

Cultura é, então, “fenômeno interativo sem existência isolada e com um campo conceitual unificado fundado no processamento, na troca e na armazenagem de informações”. [87] Assim sendo, a cultura é interativa e traz para o centro de si outros mundos. [88] E como a cultura é uma organização de significantes e significados, ela por si já é um texto. Pode-se afirmar que a cultura é definida em traços mínimos como “texto” porque há nela estruturalidade.

Nesse sentido, os sistemas culturais são textos não porque se reduzem à língua, mas porque sua estruturalidade procede da modelização a partir da língua natural. Os sistemas modelizantes de segundo grau se organizam, ou se arranjam, a partir de sistemas modelizantes de primeiro grau. Ou seja, a cultura opera como organizadora de sinais, os quais, estruturados, tornam-se comunicação. Como explica Paulo Nogueira, esses são os sistemas da cultura que dão forma ao que é amorfo, da mesma maneira que a língua natural organiza, em “mundo humano”, a natureza. [89] No limite desse raciocínio situa-se a síntese sistêmica: o conceito de cultura como texto, na verdade, deve ser entendido como *texto no texto* . Todo texto da cultura é codificado,

no mínimo, por dois sistemas diferentes. Por conseguinte, todo texto da cultura é um sistema modelizante. [90]

Por isso, Irene Machado pode dizer que “a cultura como texto implica a existência de uma memória coletiva que não apenas armazena informações, como também funciona como um programa gerador de novos textos, garantindo assim a continuidade”. [91] A cultura é a “anexação de textos” e os textos são unidades básicas da cultura. Para isso ser possível, pensa-se a cultura na lógica da negação radical da existência de qualquer signo isoladamente. Um signo requer outro signo; um texto requer outro texto. O texto não é fenômeno isolado, mas pertence a um grande sistema, chamado por Lótman de *semiosfera* , o resultado e a condição para o desenvolvimento da cultura, fora da qual não pode haver linguagem e comunicação. [92] A semiosfera pode ser definida, antes de qualquer coisa, a partir deste princípio: as coisas não existem isoladamente. Dessa forma, podemos definir a semiosfera por alguns pontos:

> 1. Semiosfera é um conjunto de textualidades, um texto junto de outro texto que faz dele um texto; sem textos prévios não há texto; 2. Semiosfera é algo formado por uma rede (interminável) de interpretações; ou 3. Semiosfera é a esfera da comunicação; 4. Semiosfera é uma rede processual de signos ou semiose; 5. Semiosfera é o lugar de todos os *Umwelts* (ambientes/meio ambiente) interconectados. Dois *Umwelts* quaisquer, quando em comunicação, são parte de uma mesma semiosfera; 6. Semiosfera é o espaço das semioses; 7. Semiosfera é o lugar de organização de sentido; 8. Semiosfera é o espaço da relação parte-todo. [93]

O semioticista define semiosfera, por analogia ao conceito de biosfera, como o funcionamento dos sistemas de significações de vários tipos e níveis de organização. A biosfera é sua analogia preferida por ser um conceito que serve, obviamente, para pensar o *continuum* semiótico, [94] o qual nos mostra a unidade, inter-relação e conservação do cosmo.

Podemos continuar descrevendo a semiosfera, pois é o *turning point* (ponto de inflexão) dos conceitos da semiótica da cultura e como a textualidade se

realiza em seu ambiente. Na bioesfera a matéria é vista como unidade orgânica, formada por organismos vivos, os quais não podem viver e existir isoladamente; um precisa do outro. Homens, mulheres ou qualquer organismo vivo são uma função da biosfera em um determinado espaço-tempo. [95]

Também em relação à semiótica, é possível um enfoque análogo. Pode-se considerar o universo semiótico como um conjunto de distintos textos e linguagens fechadas em relação umas com as outras. Então, todo o edifício tem a aparência de estar construído de distintos tijolos. Sem dúvida, parece mais frutífera a abordagem de outra forma: todo o espaço semiótico pode ser considerado como um mecanismo único (mas como um organismo). Então, ele não é um ou outro tijolo, mas o "grande sistema", denominado semiosfera. A semiosfera é o espaço semiótico fora do qual é impossível a existência da semiose [...]. [96]

A semiosfera é delimitada. Assim, há os espaços extrassemiótico ou alosemiótico que vivem na fronteira da semiosfera. Estes são determinados pelo olhar do outro. A partir do ponto de vista interno de uma cultura pode-se olhar para um externo não semiótico; ou seja, os limites de determinada cultura dependem do observador. [97]

Aqui chegamos a outro conceito importante para o estudo dessa ideia para a semiótica da cultura, a saber, "fronteira": "a fronteira semiótica é a soma dos filtros tradutores — filtros bilíngues através dos quais passam um texto que é traduzido à outra linguagem (ou linguagens) que está fora de dada semiosfera". [98] A fronteira é o mecanismo que traduz as mensagens externas para a linguagem interna da semiosfera. Os textos não semióticos, ou alosemióticos, estão fora desse espaço e a fronteira delimita o âmbito individual da semiosfera. Contudo, esse espaço é um conjunto de linguagens que se organizam de modo coletivo, criando unificação identitária coletiva. Com a fronteira se cria uma pessoa coletiva pela qual há o relacionamento

com os demais textos dos espaços não semióticos; sem a fronteira não há contato com os espaços outros.

A função da fronteira, como uma espécie de superfície orgânica da biosfera, reduz-se a limitar a penetração do texto inteiro, filtrando-o e elaborando-o adaptativamente. Em diversos níveis, essa função invariante se realiza de diferentes modos. [99] No nível, ou em relação à semiosfera, (1) tem o objetivo de determinar o que é próprio, diferenciando-o do outro; (2) serve de filtro para as mensagens externas, (3) traduzindo-a para a sua própria, como também (4) convertendo as não mensagens externas em mensagem, o que seria a sua transformação semiótica em informação. Isso significa a separação do próprio em relação ao alheio. É a fronteira que traduz para dentro do espaço da semiose o externo, o desconhecido, não controlado, tornando-o, ao modelizá-lo, algo comum, mas transformado, gerando também transformações na linguagem interna.

> Em primeiro lugar é pela fronteira que se torna possível apreender as trocas operacionais sígnicas [...]. O processo relacional instaurado entre dois ou mais sistemas modelizantes não corresponde a uma transferência linear de informações. Vale lembrar que a tradução aqui referida é um processo modelizante e, enquanto tal, recodifica o sistema ao modelizá-lo em outra configuração. Esta forma de correlação entre sistemas impossibilita o estabelecimento de uma conexão simples e direta entre distintas esferas, pois neste processo opera-se a tradução entre códigos com características singulares, resultando na redefinição dos mesmos, de modo que um mesmo código nunca “chega” a um sistema tradutor, uma vez que a “intromissão” de um novo código pode ocasionar a redefinição da linguagem característica de uma unidade sígnica. [100]

Também, ao definir os espaços semióticos e não semióticos, cria-se a ideia de individualização e relação com os outros sistemas. No entanto, esse não é um espaço fechado, mas aberto a transferências informacionais.

Outra expressão importante para a semiótica da cultura é o conceito de *texto*. Para Lótman e sua escola, o texto é um espaço semiótico de troca e diálogo no qual as línguas vivem a lógica da interação e interorganização em

processos de modelização. A grande contribuição dessa iniciativa para a pesquisa centra-se na compreensão da religião como um sistema de comunicação e elaboração de mensagens, isto é, “texto da religião” ou “texto cultural da religião”. [101]

O texto, para Lótman, tem três funções: (1) função comunicativa; (2) função geradora de sentido; (3) função mnemônica. [102] A primeira função foi a mais observada pelos linguistas durante muito tempo, pois mostra o texto como processo de realização da língua natural. A função da linguagem seria transmitir a mensagem de um emissor ao receptor — qualquer ruído atrapalharia a função do texto. Essa função se refere aos textos monossêmicos, manualísticos. A segunda função tem relação com o seu potencial polissêmico, o que proporciona a produção de novos textos no ato da comunicação de textos não mecânicos/manuais.

Os códigos que decifram os textos deformam o texto do emissor. No encontro dos códigos, para decifrá-los, acontece o ruído que seria o potencializador da renovação. O código do emissor A é diferente daquele do emissor B e, no contato do código A com o B, gera-se um novo texto: quem lê o texto tem pressupostos, questões e conhecimentos diferentes dos do emissor. [103] O ruído, na verdade, é o necessário corolário do encontro dos códigos de quem produz e quem lê o texto. Dessa maneira, o ruído, enquanto resultado das complexas relações inerentes ao poliglotismo interno do texto, torna-se o responsável pela gestação de novos sentidos. [104]

A terceira função do texto é a mnemônica. Como bem diz Lótman, “o texto não é somente o gerador de novos significados, mas também um condensador de memória cultural. Um texto tem a capacidade de preservar a memória de seus contextos prévios”. [105] Esse processamento se faz possível por meio da *tradução* de *tradições* . [106] Dinâmica, a cultura pode codificar e decodificar mensagens de períodos diversos, traduzindo-as em novos sistemas de signos e de textos, agindo como uma engrenagem complexa de seleção das informações mais necessárias. [107] Por isso, as culturas, enquanto textos,

sempre se enriquecem recíproca e constantemente, pois é circular. Mais uma vez, podemos recorrer a Paulo Nogueira:

> Este é um conceito central da semiótica da cultura, pois neste caso o texto adquire uma personalidade semiótica. Ele evoca os demais textos por meio dos quais foi interpretado. Ele também traz em si as memórias de sua leitura e dos eventos históricos que ocorreram fora de si, mas que nele podem evocar associação. Ou seja, o texto não é uma mensagem inerte, estática, mas antes uma mensagem que se auto-organiza e que se relaciona com outros textos. Este processo de preservação de memória é um sistema poderoso para criação de novos textos. [108]

A cultura se apresenta como um mecanismo dinâmico que traduz mensagens em novos textos ou sistemas de signos. Por isso,

> cultura é memória, ela relaciona-se necessariamente com a experiência histórica passada. [...] A própria existência da cultura pressupõe a construção de um sistema de regras para a tradução da experiência imediata em texto. [109]

Os textos da cultura refletem esses encontros e trocas, os quais se processam a partir da tradução de tradições, que é feita criativamente, dando aos signos anteriores novos contornos que, por si, são cheios de possibilidades. A semiótica da cultura seria, nessa perspectiva, “[...] a disciplina que examina a interação de sistemas semióticos diversamente estruturados, a não uniformidade interna do espaço semiótico, a necessidade do poliglotismo cultural e semiótico”. [110] Por essa e outras razões, os textos sempre serão criativos e estratégicos na apropriação das memórias que os antecedem, pois

> o texto cumpre a função de memória cultural coletiva. Como tal, mostra, por um lado, a capacidade de enriquecer-se ininterruptamente e, por outro, a capacidade de atualizar alguns aspectos da informação depositada nele e esquecer outros temporalmente ou por completo. [111]

Aqui percebemos a função própria da cultura, que é ser ambiente de trânsito das memórias e sua própria possibilidade de existência. As memórias

são elementos principais da cultura, esta que processa informações, organizando-as em algum sistema de signos ou de códigos naturais.

> Minha afirmação, contudo, não deve ser entendida como um postulado teórico. Na verdade, parto do princípio de que a cultura dispõe de mecanismos semióticos que lhe são inerentes. Um deles é o processamento de toda e qualquer informação em texto graças ao dispositivo da memória. Antes de entrar no mérito da discussão da cultura como texto é preciso estabelecer as bases da cultura como informação, onde o elemento-chave é a memória — a memória não-hereditária (*sic*) que garante o mecanismo de transmissão e conservação. A cultura, todavia, compreende não só uma determinada combinação de sistemas de signos como também o conjunto das mensagens que são realizadas historicamente numa língua (ou texto). Traduzir um setor da realidade em uma das línguas da cultura, transformá-la numa codificação, isto é, num texto, é o que introduz a informação na memória coletiva. Neste sentido, a afirmação segundo a qual a vida nada mais é do que uma luta pela informação deve ser ampliada e completada: a história intelectual da humanidade pode ser considerada uma luta pela memória. [112]

É no espaço da cultura que textos podem ser preservados e atualizados. Por isso Lótman fala sobre a “memória comum”, que é formada por alguns textos constantemente presentes. No entanto, essa unidade se dá apenas em certo nível por causa dos *dialetos da memória* , que são organizações internas dentro da memória comum de uma coletividade cultural; estas estão dentro do mundo da cultura dada. Do ponto de vista da semiótica (e aqui está a relação entre cultura e memória), cultura é um espaço no qual se opera a movimentação das memórias na prática da conservação e transmissão:

> Desde o ponto de vista da semiótica, a cultura é uma inteligência coletiva ou uma memória coletiva; isto é, um mecanismo supraindividual de conservação e transmissão de certos comunicados (textos) e de elaboração de outros novos. Nesse sentido, o espaço da cultura pode ser definido como um espaço de certa memória comum, isto é, um espaço limitado dentro do qual alguns textos comuns podem conservar-se e serem atualizados [...]. Assim, pois, a memória comum, para o espaço de uma cultura dada, é assegurada, em primeiro lugar, pela presença

> de alguns textos constantes e, em segundo lugar, ou pela unidade dos códigos, ou por sua invariação, ou pelo caráter ininterrupto e regular de sua transformação. [113]

Podemos destacar duas questões dessa afirmação: (1) a cultura como memória coletiva, supraindividual, de conservação e transmissão de textos — isso implica a aceitação da presença na semiosfera de textos que precedem as relações e significações sincrônicas; (2) a perenidade assegurada por unidades de códigos e transformações. Lótman diz que a memória da cultura não é somente uma, mas é internamente variada, o que permite a presença de subestruturas culturais com diferentes composições e volumes de memórias, surgindo semânticas locais. No entanto, textos eliptizados, que estão no nível de uma subcoletividade, quando passam de seus limites locais precisam ser completados com glossários, comentários, etc. para serem compreendidos. Isso testemunha a passagem dessa esfera para uma coletividade com outro volume de memórias. [114]

Como temos dito, para Lótman, a memória é a conservação de textos. Esta pode ser dividida em duas: memória informativa e memória criativa (criadora). Esses dois conceitos estão muito próximos das *memórias ativa* e *passiva* (cânon e arquivo). Interessante é a afirmação lotmaniana de que os textos atuais sempre serão iluminados pela memória, e os não atuais passam a existir como potencialidade — o que se parece com a ideia da potencialidade, agora semiótica, do arquivo definido pelos autores Assmann. Assim, os textos atuais são iluminados pela memória, mas os não atuais não desaparecem, passando a existir em potência.

Por isso Lótman pode falar que a memória cultural é pancrônica (sincrônica e diacrônica), bem como se opõe ao tempo — conserva o passado como algo que *está* . [115] No entanto, não perde de vista que essa presença não é o passado enquanto realidade passiva, mas se insere na dinâmica da memória que gera novos textos.

Para Lótman, como se tem dito, o que forma a “memória comum” são textos preservados como uma espécie de cânon da cultura, de dentro do qual

surgem subculturas com suas memórias e coletividades locais. Contudo, uma pergunta logo nos vem: Qual é o processo que gera certas conservações e esquecimentos? Parece que os Assmann, [116] quando falam da memória cultural como arquivo e cânon, não conseguem responder com tanta clareza. Lótman talvez responda bem a essa pergunta.

Cada cultura define seu paradigma do que se deve recordar (isto é, conservar) e o que se deve esquecer. Este último é apagado da memória da coletividade; é "como se deixasse de existir". Mas com as mudanças temporais, o sistema de códigos culturais muda o paradigma gerador de memória-esquecida. O que se declara verdadeiramente existente pode tornar-se "como se não existisse", e o que deve ser esquecido e o que não existiu pode ganhar peso de existente e significativo. [117]

A cultura, em um processo não previsto e fruto de sua dinâmica, segundo Lótman, passa por mudanças de sistemas de códigos e isso pode servir para trazer à existência o que foi decretado memória esquecida, assim como apagar/esquecer as memórias vivas. Contudo, não somente muda-se o conjunto dos textos, como também os próprios textos, pois sob a influência de novos códigos utilizados para decifrar os textos acontecem deslocamentos dos elementos significativos e não significativos da sua estrutura. Por isso, os sentidos da memória cultural "não se conservam, mas crescem". [118] Eis aí a dinâmica na memória cultural de esquecimento e lembrança.

Seguindo elucubrações lotmanianas, os textos que formam a "memória comum" de uma coletividade cultural servem para interpretar os que circulam em corte sincrônico da contemporaneidade da cultura, bem como geram novos textos. A memória cultural, formada por textos perenizados, serve como uma espécie de óculos para interpretação dos textos que compõem a semiosfera, além de agir na criatividade e criação de novos comunicados (textos).

Quando os textos da memória cultural entram em choque com os textos contemporâneos, a produtividade de sentido depende do espaço da lacuna

semiótica, o que gera uma explosão na gramática cultural, que é resultado do encontro rico dos textos da cultura com os da contemporaneidade.

Pensando o conceito de memória cultural, os textos bíblicos ou as narrativas sagradas em geral seriam suporte também para memória cultural. Ou seja, no caso dos textos bíblicos, poderiam formar a memória comum para interpretação e geração de novos textos na semiosfera greco-romana e judaica. De outra maneira, se até mesmo as expressões mais individuais estão em diálogo com tradições, que são mecanismos vivos de comunicação, podemos perceber que os textos judaico-cristãos fornecem exemplos da dinâmica da formação e organização dos arquivos e cânon da memória cultural.

Se a memória cultural revela-se como conjunto de elementos da cultura (como palimpsesto, organiza-se dinamicamente), seria, então, possível determinar em quais e com quais memórias o texto cria identidades, constrói realidades ou interpreta mundos. Seja a memória comunicativa ou cultural, sempre haverá conjuntos de imagens, discursos, etc. que coexistem. Nesse sentido, o texto sagrado, quando preserva ou está em diálogo contratual com algumas memórias, pode nos dar pistas a respeito da identidade na qual se insere, mesmo que retoricamente.

Assim sendo, cabe-nos aqui passarmos para a apresentação do conceito de narrativa e as contribuições da Narratologia, pois esta pode servir como instrumento e pressuposto que completam e dialogam com a Semiótica da Cultura. Nesse ponto, como estão em jogo as discussões metodológicas e os aportes teóricos para o trabalho com os textos, faz-se necessária uma crítica ao método histórico-crítico, especialmente sua dívida para com perspectivas historicistas e racionalistas, seu conceito de texto e sua ideia de acesso à realidade. Isso nos ajudará na percepção de que a Narratologia dialoga melhor com as intuições dos referenciais que acabamos de apresentar.

Construção da Realidade Versus Acuracidade da Linguagem

Esta parte do trabalho apresentará subsídios teóricos que foram desenvolvidos para os estudos das narrativas, especialmente a partir 1970. As pesquisas realizadas por Robert Alter, por exemplo, mostram a aplicação das teorias narrativas aos textos bíblicos. [119] Como exemplos frutíferos dessa perspectiva aos textos bíblicos podemos citar os trabalhos realizados pelo *Narrative Research Group* da *Society of Biblical Literature* (década de 1980), [120] os quais resultaram na publicação do número 46 da revista *Semeia* . [121] Nesses artigos, as teorias narrativas são aplicadas aos textos da Bíblia Hebraica.

Assim, precisamos pensar os avanços realizados pelas teorias literárias adotadas para a leitura da Bíblia. Essas pesquisas apresentam novas questões aos textos e acabam se tornando uma crítica indireta à exegese tradicional, que tem suas bases em conceitos tais como intenção autoral, contexto histórico e leitores reais.

Na história da interpretação — que pode ser confundida com a própria história do desenvolvimento das ciências humanas — o "autor", "texto" e "leitor" se tornaram *mundos* em favor dos quais as perspectivas hermenêuticas lutaram pela defesa do seu valor e imprescindibilidade na "compreensão", "construção" ou "criação" do sentido. Na longa história da interpretação, encontramos as preocupações se movendo entre a *intentio auctoris* , *intentio operis* [122] e *intentio lectoris* .

Até o fim do século XIX, o enfoque principal era a *intentio auctoris* e suas indicações sociais e históricas. Ou seja, as conexões ao sujeito (sujeitos) da produção do texto eram a preocupação basilar da prática interpretativa. Para a hermenêutica isso significava, desde Schleiermacher, [123] compreender as intenções do autor materializadas na obra literária destinada aos ouvintes/leitores "originais". Para a exegese bíblica isso significou, com todas as ferramentas necessárias e disponíveis, ser uma arqueologia do

sentido por meio da qual se busca (buscava?) saber as intenções primeiras do texto sagrado. Isso significa uma dívida para com os autores (as) ou redatores (as) do texto com o qual se trabalha.

Há muito a exegese tem passado por renovações. Atualmente não podemos pensar, por exemplo, o método histórico-crítico sem levar em consideração as contribuições das ciências sociais, das ciências da linguagem, semiótica, etc. Durante muitas décadas, dizer exegese equivalia a dizer *método histórico-crítico* : crítica textual, crítica literária, crítica e história das formas e dos gêneros literários, história das tradições, crítica e história da redação e da composição. Nos anos setenta e oitenta do século XX, vários novos métodos como também aproximações hermenêuticas surgidas de novos sujeitos e novas consciências começaram a abrir caminho na investigação científica dos textos bíblicos. [124]

Os limites dos pressupostos do método histórico-crítico têm suas raízes no paradigma moderno-iluminista, que trabalha com categorias tais como intenção autoral e leitor real, com um pano de fundo de uma historiografia positivista que acredita na adequação do texto a acontecimentos históricos. [125] À vista disso, a exortação de Roger Chartier se torna fundamental para compreendermos os limites desses métodos, ou de qualquer outro, quando afirmam que o lugar de onde se faz o trabalho histórico impõe não somente os objetos próprios, mas também modalidades do trabalho intelectual, formas de escritura e técnica de provas e de persuasão. [126]

Filha de seu tempo, a exegese tradicional tem suas contribuições. Ela foi importante para o acúmulo de conhecimentos a respeito do horizonte histórico e cultural da Bíblia. Sua colaboração está exatamente nas pesquisas histórico-sociais, por meio das quais se reuniu um cabedal de informações sobre os contextos econômico, religioso, social, geográfico e político do mundo bíblico. Além disso, a exegese da Modernidade conseguiu romper com leituras literalistas e ingênuas. Contudo, como detectou J. Severino Croatto em seu clássico *Hermenêutica Bíblica* :

> Ao lado destes indiscutíveis benefícios que convertem os métodos exegéticos em conquista inestimável, o seu uso exagerado, e às vezes reducionista, comporta alguns riscos [...]. Por outro lado, a preocupação em fundamentar a verdade das ciências do espírito, tão própria da consciência ocidental desde alguns séculos, concentrou a atenção sobre o sentido literal, entendido como o sentido "histórico". Isto é uma forma de reducionismo [...] desvirtua-se o processo por buscar o sentido na pré-redação. No caso de ênfase muito grande na *intenção do autor* ou do *redator* como sendo este o único sentido, corre-se o risco de enclausurar no passado a mensagem da Bíblia, entendida como "depósito" de um sentido fechado, coincidente com o pensamento de seu redator ou então dos pré-redatores do texto atual. [127]

A descrição de Croatto mostra como a realidade, e o passado, podem ser um problema insuperável para o método histórico-crítico. Uma das grandes crises para o exegeta é saber o que realmente o texto queria dizer quando foi escrito! Dos mais críticos aos mais fundamentalistas, a intenção do autor, os desejos da comunidade original, etc. são como fantasmas que atormentam o sono do biblista. É como se ele estivesse sempre em dívida com o autor(a)/res ou redator(es/as) do texto com o qual trabalha. Por isso, a maneira como a Semiótica da Cultura pensa o conceito de texto pode abrir alguns horizontes, muito embora gere também novas preocupações.

Na Semiótica da Cultura, o conceito de texto acaba servindo de crítica a essa postura historicista e racionalista. Se cultura é fenômeno interativo, sem existência isolada e com um campo conceitual unificado fundado no processamento, na troca e na armazenagem de informações, uma organização de significantes e significados, isso por si já é um texto. Por isso, podemos concordar que a cultura como texto implica a existência de uma memória coletiva que não apenas armazena informações como também funciona como um programa gerador de novos textos, garantindo assim a continuidade. [128] Assim, dentro da semiosfera, um texto não é um fenômeno isolado, mas está em diálogo com outros textos.

Em consequência, no texto há outros sistemas de signos (inteiros ou parciais). Nesse sentido, a preocupação com a "intenção do passado", tão cara

ao historicismo e quase uma patologia do método histórico-crítico, perde aos poucos o seu valor, abrindo as portas para a observação da criatividade do texto em organizar memórias e dar a elas sentido no seu discurso. E estas seriam parte constituinte da *semiosfera* que é refletida no texto.

Os pressupostos da semiótica da cultura, à luz da citação acima, mostram que a recepção do texto é uma grande oportunidade de aprofundamento da informação, pois há atualização de informações depositadas. São intenções latentes, às quais não seria possível chegar pela sua leitura original. Por isso, quanto mais o texto for lido, mais rico ficará, porque serão revelados aspectos do conteúdo que, em outros contextos de leituras, não poderiam ser acessados ou não desabrochariam.

Consequentemente, a exegese deixa de ser uma arqueologia do sentido para se tornar observadora do texto como instrumento de diálogo com a cultura, pois sua releitura nas artes, gestos, etc. é também aprofundamento do seu significado. O histórico deixa de ser o passado, tornando-se o mundo que cerca os leitores e dá a eles a capacidade de acessar “mundos e fundos” inacessíveis, por exemplo, à audiência original.

Realidade e texto

O exegeta tem como objeto de pesquisa principal um documento. Este é materializado [129] em texto e segue uma dinâmica própria da linguagem. Por isso, as pesquisas e os pressupostos fundamentados pelas teorias literárias precisam ser levados em consideração, especialmente para pensarmos as bases metodológicas de nosso trabalho a fim de, assim, avançarmos para a análise narrativa.

Frye, seguindo as pesquisas de Vico, traça uma história da linguagem para localizar os textos. Como ele mesmo diz, linguagem é a “sequência modal de estruturas postas em palavras mais ou menos traduzíveis”. [130] Esses modos, que não são excludentes, atravessariam a variedade das *langues* /línguas em uso e seriam afeiçoados e condicionados, embora não determinados, por elas.

Nessa perspectiva, há três momentos ou fases no ciclo histórico da linguagem: as fases *hieroglífica* , *hierática* e *demótica* . Na fase hieroglífica, também conhecida como metafórica ou poética, há pouca separação entre sujeito e objeto, pois estão ligados por um tipo de energia comum a ambos. Nesse momento da história da linguagem, acreditava-se na potencialidade da palavra, como se a sua correta articulação pudesse dar corpo a esse potencial comum [131] como se ela carregasse um poder mágico de manipulação e intervenção na realidade. Na fase hierática, também chamada de metonímica, estamos no período da linguagem que remonta a Platão e que está bem presente na escolástica medieval, na qual as palavras são exteriorizações de pensamentos e estão *no lugar* das coisas. Diferente da fase metafórica da linguagem, esta valoriza a lógica e estruturação coerente das palavras, razão por que há supervalorização dos silogismos.

A última fase, demótica, também conhecida como descritiva, está ligada à linguagem científica, fruto da observação e expressão do fato que descreve. Ela pode ser situada no século XVI e chega ao seu ápice no século XVIII. Diferentemente das anteriores, nessa fase há uma clara separação entre sujeito e objeto. Como explica o crítico literário:

> Aqui partimos de uma separação muito clara entre sujeito e objeto, onde o sujeito se expõe, através da experiência dos sentidos, ao impacto de um mundo objetivo. O mundo objetivo é a ordem da natureza; o pensamento ou a reflexão seguem as sugestões da experiência dos sentidos e as palavras são o servomecanismo da reflexão. Prossegue o uso da prosa contínua, mas todos os procedimentos dedutivos se veem (*sic*) cada vez mais subordinados a um processo prévio indutivo e de coleta de material — de fatos, ao impacto de um mundo objetivo. O mundo objetivo é a ordem da natureza. [132]

As nítidas testemunhas textuais de caráter metafórico na Bíblia e a própria primordialidade da linguagem poética em relação à prosa levam o crítico literário canadense a indicar que, como a linguagem em si é, em algum nível,

sempre metafórica, até mesmo as expressões mais descritivas e científicas da realidade, ou qualquer objeto, sempre serão construção. Ele diz:

> A única coisa que as palavras podem fazer com uma precisão e acuracidade reais é permanecerem juntas. A partir de certo ponto a linguagem começa a perder acuracidade na descrição: o relato mais fielmente descritivo de qualquer coisa terminará por abandonar o que descreve em direção a suas ficções gramaticais autocontidas como sujeito, predicado e objeto. Os eventos descritos na Bíblia são, no dizer de alguns eruditos, "eventos de linguagem", trazidos até nós apenas por palavras; e são as próprias palavras que guardam o sentido de autoridade, não os eventos que descrevem. [133]

Desse modo, temos aqui uma crítica indireta aos pressupostos do método histórico-crítico (o que poderia ser aplicado a qualquer ciência, seja ela mais "dura que ferro"!), que acredita chegar, por exemplo, às realidades histórico-sociais do texto por meio de leituras críticas — ou até mesmo expressar esse mundo como um reflexo da descrição do exegeta.

O exegeta tradicional até admite o caráter poético de alguns textos, mas logo pergunta pelo seu lugar vivencial, *Sitz im Leben* , ou onde foi usado ou originado. Por outro lado, há a leitura fundamentalista, que olha para o texto como se ele fosse o reflexo claro do mundo descrito. Tanto em um como no outro há uma ênfase na realidade além-texto. Se o método histórico-crítico tenta fazer do texto um instrumento de descrição de alguma realidade, o fundamentalista já encontra no próprio texto a sua descrição. Tanto um quanto o outro acabam tratando "demoticamente" um texto cheio de indícios poético-metafóricos, como é natural aos textos hieroglíficos.

Há tempos a teoria literária, com bases aristotélicas e trabalhando com conceitos tais como *mimesis* e *poiesis* , descreve a relação da literatura com a realidade de maneira inovadora e abre novos caminhos para o trato com o texto, tornando-o menos espelho do mundo do que reconstrutor criativo a partir do olhar do artista.

Soma-se a esses elementos o “estético”, entendido como a função do texto primordialmente voltada para si mesma, mediante seus dados internos, que o mantém em pé e lhe dá densidade, independente de vínculos práticos ou funcionais com o real. Tais conceitos teóricos não desconectam a obra literária da realidade, mas permitem entender que dela se ausenta para construir outra realidade, esteticamente bela e convincente. [134]

Soma-se a essas lucubrações o crítico literário Tzvetan Todorov. Ao falar da leitura de textos literários, ele defende ser preciso revisar o conceito de realidade. Por conseguinte, fala-se de *verossimilhança*, [135] da retórica clássica que também é melhor aplicável aos textos hieroglíficos, tais como a Bíblia.

Segundo Todorov, a verossimilhança deve ser julgada por dois outros tipos de discurso: *regra do gênero* e *opinião comum* . [136] A respeito da regra do gênero, ele defende que a obra é verossímil de acordo com sua participação e conformidade à expectativa de um gênero: “o verossímil, tomado neste sentido, designa a relação da obra com o discurso literário, mais exatamente, com certos elementos dele que formam um gênero”. [137] Talvez isso pareça um tanto quanto reducionista, mas na mesma argumentação o crítico literário explica que pertencer a um gênero é, de direito, universal, porque uma obra pode se perceber como uma instância particular com relação a um gênero geral, mesmo que este contenha apenas tal obra. Frye concorda com isso, pois admite que a literatura sempre está, ainda que no nível da linguagem, no claustro dos gêneros. Mesmo havendo a criatividade do autor, ele sempre falará a partir de padrões de linguagem, seja se afastando de um, seja se aproximando de outro gênero literário. [138]

A outra descrição para análise de verossimilhança está ligada à expectativa de realidade que ele chama de opinião comum:

> Mas existe outra verossimilhança: a que se considerou amiúde como uma relação com o real. Aristóteles, todavia, já havia dito claramente que não se tratava de uma revelação entre o discurso e seu referente (relação de verdade), mas entre o discurso e o que os leitores acreditam verdadeiro. A relação se estabelece, então, no caso, entre a obra e um discurso difuso, que pertence em parte a cada um dos

> indivíduos de uma sociedade, mas cuja propriedade nenhum deles pode reclamar; por outras palavras à *opinião comum* . Esta não é evidentemente a "realidade", mas somente um discurso terceiro, independente da obra. A opinião comum funciona, pois, como uma espécie de regra de gênero, que se relaciona com todos os gêneros. [139]

Nesta perspectiva, o verossímil equivale às convenções contemporâneas, que determinam as regras da realidade e não a realidade em si. O verossímil seria o mundo das convenções aceitas e a coadunação da narrativa às regras contemporâneas. Dessa maneira, o texto deixa de ser um objeto para se averiguar se é fonte de "realidades" ou "mentiras" históricas para ser avaliado em suas aproximações ou distanciamentos das convenções, que são invenções, por sua vez, do crítico literário.

Na história da leitura dos textos bíblicos, como na dos textos em geral, a preocupação pelos sentidos talvez tenha sido o grande ponto de convergência e divergência. A exegese histórico-crítica, por sua vez, fez (e continua fazendo) da arqueologia do passado o seu grande objeto de pesquisa, mesmo que renovada por outras ciências.

Seguir o clássico caminho da tradicional exegese é buscar o mundo fora do texto, o qual se torna o mapa indicador do percurso para se descobrir a intenção do autor, o qual tinha seus ouvintes como aqueles que deveriam entender bem o que ele desejava, de modo que a pragmática do enunciado se realizasse ou fosse desqualificada por seus receptores.

Pelo que parece, uma das forças para destronização do método histórico-crítico foi seu estatuto epistemológico, a saber, a interdisciplinaridade. O mesmo método que permite o diálogo com outros referenciais acaba recebendo destes mesmos as críticas relacionadas aos seus pressupostos e funcionamento. Além disso, as novas perspectivas metodológicas, mesmo que a exegese tradicional tenha se permitido dialogar, gerou profundas e renovadoras mudanças nas perguntas feitas aos textos, deixando de girar em torno da "autoria", "fundo histórico" e "genealogia de tradições".

Desta forma, o avanço metodológico que exorcizou a univocidade em favor do paradigma historicista só foi possível com os referenciais teóricos das diversas ciências humanas, os quais possibilitaram revisão e críticas aos pressupostos do método tradicional.

Podemos, então, listar alguns problemas do método histórico-crítico:

1) A crença em um sentido original, histórico que pode ser resgatado, "que sai do texto" (*exegese*) precisa ser reavaliada. A própria questão do histórico deve ser alargada do olhar "para trás" para o olhar "para frente" do texto, porque histórico também é o lugar da recepção, que não é simplesmente uma danificação ou distorção do sentido do texto. Pelo contrário, como potencialmente aberto a novos sentidos, o texto ganha na recepção novas funções e responde a outros desafios. Mesmo correndo o risco de idealizar certas formas de recepção, a história de sua leitura revelará aprofundamento de sentidos, os quais não seriam possíveis no primeiro acesso. Desta forma, passa-se do *original* para o *originário* ou *paradigmático* .
2) O problema do paradigma do sujeito, que acredita na objetividade, em neutralidades e positivismos metodológicos [140] que, na verdade, escondem exatamente o eurocentrismo próprio da razão instrumental.
3) Há o problema da confusão entre história da formação e o significado do texto. Na verdade, há nesse procedimento a confusão entre signo e significado, uma vez que o sentido não está no processo da formação das tradições, mas na relação dos signos do texto que, por sua vez, está em diálogo com diversos outros signos dando-lhe possibilidade de ser texto.
4) A questão acima pode abrir outra: o pressuposto mecanicista e sempre vinculado às materialidades, tais como a crítica da tradição, como se os temas e imagens estivessem sempre atrelados a influências materiais e refletissem os livros que o autor leu. [141] Isso perde de vista que o sistema próprio da língua é dialógico: um discurso é perpassado por outros

discursos (dialogismo) como também a própria cultura é vista como um conjunto de textos em diálogo. [142]

5) O problema da relação com a realidade é outra questão dos pressupostos do método tradicional, pois ele não leva em consideração o nível narrativo e sempre ficcional da descrição da realidade.
6) A separação do sujeito e objeto, como se esse estivesse imunizado pelo método, deixa de lado a imprescindível relação entre pesquisador e objeto. No encontro se constrói o resultado da pesquisa, pois o olhar, as perguntas, os métodos e metodologia aplicados ao trabalho são influenciados pelos interesses, empaticamente estabelecidos, pelo pesquisador. Consequentemente, não se "descobre" o objeto, mas "cria-o".

Por isso, deve-se colocar na discussão a Narratologia que é, nas ciências bíblicas, resultado dos diálogos entre as rígidas ferramentas da exegese tradicional e as provocações, para usar um termo de H. R. Jauss, da teoria literária. [143] A Narratologia trabalha com instâncias narrativas por meio das quais se avança para novos conceitos, menos positivistas, e se chega a ideias tais como autor-implícito, narrador, leitor-implícito, narratário e outras. Esses conceitos deixam de lado preocupações historicistas rankeanas, que se detinham em apresentar aos leitores os "fatos", como se a história fosse objetiva. [144]

A Narratologia pode responder ao que Eco diz como necessário no trabalho com o texto: "isso quer dizer que o texto interpretado impõe restrições a seus intérpretes. Os limites da interpretação coincidem com os direitos do texto (o que não quer dizer que coincidem com os direitos de seu autor)". [145]

Lendo como implícitos e não reais

Todorov distingue duas posturas nos estudos literários. A primeira observa na obra literária o fim último; a segunda, a manifestação de "outra coisa" — as quais não são, segundo ele, incompatíveis. [146]

A partir de seu resumo didático, percebemos que a análise narrativa estaria entre as disciplinas que se aproximam da obra literária da segunda perspectiva, pois nela a literatura não é considerada como manifestação de uma estrutura inconsciente, ou de uma concepção filosófica, mas como um discurso que se faz conhecer por si mesmo. Naturalmente, a obra literária é vista, nesse caso, antes como uma construção verbal do que como a representação de uma realidade; busca-se a explicação de suas particularidades nas relações que entretêm seus elementos constitutivos, ou nas relações que ela própria tem com outras obras; não se busca as *causas* e sim as *razões* que justificam a existência de um fenômeno literário. [147]

A *Narrativa* é a representação de dois ou mais eventos reais ou fictícios em uma sequência, sem que um implique ou pressuponha o outro. A narrativa, entre outras coisas, é a coleção de signos que podem ser agrupados em várias categorias. Mais particularmente, nas narrativas escritas certos recursos e combinações dos signos linguísticos que a compõem constituem signos de narração: eles representam a atividade narrativa, sua origem e sua destinação. Outros recursos e combinações constituem signos do narrador: eles representam os eventos e situações recontados. [148]

Se desejamos produzir uma teologia narrativa tipicamente pentecostal, não podemos nos esquecer da ciência cuja preocupação exegética se estabelece na narratividade da Bíblia. A disciplina por excelência que estuda a narrativa é a *Narratologia* . Os métodos da Teoria Narrativa são inspirados pelos linguistas modernos que demonstraram, por meio da análise sincrônica da linguagem, como a narrativa desenvolve manifestações de oposições e combinações de elementos básicos (fonemas, morfemas, sintagmas, etc.). De maneira similar, a Narratologia tenta traçar como sentenças se tornam narrativa, como a narrativa emerge de textos narrativos e, no mesmo trilho, palavras em página. [149]

Em suma, Teoria Narrativa ou Narratologia é o estudo da narrativa como gênero. Seu trabalho é descrever as constâncias, variabilidades e

combinações típicas das narrativas e esclarecer como aquelas características dos textos narrativos estão conectadas ao quadro dos modelos teóricos. [150] Ainda sobre o trabalho da Narratologia, como uma leitura pragmática, ela está preocupada em "como" o autor comunica a sua mensagem. Interessa-se pelas estratégias por meio das quais o texto organiza a expectativa de decifração do sentido pelo leitor. Assim, a Narratologia é descritiva, pois observa as combinações dos signos de linguagem na narrativa; é também interpretativa, porque percebe as estratégias do texto para gerar sentido e movimentar seus leitores. D. Marguerat e Y. Bourquin conseguem definir bem as diferenças dos pressupostos das leituras histórico-crítica, estrutural e narrativa:

> O que busca a análise histórico-crítica? Ela se interessa pelo acontecimento histórico que o texto relata e pelas condições em que o texto foi escrito. De modo geral, seu interesse se fixa no mundo (histórico) *por trás* do texto [...]. Que busca a análise estrutural ou semiótica? Este tipo de leitura gravita em torno do polo sul do eixo da representação, enquanto a análise histórico-crítica se localiza no norte. Não é, absolutamente, o mundo representado que lhe interessa, mas o funcionamento da linguagem, segundo um princípio que chamamos de postulado de imanência: nada fora do texto, nada além do texto, e o texto todo (tudo, no texto, é levado em conta; nenhuma informação é tirada de fora do texto). Sua pergunta: como é que faz o texto para produzir sentido? [...]. Onde situa a análise narrativa? Não no eixo da representação, mas no da comunicação. Sua pergunta: Como é que o autor comunica sua mensagem ao leitor? Por meio de qual estratégia o autor organiza a decifração do sentido pelo leitor? O estudo, aqui, recai sobre as estruturas que permitem à mensagem atingir o efeito buscado pelo emissor. As coisas poderiam ser ditas diferentes. O eixo da comunicação alinha os três polos sem os quais não é possível comunicação: autor (destinador), a mensagem, o leitor (destinatário) [...]. A Análise narrativa se orienta, prioritariamente, não pelo autor, nem pela mensagem, mas pelo leitor, considera o efeito da narrativa no leitor, leitora, e a maneira como o texto o faz cooperar no deciframento do sentido. [151]

A Teoria Narrativa se utiliza de conceitos, formando uma espécie de gramática narratológica por intermédio da qual se leem as narrativas. Um

deles é o conceito de *narrador* . Este é considerado como agente integrado ao texto, responsável pela narração. Ele não é o autor empírico ou as personagens. Ele é a "voz" que conduz o leitor e guia a história.

No mundo de fala inglesa, os termos *overt* e *cover* são frequentemente utilizados para se referirem a algo identificável em oposição a um narrador não identificável. [152] Um *narrador perceptível* (*overtnarrator*) é aquele que pode ser visto claramente ao se contar uma história — embora necessariamente um narrador sempre é de primeira pessoa — e, ao articular seus propósitos e pontos de vista, faz sua presença ser percebida estilisticamente, assim como no nível da metanarrativa. Tal narrador participa ativamente na história.

O narrador tem um ponto de vista, que é o apresentado pela narrativa. Por meio deste o mundo da narrativa é construído. Como diz Todorov:

> O fato é que as visões são de primordialíssima importância. Em literatura, jamais temos de haver-nos com acontecimentos ou fatos brutos, e sim com acontecimentos apresentados de determinada maneira. [153]

Essa narração tem a linguagem como o meio pelo qual os textos narrativos se constituem e também é responsável pelo mundo ficcional criado pelas narrativas. Isso nos mostra que a linguagem é meio e objeto de representação.

A Narratologia é, então, o estudo da forma e função da narrativa. [154] Essa é a ferramenta para percebermos como o narrador do Apocalipse de João gera sobre o leitor, com as imagens de caos, a sensação de desordem e violência.

Para a Narratologia, o autor não é o *autor real* , aquela entidade histórica que produz um texto e vive fora dele, mas o *autor implícito* . Este é o que a obra revela por suas escolhas narrativas:

> Um autor, com efeito, se objetiva em sua obra, não pela vida que leva fora dela, mas pela orientação que dá a seu texto. Pôr-se em busca do autor implícito é observar que estratégia narrativa ele emprega, que estilo escolhe, como faz intervir seus personagens, que sistema de valores conduz a narrativa. A imagem do autor implícito resulta na soma das escolhas de escrita identificadas no texto.

> Assim, a cada obra literária corresponde um autor implícito, quer dizer, a imagem do autor tal qual se desvela nessa obra. [155]

Podemos diferenciar o narrador do autor implícito dizendo que aquele é a voz que guia o leitor na narrativa, enquanto este é o princípio que criou o narrador, assim como todos os outros elementos da narrativa. A ideia de um autor implícito nos abre a possibilidade de lermos o texto com menos inocência, pois não precisamos marcar referências históricas à imagem criada pelo texto, pois não nos importa quem realmente está por trás das linhas, pois esse "ser" quase assombroso pode muito bem fingir, mentir sobre si mesmo e manipular suas opiniões, dando-nos, pela metade, a imagem do seu rosto. Por isso, o que nos importa são as estratégias do texto.

Como estamos lidando com um texto que propõe uma interpretação "outra", em linguagem simbólica, a respeito da sociedade e ordem visíveis aos seus concidadãos, o conceito de autor implícito se torna mais frutífero, pois a ficção narrativa autoriza desenvolver um mundo imaginário que não coincide com a realidade imediata que o cerca.

A Narratologia se insere nas metodologias consideradas pragmáticas, que questionam os efeitos sobre o leitor, observando os indícios pragmáticos, que são as instruções sobre como o texto quer que se estabeleça sobre o leitor. [156] Esse referencial metodológico ajudará na identificação das estratégias textuais para organização das memórias e como fez dialogarem os conteúdos do cânon e do arquivo na memória cultural. Observando na narrativa suas expressões de *tempo* , *personagem* , *enredo* , *enquadramentos*, *o narrador*, *o autor* , etc., pode-se observar, em nível narrativo, como as memórias na relação diacrônica (as que se perenizaram) e sincrônicas (as contemporâneas) se interpassaram para a produção de sentido e interpretação de mundo na semiosfera em que determinada narrativa se insere.

Para observação da organização de tradições, da formação de discursos e do surgimento e compreensão de enunciados, [157] reconhece-se a insuficiência da exegese tradicional. Esta crítica baseia-se, entre outras coisas já apontadas,

em sua quase não solucionável dependência da busca de apropriações diretas, dependência das materialidades textuais, seu positivismo historicista e criticismo infértil. Portanto, as perspectivas da Crítica da Tradição, por exemplo, como descreve Simian-Yofre, que seria uma espécie de observação das obras literárias do repertório do autor dos textos, não são frutíferas. [158]

Nessa proposta de renovação ou diálogo metodológico, a preocupação da exegese não se prenderá às "influências literárias" simplesmente, mas, por exemplo, observarão intertextualidades e interdiscursividades. Por isso, quando nos referimos a *memórias* , estamos lidando com expressões de contextos prévios que se movimentam e permeiam coletivamente os imaginários recebidos criativamente e sempre a partir da experiência. Dessa proposta, a Narratologia lerá os textos bíblicos percebendo suas estratégias narrativas e teológicas, as quais serão sempre descrição e narrativização de memórias, às quais poderão servir de modelo para a experiência pentecostal.

CONCLUSÃO

Para leitura dos textos bíblicos, durante muito tempo, desde a Reforma, os métodos historicistas foram, por vezes, privilegiados. Contudo, há anos esses são alvo de fortes releituras e críticas. Nesta parte, foram apresentados conceitos e pressupostos epistemológicos para construção de um referencial teórico que possibilitasse novas aproximações, preocupações e leituras, as quais se adequassem mais à experiência hermenêutica pentecostal. Para isso, expusemos os conceitos de *texto* , *cultura* e *memória* a partir das pesquisas da Semiótica da Cultura e as intuições da Narratologia. A proposta não é de substituição rápida de um pelo outro (pelos outros), mas de diálogo e aproximações. Todo referencial teórico tem seus limites e o próprio objeto modelará a maneira para sua aplicação. Além disso, mesmo com seus limites, o método histórico-crítico deixou grandes contribuições, as quais podem ser utilizadas, mesmo subvertendo seus pressupostos, na aplicação da semiótica

da cultura, narratologia ou qualquer metodologia disponível que ajude na leitura mais próxima da proposta pentecostal.

Por fim, podemos reafirmar que as leituras menos historicistas e positivistas, contra as quais a hermenêutica pentecostal se posiciona, pelo menos na prática, precisam dar lugar aos métodos mais narratológicos e semióticos cujos usos se adequarão melhor aos horizontes epistemológicos das interpretações sob as fronteiras da experiência, ou que tenham na experiência lugar privilegiado. Por isso, a semiótica da cultura e os demais métodos das ciências da linguagem são tão importantes, porque ajudam na superação de positivismos inférteis e na aceitação da criatividade do leitor e suas experiências.

---

[84] Cf. HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva* . São Paulo: Centauro: 2006; RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento* . Campinas: Editora da Unicamp, 2007; BLOCH, Marc. Memória coletiva, tradição e costume: a propósito de um livro recente. In: _____. *História e historiadores* : textos reunidos por Étienne Bloch. Lisboa: Editorial Teorema, 1998.

[85] Cf. STRONSTAD, Roger. *A Teologia Carismática de Lucas* . Rio de Janeiro: CPAD, 2018.

[86] LÓTMAN, I. La semiótica de la cultura y el concepto de texto. In: _____. *La semiosfera I* : Semiótica de la cultura e del texto. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996, p. 77-82.

[87] MACHADO, I. *Escola de semiótica* : a experiência de Tártu-Moscou para o estudo da cultura. São Paulo: Ateliê Editorial; FAPESP, 2003, p. 28.

[88] MACHADO, 2003, p.110.

[89] NOGUEIRA, Paulo A. S. Hermenêutica da recepção: textos bíblicos nas fronteiras da cultura e no longo tempo. *Estudos de Religião* , v.26, n.42, 2012, p.22. Disponível em: https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index. php/ER/article/view/3095/3086 Acesso em: 23/11/2015.

[90] MACHADO, 2003, p.39.

[91] MACHADO, 2003, p.102.

[92] LÓTMAN, I. *Universe of the Mind* : A Semiotic Theory of Culture. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1990.

[93] VIEIRA, Jorge de Albuquerque. Semiosfera e o conceito de Umwelt. In: MACHADO, Irene (org.). *Semiótica da cultura e semiosfera* . São Paulo: FAPESP; Annablume, 2007, p. 99-113.

[94] LÓTMAN, I. *La semiosfera I* : semiótica de la cultura e del texto. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996, p. 21.

[95] LÓTMAN, 1996, p. 23.

[96] LÓTMAN, 1996, p. 24.

[97] LÓTMAN, I. On the Semiosphere. *Sign Systems Studies* , v. 33, n. 1, 2005, p. 213.

[98] LÓTMAN, 1996, p. 24.

[99] LÓTMAN, 1996, p. 26.

[100] RAMOS, Vaz A. et al. Semiosfera: explosão conceitual nos estudos semióticos da cultura. In: MACHADO. *Semiótica da cultura e semiosfera.* São Paulo: FAPESP; Annablume, 2007, p. 38.

[101] NOGUEIRA, 2012, p. 16-17.

[102] LÓTMAN, I. As três funções do texto. In: _____. *Por uma teoria semiótica da cultura* Belo Horizonte: FALE; UFMG, 2007.

[103] NOGUEIRA, 2012, p. 22.

[104] RAMOS, et.al., 2007, p. 32

[105] LÓTMAN, 2007, p. 22.

[106] LÓTMAN, I. La semiótica de la cultura y el concepto de texto. *Escritos,* n.19, 1993, p. 19.

[107] FERRARI, Mônica Rebecca. A memória da cultura e a memória na mídia em produtos autovisuais infanto-juvenis. In: MACHADO, I. *Semiótica da cultura e semiosfera* . São Paulo: FAPESP; Annablume, 2007, p. 256.

[108] NOGUEIRA, 2012, p.18.

[109] LÓTMAN, I.; USPENSKII, Bóris. Sobre o mecanismo semiótico da cultura. In: MACHADO, I. (Org.). *Ensaios de semiótica soviética.* Lisboa: Novo Horizonte, 1981, p. 37-66. p. 37

[110] LÓTMANN, 1996, p. 78.

[111] LÓTMAN, 1993, p. 19.

[112] LÓTMAN *citado* MACHADO, 2003, p. 38.

[113] LÓTMAN, 1996, p. 157.

[114] LÓTMAN, 1996, p. 160.

[115] LÓTMAN, 1996, p.162.

[116] Aleida Assmann e Jan Assmann. Ver, por exemplo: ASSMANN, Aleida. Canon and Archive. In: ERLL, Astrid; NÜNNING, Ansgar (Ed.). *Cultural Memory Studies* : An International and Interdisciplinary Handbook. Berlin: Walter De Gruyter, 2008. p. 97-107; _____. *Espaços da recordação* : formas e transformações da memória cultural. Campinas Unicamp, 2011; ASSMANN, Jan. Collective Memory and Cultural Identity. New German Critique, n. 65, p. 125-133, 1995; _____. Communicative and Cultural Memory. In: ERLL, Astrid; NÜNNING, Ansgar (Ed.). *Cultural Memory Studies* : An International and Interdisciplinary Handbook. Berlin: Walter De Gruyter, 2008a. p.109-118; _____. *Religión y memoria cultural* . Buenos Aires: Lilmod, 2008b.

[117] LÓTMAN, 1996, p.160.

[118] LÓTMAN, 1996, p. 160.

[119] ALTER, Robert; KERMODE, Frank (Org.). *Guia literário da Bíblia* **.** São Paulo: Unesp, 1997; Alter , Robert. *A arte da narrativa bíblica* **.** São Paulo: Cia das Letras, 2007.

[120] AMIHAI, Miri; COATS, George W; SOLOMON, Anne M. (Ed.). Narrative Research the Hebrew Bible. *Semeia* , n. 46, p. 1-178, 1989.

[121] Para uma exposição das pesquisas a respeito da aplicação das teorias narrativas à Bíblia, em especial à Bíblia Hebraica, cf. GUNN, D. M. New Directions in the Study of Biblical Hebrew Narrative. *Journal of the Study of the Old Testament* , n. 39, p. 65-75, 1979.

[122] *Intentio operis* se deve, em certo nível, aos pressupostos estruturalistas, mas deixa um pouco de lado a preocupação com estruturas para observar as indicações do sentido nas marcas do próprio texto. Assim, o texto, que é aberto, tem seus próprios mecanismos de limitação dos usos: o texto, desde seu léxico, é limitador hermenêutico. Eco discute esses pontos, com exemplos e aplicações, em algumas de suas obras "pós" *Obra Aberta* . Cf. ECO, 2004; ECO, 2012. Ver também ECO, 2013.

[123] SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermeneutics and Criticism and Other Writings* . Translated and Edited by Andrew Bowie. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. Ver especialmente as p. 5-157. Cf. uma obra menor em português: SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica* : arte e técnica da interpretação. Petrópolis: Vozes, 2006.

[124] KRÜGER, René. Uma aproximação estrutural a Lucas 1-4. *Ribla* , n. 53, 2006/1, p. 77.

[125] O pressuposto da analogia mostra que "a facticidade histórica de fenômenos é tanto maior quanto maior for a concordância entre estes outros fenômenos facilmente atestáveis e verificáveis". Cf. WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento:* manual de metodologia. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998, p. 18.

[126] CHARTIER, R. *A história ou a leitura do tempo.* Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 18

[127] CROATTO, J. S. *Hermenêutica bíblica* . São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 1986, p. 14.

[128] MACHADO, 2003, p. 102.

[129] Cf. CHARTIER, Roger; CAVALLO, Guglielmo. *História da leitura do mundo ocidenta* . São Paulo: Ática, 1994.

[130] FRYE, Northrop. *Código dos códigos* : a Bíblia e literatura. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 27.

[131] FRYE, 2004, p. 28.

[132] FRYE, 2004, p. 36.

[133] FRYE, 2004, p. 86.

[134] FERREIRA, J. C. Leonel. A Bíblia como literatura: lendo as narrativas bíblicas. *Revista Eletrônica Correlation* , v. 7, n. 13, 2008, p.10. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/view/1650/1646>. Acesso em: 19/11/2015.

[135] TODOROV, T. *Estruturalismo e poética* . São Paulo: Cultrix, 1970, p. 90-96.

[136] TODOROV, 1970, p. 92-93.

[137] TODOROV, 1970, p. 92.

[138] FRYE, Northrop. *Anatomia da crítica* . São Paulo: Cultrix, 1957, p. 11-13.

[139] TODOROV, 1970, p. 93.

[140] Para discussão e novos rumos sobre a inter-relação e a relação do sujeito-objeto, podemos citar alguns trabalhos que desarticulam a racionalidade moderna, logocêntrica. Cf. ECO, 2012; HABERMAS, J. *Pensamento pós-metafísico* : estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002; HALL, Stuart. *Identidade cultural na pós-modernidade* . Rio de Janeiro: DP&A, 2002; ISER, Wolfgang. *Ato da leitura* . São Paulo: Editora 34, 1996/1999. v. 1 e 2; JAUSS, H. R. *Experiência estética y hermética literária* . Madrid: Taurus, 1992.

[141] SIMIAN-YOFRE, H. (Org.). *Metodologia do Antigo Testamento.* São Paulo: Loyola, 2011, p. 104.

[142] Para saber mais sobre essa perspectiva a respeito dos textos, cf. BAKHTIN, Mikhail M.; VOLOCHINOV, Valentin . *Marxismo e filosofia da linguagem* . São Paulo: Hucitec, 2010; BARROS, D. L. P.; FIORIN, José Luiz (Org.). *Dialogismo, polifonia, intertextualidade* . 2.ed. São Paulo: Ed. USP, 2003.

[143] JAUSS, H. R. *História da literatura como provocações à teoria literária* . São Paulo: Ática, 1994.

[144] BURKE, Peter. Abertura: a nova história, seu passado e seu futuro. In: _____. *A escrita da história:* novas perspectivas. São Paulo: Editora UNESP, 1992, p. 7-38.

[145] ECO, 2004, p. XXII.

[146] TODOROV, 1970, p. 11.

[147] TODOROV, 1970, p. 12.

[148] PRINCE, Gerald. *Narratology:* The Form and Functioning of Narrative. Berlin; Amsterdam; New York: Mouton Publishers, 1982, p. 7.

[149] FLUDERNIK, Monika. *An Introduction to Narratology* . New York: Abingdon Press, 2009, p. 8.

[150] FLUDERNIK, 2009, p. 9.

[151] MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y. *Para ler as narrativas bíblicas* : iniciação à analise narrativa. São Paulo: Loyola, 2009, p. 15-17.

[152] FLUDERNIK, 2009, p. 21.

[153] TODOROV, 1970, p. 41.

[154] PRINCE, 1982, p. 4.

[155] MARGUERAT & BOURQUIN, 2009, p. 25.

[156] POWELL, M. A. *What is Narrative Criticism?* Minneapolis: Fortress Press, 1990.

[157] Para a relação e definição de enunciado e discurso, empregamos aqui as pesquisas de M. Bakhtin, que diz ser o discurso os valores e conhecimentos culturais, enquanto o enunciado é a materialização linguística, cf. BAKHTIN, 2003.

[158] SIMIAN-YOFRE, 2011, p. 104.



Capítulo 3

A Leitura Bíblica Pentecostal e a Experiência do Espírito

Introdução

Busca-se abordar neste capítulo o aspecto do fervor religioso pentecostal percebido especialmente na forma como esse grupo lê a Bíblia. Tal recorte possibilitará perceber peculiaridades da espiritualidade pentecostal e poderá contribuir para o estudo do movimento pentecostal.

O capítulo está dividido em duas partes com três tópicos cada uma. Na primeira parte, apresenta o conceito de *performance* e os instrumentos dos estudos de recepção, também chamados de Estética da Recepção. Esta reflexão é importante porque esses conceitos ajudarão a identificar pistas do

que seria o modo de leitura pentecostal da Bíblia. Esta parte termina com alguns apontamentos sobre o fervor religioso, tendo em vista que consideramos este elemento como o principal influenciador do tipo de leitura pentecostal.

Na segunda parte, aprofunda-se a caracterização da leitura bíblica pentecostal, conectando com as peculiaridades do fervor religioso pentecostal e com a noção de *performance* , culminando no que chamamos de *leitura bíblica pentecostal performática* .

A Noção de *performance* e a Estética da Recepção

A Estética da Recepção, ou Estudos de Recepção, se desenvolveu a partir do final da década de 1960 e pode ser considerada “um esforço interpretativo sobre a leitura e as relações estabelecidas entre texto, autor e leitor. As materialidades significativas são entendidas como um complexo que tem sentido a partir da relação dialética instaurada entre o autor, a obra e seus possíveis leitores”. [159] E mais: “Toda atividade interpretativa se constitui mediante o processo de interação entre a subjetividade do leitor e as condições sócio históricas na qual determinado signo se originou”. Essa valorização da perspectiva do leitor é um contraponto às perspectivas anteriores de se avaliar ou ler um texto se ancorando na intenção do autor: “Esta passagem ao leitor foi favorecida pela hermenêutica fenomenológica, que associava todo sentido a uma consciência. A partir da fenomenologia, várias abordagens revalorizaram a leitura, em especial a estética da recepção”. [160]

A Estética da Recepção proporcionou nova forma de interpretação da obra literária ao dar uma nova orientação aos estudos literários, criticando as escolas filológicas, estilísticas, do *new criticism* e do estruturalismo. [161] O marco da virada deu-se com Hans Robert Jauss (1921-1997) em 1967, depois de uma aula inaugural na Universidade de Constança. Teses semelhantes

foram afirmadas por outro promotor do movimento, Wolfgang Iser (1926-2007), lançando as bases teóricas para a passagem definitiva ao leitor. A nova teoria conjugava de forma peculiar a historicidade da obra com o processo de recepção ao longo do tempo, deslocando o eixo central para o leitor. Assim, a experiência leitora do público com seus *horizontes de perspectivas* [162] poderia construir sentidos na interação [163] com as obras.

Jauss apresentou sete teses [164] que poderiam ser resumidas da seguinte forma: 1) a relação dialógica entre o leitor e o texto é fato primordial da história da literatura; 2) na experiência literária do leitor, a obra predetermina a recepção, que é ao mesmo tempo um fato social dentro dos horizontes de expectativas; 3) o valor de uma obra decorre da percepção estética que seja capaz de suscitar; 4) considerar a hermenêutica, as necessidades do público e a relação entre a literatura e a vida prática; 5) sobre o poder de ação de uma obra, que pode transpor o período em que apareceu, propõe realizar uma história dos efeitos; 6) o processo da "evolução literária" dos efeitos de uma obra destacada deve levar em conta seu momento formador e de rupturas ao longo do tempo; e 7) a arte pode contrariar expectativas e levar o leitor a uma nova percepção de mundo, repercutindo então em seu comportamento social.

Quanto mais uma obra literária é capaz de afetar o universo do leitor, segundo Jauss, mais forte é seu caráter emancipatório de literatura. Esse tipo de obra produz mudanças no horizonte do leitor, conduz a uma experiência estética desconhecida até aquele momento e acaba perdurando por mais tempo que outras obras. O espectador pode ficar fascinado pelo que ela representa, identificar-se com as pessoas em ação, entregando-se às provocações despertadas e sentir-se aliviado, "como se participasse de uma cura (*katharsis*)". E continua:

> Como experiência estética comunicativa básica, a *katharsis* corresponde à tarefa prática das artes como função social. Isto é, servir de mediadora, inauguradora e legitimadora de normas de ação, quanto à determinação ideal de toda arte autônoma: libertar o espectador dos interesses práticos e das implicações de seu

> cotidiano a fim de levá-lo, através do prazer de si no prazer no outro, para a liberdade estética de sua capacidade de julgar. [165]

Jauss percebeu que os leitores não são agentes passivos. Deveriam ter um papel ativo na teoria literária. Retoma a dimensão da recepção da literatura e do seu efeito, em seu caráter estético e em sua função social. A novidade da abordagem de Jauss é a indicação da importância do leitor no processo de interpretação da obra literária, realçando a natureza dialógica dessa relação. Jauss afirma:

> A obra que surge não se apresenta como novidade absoluta num espaço vazio, mas, por intermédio de avisos, sinais visíveis e invisíveis, traços familiares ou indicações implícitas, predispõe seu público para recebê-la de uma maneira bastante definida. Ela desperta a lembrança do já lido, enseja logo de início expectativas quanto a "meio e fim", conduz o leitor a determinada postura emocional e, com tudo isso, antecipa um horizonte geral da compreensão vinculado, ao qual se pode, então — e não antes disso —, colocar a questão acerca da subjetividade da interpretação e do gosto dos diversos leitores ou camadas de leitores. [166]

Com isso, superou-se a ideia de interpretação única, pois agora as obras são vistas como inacabadas e abertas a diversos olhares interpretativos. [167] O sentido somente se consolida a partir do encontro de horizontes de expectativas, tanto dos autores como dos seus leitores. Em resumo, Jauss atribui à leitura uma natureza emancipatória que liberta o leitor de adaptações, abrindo a possibilidade de se emancipar e empreender novas percepções, sentidos e interpretações para o mundo no qual habita.

No próximo tópico busca-se introduzir o conceito de *performance* , que surge na esteira dos estudos de recepção. Essa noção *performática* forneceria elementos para análise da forma como os pentecostais leem a Bíblia.

Performance

A *performance* é uma expressão teatral ligada às artes visuais e cênicas. Diz respeito a algo que está acontecendo em dado momento, uma função do espaço e do tempo. [168] A arte da *performance* surgiu para chamar a atenção do público e faz uso de algumas técnicas, como luz, tato, imagens, som, para atingir diversos sentidos do espectador e fazê-lo inserir-se no drama. [169]

A ideia da *performance* , no entanto, não é totalmente nova. Na realidade, ela remonta-se a Antiguidade, quando o ser humano se tornou consciente de si mesmo, sendo a autoconsciência a primeira arte, ou mesmo a própria arte, conforme defende Renato Cohen. [170] Mas só recentemente "a performance começa a impor-se como linguagem", constituindo um novo gênero. [171] Nesse gênero, há espaço para o imagético, para o não-verbal, abrindo espaços para tratativa e enfrentamento de temas existenciais e processos de construção cultural *não racionais* , para além do que a linguagem descritiva poderia levar e além do convencional. Isso não reduz a *performance* a mero improviso ou carência de lógicas acadêmicas, mas diz que está na fronteira, que rompe convenções, formas e estéticas. [172] Trata-se de uma linguagem híbrida que proporcionaria "muito mais eficácia de comunicação que as linguagens estéticas da arte", [173] pois não está centrada no suporte (livro, *tablet* , *smartphone*), mas na dialética do conteúdo para a vida do indivíduo ou da comunidade.

Uma característica importante da *performance* é seu caráter coletivo ou inclusivo. Ainda que aparentemente haja somente uma pessoa desenvolvendo sua *performance* , na verdade, da maneira como o faz, integra os espectadores ao drama, de tal forma que todos podem fazer parte da cena, sendo que nesse caso não há expectadores, mas atuantes. [174] A esse tipo de *performance* , Cohen denomina de *performance cênica ritual* , para diferençar da *performance cênica estética* que incluiria a apresentação para expectadores. [175]

Aplicar essa noção de *performance* dramática para a leitura vai ao encontro da valorização da perspectiva do leitor. A leitura performática ultrapassa o viés semiótico ao incorporar outros horizontes. Graciela Ravetti afirma que

> a performance revela experiências que fazem o percurso do pessoal ao comunitário e vice-versa. Esse trânsito está fortalecido por um impulso de resistência à dissolução de componentes culturais e ideológicos que atuam como resíduos culturais que integram as pessoas a uma região, a uma paisagem, e que passam a ser pele, olhos, roupa, gestos, fala, em partituras que se percebem como resto de algo maior e irrecuperável, reproduzido e passível de ser reescrito, mas que de alguma forma deve ser restituído a um passado e, ao mesmo tempo, transmitido ao futuro e relido no presente. [176]

A leitura performática não fica presa ao conhecido e decodificado, mas pode avançar e incorporar suspeitas, intuições e experiências pessoais. A ideia de um leitor com função-autor desestabiliza a noção tradicional de autor como o princípio de certa unidade de escritura. A *performance* possibilita a mescla entre vivência e ficção e entre texto e biografia pessoal. Luciene Azevedo destaca que "a performance narrativa é tanto uma instância que baralha a correspondência entre o vivido e o inventado, confundindo o enredo ficcional com informações biográficas como uma estratégica capaz de assegurar ao narrador assumir uma pluralidade de vozes". [177]

A *performance* está relacionada com a historicidade inerente ao gesto ou à fala. Ela personifica citações de outros discursos, de outros gestos, adquirindo um caráter de identidade instável, fugitiva. [178] É uma repetição estilizada, mas que "o modo de atuação da performance implica não apenas a 'imitação' de uma pretensa autenticidade autoral, mas também seu deslocamento e ressignificação". [179] A *performance* implica releituras, e quanto mais um texto for lido, mais rico ficará, pois integrará novos aspectos de conteúdo: "O histórico deixa de ser o passado, tornando-se o mundo que cerca os leitores e dá a eles a capacidade de acessar 'mundos e fundos' inacessíveis, por exemplo, à audiência original". [180]

A noção de *performance* pode ser muito útil para o estudo do pentecostalismo, pois além das expressões corporais e cênicas, há não só uso de citações de outros discursos, mas a personificação dessas citações, uma relação direta com pouca ou nenhuma mediação institucional. Para esclarecer

melhor essa questão, faz-se necessário pontuar o específico do fervor religioso dos pentecostais. A partir daí, começar a identificar as formas performáticas dos pentecostais.

O Fervor Religioso Pentecostal como Condicionante da Performance

Antes de tratar o tema do fervor pentecostal, clarear-se-á o tema do fervor religioso em seu sentido lato. Max Weber observou que o fervor religioso condiciona, inclusive, os parâmetros e os utensílios eclesiásticos de todo tipo, sejam os objetos artísticos nos serviços religiosos ou mesmo a arquitetura dos templos, fazendo com que a religião se torne uma fonte inesgotável de possibilidades artísticas e de estilização. [181] Jon Witt analisa a questão da experiência religiosa a partir de Max Weber (*eclesiae* e seita) e enfatiza que nos grupos tipo seita ("igreja de fiéis"), a pertença se baseia "na aceitação consciente de um dogma religioso". E acrescenta: "Ao contrário das *eclesiae* e das denominações, [as seitas] exigem compromissos intensivos e demonstrações de crença por parte de seus membros. Em parte, por não pertencerem ao campo predominante, as seitas frequentemente apresentam um maior grau de fervor religioso e lealdade do que os dos grupos religiosos mais estabelecidos". [182] Daí advém duas características muito comuns atribuídas a esses grupos, que é a de ser missionário [183] e conversionista. [184]

Com o tempo, as seitas tendem a desaparecer ou a se institucionalizar, podendo migrar para a condição de *denominação* . A denominação seria a religião grande e organizada e que não é oficialmente vinculada ao Estado ou governo. Ao que tudo indica, há uma proliferação de novos grupos com intenso fervor religioso. Em *O enigma da religião* , Rubem Alves escreve:

> Uma chuva de novos deuses começou a cair e um novo aroma sagrado encheu espaços e nosso tempo. Não se pode contestar que as formas cristalizadas e institucionalizadas da religião estão em declínio — crises estruturais da totalidade dos grupos religiosos organizados. Por outro lado, entretanto, não se pode negar o surto de um novo fervor religioso assumindo agora formas novas, inesperadas e

> bem pouco institucionalizadas. Durkheim, se estivesse vivo, sorriria ao ver a sua curiosa previsão se cumprir: “os velhos deuses estão ficando velhos ou já morreram e outros ainda não nasceram (...) Um dia virá quando as nossas sociedades conhecerão de novo horas de efervescência criadora, no transcorrer das quais ideias emergem e novas fórmulas são encontradas, que servem, por um pouco, como guias da humanidade”. [185]

Não somente temos o fenômeno religioso muito presente e atuante em vários aspectos da sociedade brasileira e latino-americana, senão que é possível observar um novo fervor religioso e sob novas formas. Sobre essas contradições da secularização do mundo, Peter Berger afirma: “Algumas instituições religiosas perderam poder e influência em muitas sociedades, mas crenças e práticas religiosas antigas ou novas permaneceram na vida das pessoas, às vezes assumindo novas formas institucionais e às vezes levando a grandes explosões de fervor religioso”. E continua: “Inversamente, instituições religiosamente identificadas podem desempenhar um papel social ou político mesmo quando poucas pessoas confessam ou praticam a religião que essas instituições representam”. [186] Essas afirmações denunciam o quão complicada e complexa é a relação entre religião e sociedade, e como as crenças e as práticas religiosas sob novos formatos institucionais podem produzir explosões de fervor religioso.

Larry Hurtado afirma que o fervor religioso sempre caracterizou a forma de culto dos diferentes grupos das igrejas do século I. Chega a dizer que, inclusive, esse fervor teria sido a característica atraente e importante dos cultos cristãos. As narrativas desse período incluem, com frequência, justamente por conta desse fervor, experiências de êxtase, de profecia e de curas. A adoração cristã, no começo, foi impregnada de fervor especialmente devido à ideia dos dons divinos (chamados de dons do Espírito Santo) que conferiam às práticas cristãs daquele tempo um caráter carismático (carismas do Espírito), juntamente com outros conceitos e afirmações religiosas. “Fica evidente” afirma Hurtado, “que a exuberância, a alegria, a sensação de encontro com o divino e até mesmo um forte êxtase religioso eram, não raro,

buscados pelos devotos e cultivados de várias maneiras nos cultos". [187] Na falta de cerimônias sofisticadas e de templos imponentes, como eram os das outras religiões contemporâneas, aquelas experiências fervorosas cobraram ainda mais força.

Os pentecostais, por sua vez, surgem no final do século XIX e início do século XX das fileiras protestantes, especialmente dos metodistas e batistas estadunidenses, mas também conectados com outras regiões do globo. Havia entre eles alguns movimentos que ficaram conhecidos como Grandes Despertamentos (*revivals*). Antonio Gouvêa Mendonça faz uma breve avaliação dos mesmos e conclui que foram movimentos de avivamento do fervor religioso, surgidos em diversos lugares e por meio de grupos religiosos distintos. No século XVIII, o primeiro desses movimentos contou com conversões em massa envolvendo diferentes igrejas, como o caso de Jonathan Edwards, por exemplo, calvinista e congregacional, mas também com George Whitefield, além de alguns presbiterianos e parte dos puritanos. Nos séculos seguintes, a mensagem metodista arminiana acabou tendo alcance maior, pois se dirigia a todos, enquanto que a calvinista buscava os eleitos, sem contar a questão da intelectualização e da formalidade dos presbiterianos. [188]

Nesse reavivamento do fervor religioso abriam-se espaços para posturas restauracionistas, que buscavam reviver a igreja do começo, dos tempos do Novo Testamento. Nesse afã, alguns grupos começaram a ler a Bíblia e buscar respaldo para suas experiências, de um lado e, de outro, ao ler essas experiências extáticas do século I queriam revivê-las no presente. Como a narrativa do evento de Pentecostes no livro de Atos dos Apóstolos era mais vívida e imprimia um ar de profecia e de extensão ao futuro, despertou nesses novos crentes no século XX um desejo de reviver o Pentecostes do século I. Bernardo Campos, teólogo pentecostal peruano, enfatiza que o Pentecostes com tudo o que significou para fé cristã, e para a igreja chamada primitiva, é encarado pelos pentecostais como *normativo* para a igreja cristã em geral, que busca experimentar o que está narrado nas páginas do Novo Testamento. [189]

Donald Dayton corrobora essa afirmação e acrescenta que os pentecostais do início do século XX se identificavam como os que pregavam o evangelho *pleno* , isto é, os quatro pontos centrais: “Jesus salva, cura, batiza com o Espírito Santo e breve voltará”. [190] Essa seria a chave teológica para entender a mensagem do grupo. Anunciavam um Cristo que intervém milagrosamente na vida das pessoas dando-lhes a certeza e a alegria da salvação, mesmo em meio a tantos problemas e limitações. Aqui se insere o segundo quadrante, com curas e milagres, o que seriam os sinais de que o Reino de Deus estaria entre eles. O terceiro quadrante indica o específico do pentecostal, a doutrina do batismo com o Espírito Santo, uma experiência mística, intensa, que deveria vir acompanhada de *glossolalia* (línguas estranhas, sendo idiomas existentes ou línguas desconhecidas, ou seja, de “outra ordem”). Essa característica daria aos cultos pentecostais um vigor novo. Por último, a pregação sobre a esperança, sobre a vida futura, por meio de tão farto material apocalíptico na Bíblia.

Ainda hoje os pentecostais guardam essas experiências fervorosas, sendo mais visíveis em algumas congregações do que em outras. A questão que se levanta é: Como esse fervor renovado e informado pelo Espírito Santo (na ótica pentecostal) condiciona a leitura bíblica pentecostal? Buscar-se-á apresentar alguns elementos.

Em uma reportagem no jornal *Folha de São Paulo* , Leandro Beguoci apresenta os resultados de pesquisas comparadas da realidade de dez países realizadas por institutos dos EUA. Entre os dados apresentados, Beguoci enfatiza: “Apenas em um item abre-se um abismo entre os pentecostais e as outras pessoas: o fervor religioso. Entre os entrevistados pela Pew Forum, [191] 86% dos pentecostais dizem que vão à igreja ao menos uma vez por semana. Na população como um todo, o dado cai para 38%”. E continua: “Quando o assunto é leitura da Bíblia, 51% dos pentecostais dizem ler o livro sagrado todos os dias, contra apenas 16% das demais pessoas”. [192]

Assim, o fervor religioso dos pentecostais influencia não só na frequência e na disciplina de leitura da Bíblia, mas também na forma de ler, na hermenêutica. Intenta-se desenvolver essa ideia na segunda parte deste capítulo.

A Leitura bíblica dos pentecostais

Os pentecostais estariam vinculados aos protestantes não só porque formaram igrejas a partir deles, mas porque, de forma análoga ao protestantismo no século XVI, buscavam "um retorno às origens do cristianismo". [193] Quase 400 anos depois do início do movimento protestante, os pentecostais fazem seu próprio retorno às Escrituras, mas, dessa vez, lendo-as na perspectiva do Espírito, da mística e do milagre. [194] Os dois movimentos estavam buscando *reformar* a igreja por meio de um retorno às origens, especialmente do lugar das Escrituras como regra de fé.

No protestantismo, esse retorno às Escrituras significou o protagonismo da teologia paulina, por meio dos livros bíblicos de Romanos e outras epístolas, desencadeando a preocupação com a "reta doutrina" (ortodoxia). Com isso, fez duras críticas à estrutura da igreja e desencadeou uma reforma mais ampla. Já o pentecostalismo, em movimento similar ao misticismo medieval, [195] buscou uma reforma da igreja por meio da intensidade da fé e da experiência religiosa. Os textos que ganharam proeminência eram os de perspectiva lucana, como os livros de Lucas e Atos dos Apóstolos, que foram instrumentalizados para se retornar a uma espiritualidade mais intensa, nos moldes do antigo Pentecostes e ampliando as experiências extáticas.

O acesso à Bíblia como "Palavra de Deus" — termo com o qual os cristãos em geral denominam as Escrituras judaico-cristãs tidas como sagradas — ocorre de modo diferente entre os pentecostais, se comparado com os protestantes. A via preferida pelos pentecostais não se dá por meio da escolarização, ou da intelectualização da fé, mas por meio de experiências místicas com o texto (que "fala" diretamente ao *sujeito*), que é entendido

como Palavra de Deus direta ao indivíduo e à comunidade. O pentecostalismo, pensado como entidade, utilizou a seu favor a descoberta do sujeito na Modernidade, bem como a consequente subjetividade e valorização da experiência, que entrou em voga na contemporaneidade. As Escrituras são tidas em alta estima nas comunidades de fé pentecostal e são consideradas base de fé e prática, como ocorre na maioria dos grupos cristãos, com a insígnia da elevada quantidade de leitura pessoal, conforme apontado no tópico anterior, motivado pelo fervor religioso pentecostal. O viés da experiência confere uma distinção a essa relação com o texto sagrado, pois que promove interiorização e apropriação da Palavra (oralizada e performatizada) e ao mesmo tempo, projeta a Palavra para o exterior, ressignificando o mundo ao seu redor. Não é uma simples privatização da Escritura como foro íntimo, para fazê-la acomodar-se aos padrões possíveis do indivíduo (por mais que isso possa ocorrer), mas é a atitude de assumir essa Palavra existencialmente na "força do Espírito", como dizemos os pentecostais, a tal ponto que governe a vida do fiel, reorientando-a aos ditames extraídos do texto sagrado, tornando essa Escritura um tipo de *texto encarnado* ou dramatizado (*performance*).

Esse apego ao "texto sagrado vivo" está carregado de misticismo em seu subjetivismo, mantendo, de forma específica no meio pentecostal, o espírito da Reforma (*Sola Scriptura*). Em situações desse tipo, o sagrado e o secular se interpõem. A fé ultrapassa o templo (*fanum*), o sagrado invade o mundo e a existência, ou, como diria Tillich, a partir do existencialismo, seria como se o ser de Deus se apresentasse nos seres humanos. [196]

Sob influência dos avivamentos americanos e europeu, o pentecostalismo brasileiro criou escolas bíblicas, e depois os institutos bíblicos. [197] A questão central era como aplicar a leitura do texto sagrado na pregação e à vida. A leitura da Bíblia veio a se caracterizar pelo contexto do indivíduo/grupo. Não é uma leitura tipicamente sistemática ou analítica, ou para discutir diferentes abordagens filosóficas, por mais que também existam tais leituras. Antes,

essa leitura parte de um “cânon dentro do cânon” ou sedimenta esse cânon seletivo. A preferência dos pentecostais, como apontado no tópico anterior, foi pela *teologia narrativa* de Lucas, mas incluía perícopes variadas, tanto do Antigo como do Novo Testamento com alusões ao fenômeno do Espírito. O texto de Atos dos Apóstolos se transformou em uma espécie de *carta magna* para as igrejas pentecostais, e um modelo a ser emulado, normativo. Em Atos a ênfase está no Cristo ressurreto que ascendeu aos céus, mas que enviou o Espírito Santo (grego *Paracleto*, “o Consolador”), que faria a união mística entre o ser humano e Deus. Na teologia lucana, antes de ser o ressurreto, o Cristo foi Jesus de Nazaré, o “Filho do Homem”, expressão muito comum em seus textos. Esse enviado de Deus tinha como missão anunciar o Reino de Deus, que era a concretização da justiça e da paz no imaginário dos cristãos do começo. Roger Stronstad propôs que Lucas fez mais que narrar histórias em seus textos, dada a tendência racionalista de diminuir seus escritos frente aos paulinos. Stronstad esforçou-se para mostrar que há uma teologia narrativa de Lucas e que esta teria sua contribuição para a construção do pensamento teológico atual. [198]

A leitura bíblica adquiriu um efeito poderoso nas comunidades pentecostais. Ler a Bíblia completa e sequencialmente, de Gênesis a Apocalipse, tornou-se um alvo almejado e sinônimo de espiritualidade sadia. Contudo, se o fiel não pudesse ler por alguma razão, ao menos o *cânon dentro do cânon* teria que dominar e até decorar trechos para recitar. Esta é outra forma de o texto ganhar vida na perspectiva do fiel criando uma relação pessoal direta. Talvez por isso sejam tão valorizadas as citações de textos bíblicos (memorizadas) durante as celebrações, especialmente na pregação, em que se faz intenso uso de citações diretas de textos bíblicos.

Apesar de ser um alvo, atualmente se observa que a leitura da Bíblia, sequencial e completa, está menos frequente, mesmo estando acima da média nacional, conforme dados apresentados anteriormente. Contudo, é ainda um hábito muito comum. Isto porque a leitura precisa tocar-lhes o “coração”,

semelhante ao pietismo alemão do século XVII e aos ensinos de John Wesley, pai do metodismo inglês e norte-americano, que muito influenciou o movimento pentecostal mundial. Defendem que é possível — e de fato necessário em sua espiritualidade pentecostal — *sentir* o texto e *ouvi-lo falar* . [199] Assim, não se trata apenas de um livro (uma *coisa*), mas performaticamente é percebido como Deus falando-lhes por meio do texto (um *Tu eterno,* e não uma *coisa* , no sentido relacional de Martin Buber). [200] Por isso, há muitos casos de motivação interna para alfabetização dos pentecostais via leitura bíblica. Nos programas sociais de inclusão pela leitura, a educação de adultos contou com forte presença pentecostal, motivados pela vontade de fazer sua própria leitura da Bíblia. [201] Por Palavra de Deus eles entendem mais que as letras do texto sagrado. Trata-se de "letras vivas", que dão sentido à vida. É uma leitura com forte apelo devocional, que mexe com a orientação da vida presente e futura do sujeito. Antonio Paulo Benatte pode concluir:

> De fato, como temos observado, os pentecostais constituem comunidades bibliocêntricas e bibliocráticas em que o Livro sagrado é regra de fé e conduta e fonte última de autoridade e legitimação; mesmo as interpretações divergentes só adquirem sentido quando referidos aos estilos, estratégias e esquemas interpretativos partilhados comunitariamente pelos leitores. A partir da leitura dos próprios textos — que contêm em si um "leitor implícito" e modelos de leitura ideal —, os protocolos e convenções de leitura são comumente aceitos e reproduzidos em determinado tempo e espaço social, no âmbito de grupos e comunidades. A observação de esquemas, lógicas ou padrões não implica dizer que os leitores não participam criativamente da fabricação dos significados, mas que a produção de sentido nunca é um trabalho individual, e que, com efeito, o leitor nunca lê sozinho. [202]

O *cânon selecionado* adquire certa normatividade para a vida do sujeito e para o ser igreja em comunidade. Os pregadores usam o mesmo expediente, havendo os que fazem uso de métodos exegéticos consagrados na literatura, mas também há espaço ou mescla-se com uma *hermenêutica pentecostal* , em

que a leitura está sempre orientada para a ação por meio do milagre (da ação direta do divino no indivíduo ou nas circunstâncias), que em sua prática se concebe como auxiliada pelo Espírito Santo, que é quem avivaria a Palavra. Nesse sentido, pode-se perceber outra característica dessa forma pentecostal de ler: uma leitura condicionada pelo *ethos* do grupo, e por isso pode prescindir de ater-se à tradição e ao enquadramento da leitura pelo estudo formal da recepção do texto. Aqui, o texto interpela o sujeito e este, a partir do seu contexto, interage com a Bíblia, buscando uma direção/orientação. Trata-se de um encontro "pessoal", de mútua interpelação, em que a Bíblia faz a função de "sujeito", personificada como Palavra de Deus. Assim, o texto personificado fala diretamente ao leitor, promovendo momentos formadores em continuidade com o texto, mas também, como informa a Estética da Recepção, promovendo rupturas, pois a obra tem o poder de contrariar as expectativas do leitor e alterar seu comportamento. Com isso, por conta dessa radicalidade do texto bíblico e da polissemia que ele oferece na dinâmica do Espírito e pela vivência em comunidade e em situações específicas, em algumas ocasiões a leitura bíblica pentecostal poderá, simplesmente, ultrapassar as tradições da Reforma e chegar a conclusões diferentes. [203]

Outra característica marcante é ser uma leitura marcadamente subjetiva. Sabe-se que o leitor é um sujeito concreto inserido em um contexto também concreto, bem como suas experiências, que são igualmente concretas. Como observado, o leitor não é passivo. Ele constrói raciocínios e assume posições, selecionando [204] o que apropriar-se da leitura e, ao mesmo tempo, é interpelado pelo texto.

Diferentes formas de Ler a Bíblia no protestantismo

As diferentes tradições da Reforma também fizeram suas leituras "particulares". As tradições calvinistas, por exemplo, leem as Escrituras a partir da ideia da predestinação, criando seu próprio "cânon calvinista" dentro

do cânon. Os luteranos e os demais leitores, enquanto tais, também fazem suas escolhas. Assim, não há uma leitura isenta e objetiva, como se um determinado grupo, usando instrumental adequado, conseguisse chegar ao "único" sentido possível ou correto, ou mesmo à "intenção do autor". Se considerarmos que há, como afirmou Paul Tillich, uma "tendência antimística" [205] na igreja hodierna, que sempre teve reservas quanto às experiências ditas do Espírito (seja por conta da crítica implícita que esses movimentos representavam para a hierarquia eclesiástica, seja pelo caráter sectário de algumas dessas manifestações, ou mesmo pela falta de controle da instituição sobre esse tipo de comportamento), o modo da leitura pentecostal não é visto como adequado pelas demais famílias cristãs, devido aos "riscos" que ele oferece para o *corpus* doutrinário.

Na Suécia, os pentecostais apareceram entre os batistas, sendo uma minoria frente os luteranos. Por conta das suas posições doutrinárias e comportamentais, os pentecostais batistas suecos sofreram enfrentamento dos demais batistas, passando a ser a minoria da minoria. Nos Estados Unidos, o caso de William Seymor é emblemático. Filho de negros que haviam sido escravizados, experimentou a violência segregacionista dentro e fora do movimento nascente. Quando frequentou o instituto bíblico, tinha que assistir às aulas no corredor, porque era impedido de compartilhar a mesma sala de aula com os brancos. [206] De fato, o pentecostalismo pela dinâmica própria de movimento era muito mais flexível e inclusivo do que as instituições eclesiásticas estabelecidas, mas isso, por si só, não resolveria internamente os problemas sociais. O surgimento das Assembleias de Deus nos Estados Unidos se deveu, em parte, a questões raciais, constituindo-se em uma denominação de predomínio de brancos durante muitas décadas. [207] Em 1918, parte do movimento pentecostal brasileiro decidiu assumir o nome Assembleias de Deus. Mas as Assembleias brasileiras não imitarão o segregacionismo norte-americano, uma vez que, de fato, os pentecostais ainda podem ser conhecidos como "a religião mais negra do Brasil", [208] o que

indica que a recepção da Bíblia por essas minorias foi capaz de fundir os "horizontes de perspectivas" do autor-leitor em chave de esperança e de enfrentamento da realidade social.

Zwinglio Mota Dias afirmou que os pentecostalismos com sua ênfase na experiência e na emoção teriam algo muito positivo para os demais protestantes e para os católicos, que seria "o desafio de uma revisão histórica de suas teologias e práticas pastorais que seja capaz de transformá-las novamente em comunidades acolhedoras e integradoras". [209] A leitura bíblica pentecostal performática poderia ajudar nesse aspecto? Antonio Benatte pondera, indicando que a leitura pentecostal estaria para além de mera leitura literal: "a noção de 'leitura literal' é teórica e empiricamente inadequada para compreender a complexidade da relação dos crentes com a Bíblia Sagrada". [210] No próximo e último tópico, busca-se caracterizar mais o tipo de leitura pentecostal.

A Leitura Bíblica Pentecostal Performática

Marius Nel aponta que o emblema da leitura bíblica pentecostal é supor uma relação direta com o Espírito Santo dando vida e esclarecendo a Escritura, seja por meio da pregação no templo ou da leitura individual ou ainda coletiva. Por um momento pode-se considerar que outras tradições também o façam, como foi apontado em notas anteriores, envolvendo, por exemplo, Lutero e sua perspectiva da "Palavra viva". No entanto, para além da certeza da atuação divina no interior do crente ("habitação divina"), o que ainda estaria dentro de um padrão racionalista — uma vez que há textos na Escritura que corroboram essa ação divina e a lógica pode ser "eu creio porque está escrito", o pentecostal atribui essa ação divina a um agir especial *do* Espírito Santo. Esse lugar teológico de produção de sentido para o pentecostal é o próprio êxtase. A leitura pentecostal se dá na relação com o Espírito Santo, e por meio de experiências extáticas, isto é, por meio de *performances* informadas pelo Espírito.

Nel afirma também:

> Argumentou-se que uma hermenêutica pentecostal enfatiza três elementos: a inter-relação entre o Espírito Santo como Aquele que anima as Escrituras e capacita a comunidade crente. Para eles, a experiência de um encontro com Deus através do seu Espírito é imperativa, e a interpretação da informação contida na Bíblia é determinada pela sua práxis. [211]

Kenneth Archer identificou três períodos da hermenêutica pentecostal, que ele denominou de pré-crítico (1900 a 1940), moderno (1940 a 1980) e contemporâneo (1980 até o presente). Apesar de referir-se à realidade norte-americana, essa classificação auxilia na compreensão de como o movimento pentecostal foi lidando com a leitura bíblica internamente, sem perder o lugar teológico predileto e característico da construção do seu pensamento, que é o êxtase, a experiência religiosa intensa, ou, como preferem os pentecostais, na "presença do Espírito" — um lugar que, em tese, está acessível aos que se dedicarem a encontrá-lo. Como essa relação com o Espírito não está atrelada à hierarquia da igreja, é possível a qualquer membro do grupo ter essa experiência de iluminação do Espírito ao ler as Escrituras. Está aqui seu potencial comunitário e leigo, portanto, com capilaridade muito maior do que outros grupos cristãos. Isso explicaria em parte como o fervor pentecostal não só condiciona a leitura bíblica, mas também impulsiona seus membros para o anúncio da sua fé (missão).

A leitura bíblica pentecostal performática parte de uma soma de linguagens (escrita, sonora, gestual, sensitiva) produzindo uma leitura vivificada ou uma leitura-ação. O leitor informado pela experiência pentecostal, usando de uma sensibilidade aguçada (além de ler), vê, sente, escuta, imagina. [212] No templo, a leitura performática envolveria toda a congregação transformando os espectadores do culto em leitores performáticos, uma *performance cênica ritual* (para recordar a tipologia de Cohen vista anteriormente). Essa linguagem híbrida da performance abre espaço para que essas comunidades

pentecostais acessem novos conteúdos de fé ou que ressignifiquem os que foram recebidos da tradição.

Essa leitura intensa pode ser uma compensação pelo iconoclastismo dos templos e das residências dos pentecostais. Sem imagens de escultura (ou pinturas de "santos" e personagens bíblicos que auxiliariam como mediadores) e sem templos decorados com obras de arte como nas igrejas católicas, ou em algumas protestantes, aos pentecostais restou, como vimos, a dedicação à experiência religiosa e o apego ao livro sagrado. A espiritualidade pentecostal demonstra também sua estima ao texto bíblico por meio da prática de portar um exemplar da Bíblia sempre em mãos, um comportamento observado também em outros grupos evangélicos. Com o advento dos *smartphones* e dos *tablets* , o texto está à mão em várias versões e com múltiplas possibilidades de usos e aplicação. É comum um pentecostal ter vários exemplares da Bíblia, e com o crescimento do mercado editorial de cunho religioso, proliferaram edições de Bíblias comentadas com notas de rodapé e com estudos complementares segmentados por nichos de público — que são consumidas com voracidade. [213]

CONCLUSÃO

A leitura bíblica pentecostal é um tipo de leitura performática que demonstra uma postura de seguimento comprometido do grupo a partir do seu fervor religioso. A chave de acesso à Escritura se dá via experiência do Espírito Santo, uma subjetividade moldada em lugares extáticos ou situações de êxtase. Por isso, diz-se que os pentecostais se relacionam com a Escritura performaticamente, além de tratar o texto como Palavra viva, como um *Tu-eterno* , estabelecendo uma relação de encontro do tipo *Eu-Tu* e não *Eu-coisa* . A Bíblia como Palavra personificada é vivificada, falando ao fiel hoje, inclusive para questões do dia a dia, adquirindo novos sentidos para o presente. Sendo uma religiosidade com fortes características de oralidade, a Palavra falada adquire contornos existenciais por meio desse tipo de leitura.

Como propôs W. Iser, as interações autor-texto-leitor podem produzir algo que até então inexistia.

Com o aumento do número de leitores de uma obra (leitor-autor) as releituras enriqueceram o texto e se plasmaram no *ethos* do grupo. Como bem observou Bastian, o pentecostalismo já modelou o protestantismo latino-americano. [214] Por outro lado, o gênero leitura performática não é uma exclusividade dos pentecostais. O que tem de específico é essa vinculação extática ao Espírito Santo, de tal modo condicionada pelo fervor religioso pentecostal que se manifesta em ações, atitudes e até mesmo na estética desses grupos. Com essa "efervescência criadora de novas fórmulas" da religião (E. Durkheim), crenças e práticas religiosas, antigas ou novas, podem provocar sempre e de novo "novas explosões de fervor religioso" (P. Berger). No pentecostalismo, esse fervor produziu não só um aumento da carga de leitura bíblica (quantidade) e uma constância na frequência (disciplina), senão que também influenciou o modo de ler (hermenêutica).

A leitura bíblica pentecostal performatizada é um modo de leitura informado pelo Espírito Santo que assume potencialmente relações criadoras entre autor-texto-leitor da Bíblia por meio do êxtase, seja individual, seja comunitariamente. A *performance* possibilita maior alcance e penetração por tratar-se de uma capacidade comunicacional mais eficaz que outros meios, uma vez que pode ir além da linguagem convencional, com o não-verbal, com as emoções, com as memórias e com os sentidos. Como linguagem híbrida utiliza outras pontes entre o conteúdo das Escrituras e a vida prática dos fiéis, promovendo uma dialética que enriquece o texto e incorpora experiências pessoais (do grupo) como conteúdo.

A partir da Estética da Recepção, é possível afirmar também que a Bíblia, como obra literária, não estaria subjugada ao leitor pentecostal, como se este pudesse instrumentalizá-la meramente para interesses particulares. Como obra valiosa, o texto tem o poder de contrariar os horizontes de expectativas do leitor e interpelar o *ethos* do grupo. Assim, não é a leitura de um indivíduo

isolado que lhe conferirá sentido autônomo, uma vez que a leitura é um fato social e dependente da comunidade para construir sentidos válidos. Da mesma forma o *ethos* originário de uma obra é elemento importante e indicador nas interações, já apontando seu sentido. A valorização do leitor e das interações entre as subjetividades envolvidas é o que, de fato, permite a recepção e a coprodução do texto. Nesse sentido, em linguagem teológica, os leitores da Bíblia ao longo do tempo dão seguimento ao processo revelacional sob a força do Espírito, que continua ativo e operante. Os pentecostais representariam um grupo que faz desse axioma um *modus operandi* .

---

159 ADRIANO FILHO, José. Estética da recepção e hermenêutica bíblica. In: NOGUEIRA, P. A. S. (Org.). *Linguagens da religião* : desafios, métodos e conceitos centrais. São Paulo: Paulinas, ANPTECRE, 2012, p. 176.

160 ADRIANO FILHO, 2012, p. 167.

161 ZILBERMAN, R. *Estética da recepção e história da Literatura* . São Paulo: Ática, 1989

162 O texto e o leitor estão em horizontes históricos distintos e defasados, que precisam fundir-se para que a comunicação ocorra. Estes quadros de referência são chamados “horizontes de expectativas” e incluem as convenções estético-ideológicas que possibilitam a produção/recepção de um texto.

163 Interação entre a obra e o leitor. Wolfgang Iser afirma: “é sensato pressupor que o autor, o texto e o leitor são intimamente interconectados em uma relação a ser concebida como um processo em andamento que produz algo que antes inexistia”. Cf. ISER, W. *O ato da leitura* . v. 1. São Paulo: Ed. 34, 1999, p. 105.

164 Cf. JAUSS, H. R. *A história da literatura como provocação à ciência da literatura* . São Paulo: Ática, 1994.

165 JAUSS, 2002, p. 85-113

166 JAUSS, 1994, p. 28.

167 Cf. ECO, 2010.

168 COHEN, R. *Performance como linguagem* . Criação de um tempo-espaço de experimentação. São Paulo: Perspectiva, 2002, p. 28.

169 GLUSBERG, J. *A arte da performance* . São Paulo: Perspectiva, 1987.

170 COHEN, 2002, p. 16.

171 COHEN, 2002, p. 21.

[172] COHEN, 2002, p. 26

[173] COHEN, 2002, p. 164.

[174] COHEN, 2002, p. 29.

[175] COHEN, 2002, p. 113-140.

[176] RAVETTI, G. O corpo na letra: o transgênero performático. In: CARREIRA, A. et al. (Org.). *Mediações performáticas latino-americanas* . Belo Horizonte: Faculdade de Letras, 2003, p. 83.

[177] AZEVEDO, L. Autoria e performance. In: *Revista de Letras* . v. 47, n. 2, 2007, p. 138.

[178] AZEVEDO, 2007, p. 138.

[179] AZEVEDO, 2007, p. 139.

[180] TERRA, K. Êxtase, Pentecostes e unidade: desafios à luz das origens. In: OLIVEIRA, D. M. (Org.). *Pentecostalismos e unidade* . São Paulo: Fonte Editorial; FPLC; RELEP, 2015, p. 174.

[181] WEBER, M. Reflexão intermediária – Teoria dos níveis e direções da rejeição religiosa do mundo. In: BOTELHO, A. (Org.). *Essencial sociologia* . São Paulo: Penguin Classics; Companhia das letras, 2013, p. 505-552 e WAIZBORT, L. Introdução. In: WEBER, M. *Os fundamentos racionais e sociológicos da música* . São Paulo: Edusp, 1995, p. 23-52.

[182] WITT, J. *Sociologia* . 3. ed. Porto Alegre: McGraw-Hill, 2016, p. 197-198.

[183] Missionário (“enviado”) no sentido de que os membros desses grupos se sentem, muitas vezes, como que enviados para todas as pessoas para compartilhar com elas a sua explicação de mundo. É a dimensão do anúncio público da fé.

[184] A conversão é uma ruptura com o estilo de vida anterior combinado com a adoção de novas formas de comportamento.

[185] ALVES, R. *O enigma da religião* . 6. ed. Campinas: Papirus, 2007, p. 167.

[186] BERGER. A dessacralização do mundo: uma visão global. In: *Religião e Sociedade* , v. 21, n. 1, 2001, p. 10.

[187] HURTADO, L. *As origens da adoração cristã* : o caráter da devoção no ambiente da igreja primitiva. São Paulo: Vida Nova, 2011.

[188] MENDONÇA, A. G. *O celeste porvir* : a inserção do protestantismo no Brasil. 3.ed. São Paulo: Edusp, 2008, p. 84.

[189] CAMPOS, B. *Da reforma protestante à pentecostalidade da igreja* : debate sobre o pentecostalismo na América Latina. São Leopoldo: Sinodal; Quito: Clai, 2002, p. 88.

[190] DAYTON, D. *Theological roots of Pentecostalism* . Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1991.

[191] *Pew Fórum* , também conhecido como *Pew Research Center* , é uma fundação sediada nos Estados Unidos que faz pesquisas em todo mundo sobre temas variados, e que fornece vários elementos para os temas sobre religião.

[192] BEGUOCI. Brasil é o maior país pentecostal. In: *Folha de São Paulo* . Segunda-feira, 29 jan., 2007 [n.p.].

[193] PASSOS, J. D. *Pentecostais* : origem e começos. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 31.

[194] A isso os pesquisadores pentecostais têm chamado de "hermenêutica do Espírito" (KEENER, C. S. *Spirit Hermeneutics* : Reading Scripture in Light of Pentecost. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2016; CAMPOS, B. *Hermeneutica del Espiritu* : Cómo Interpretar los Sucesos del Espíritu a la Luz de la Palabra de Dios. Ciudad de México: Kerigma, 2016; ARCHER, K. J. *A Pentecostal Hermeneutic* : Spirit, Scripture And Community. Cleveland: CPT Press, 2009; MARTIN, L. R. (Ed.) *Pentecostal hermeneutics* a reader. Boston: Brill, 2013; NOEL, B. T. *Pentecostal and Postmodern Hermeneutics* : comparisons and Contemporary Impact. Eugene: Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2010).

[195] Walter Altmann considera que o misticismo "renunciou à pretensão de reforma eclesiástica, ou pelo menos a colocou em segundo plano. O necessário revigoramento foi buscado não na ação sobre estruturas externas, mas antes no interior das próprias pessoas, através de uma renovação da fé, da experiência religiosa e da piedade", cf. ALTMANN, W. *Lutero e libertação* . São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Ática, 1994, p. 31.

[196] TILLICH, P. *Teologia da cultura* . São Paulo: Fonte Editorial, 2009, p. 161-175.

[197] Gedeon Alencar destaca a opção do pentecostalismo brasileiro pelos institutos bíblicos em detrimento dos modelos de seminários teológicos ou de faculdades. Cf. ALENCAR, G. F. *Matriz pentecostal brasileira* : Assembleias de Deus 1911-2011. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2013.

[198] STRONSTAD, Roger. *A Teologia Carismática de Lucas* . Rio de Janeiro: CPAD, 2018.

[199] A Reforma Protestante, e mesmo em Lutero, já se enfatizava esse caráter vivente da Bíblia. As passagens bíblicas eram entendidas como eventos vivos, aqui e agora pelo Espírito. Conforme aponta Timothy George (1994, p. 86), "a experiência é necessária para entender a Palavra".

[200] BUBER, M. *Eu e tu* . São Paulo. Centauro, 2001.

[201] Leda Paulani (2016, p. 135) afirma: "O conjunto de todos esses dados faz supor que boa parte da elevação do índice de leitura de livros não acadêmicos de 1,8 para 2,9 entre 2000 e 2015 deve-se à crescente importância das religiões pentecostais e/ou evangélicas no país nas últimas décadas". E esclarece: "É interessante notar que, considerando-se a composição da amostra dessa pesquisa do ponto de vista da religião, 25% dos

entrevistados declararam-se adeptos de religiões pentecostais ou evangélicas, justamente aquelas para as quais a leitura frequente da Bíblia coloca-se como obrigação. Não por acaso, o número de livros religiosos, incluindo a Bíblia, lidos nos últimos três meses gira em torno de 1,0 para os adeptos dessas religiões, sendo de 0,5 para os católicos, que constituem quase 60% da amostra".

[202] BENATTE, A. P. Os pentecostais e a Bíblia no Brasil. Aproximações mediante a estética da recepção. In: *Rever* , 12, 01, 2012, p. 26.

[203] É o caso da doutrina pentecostal do batismo com o Espírito Santo, que não é endossada pela Reforma Protestante. De forma mais ampla, também não há consenso sobre os sacramentos ou as ordenanças, nem sobre os alcances da ação do Espírito, entre outros temas doutrinários.

[204] Cf. LEONEL, J., História da leitura e protestantismo brasileiro: pastores presbiterianos como leitores. In: LEONEL, J. (Org.). *Novas perspectivas sobre o protestantismo brasileiro* . 2. ed. São Paulo: Paulinas; Fonte Editorial, 2010, p. 325.

[205] TILLICH, P. *História do pensamento cristão* . 2. ed. São Paulo: ASTE, 2000, p. 248.

[206] CAMPOS, L. S. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. In: *Revista USP* , 67, 2005, p.108.

[207] Cf. ALENCAR, 2013.

[208] OLIVEIRA, M. D. *A religião mais negra do Brasil* : por que mais de oito milhões de negros são pentecostais? São Paulo: Mundo Cristão, 2005.

[209] DIAS, Z. M. Um século de religiosidade Pentecostal: algumas notas sobre a irrupção, problemas e desafios do fenômeno pentecostal. In: *Horizonte* , 9, 22, 2011, p. 381.

[210] BENATTE, 2012, p. 9.

[211] NEL, M. Attempting to define a pentecostal Hermeneutics. In: *Scriptura* v. 114, n. 1, 2015, p. 16: "It has been argued that a Pentecostal hermeneutics emphasises three elements: the interrelationship between the Holy Spirit as the One animating Scriptures and empowering the believing community. For them, the experience of an encounter with God through his Spirit is imperative, and interpretation of the information contained in the Bible is determined by their práxis" (tradução própria).

[212] Entre os pentecostais é muito valorizada, por exemplo, a prática de decorar e recitar versículos bíblicos, acentuando a localização do texto (livro, capítulo e versículo), como uma forma de aferir o nível de leitura do praticante. As pregações, os debates, os aconselhamentos, para todas as ações, são evocadas passagens do texto bíblico, que são usadas amplamente, aplicadas a contextos específicos e ressignificadas.

[213] Uma rápida olhada nas prateleiras das livrarias evangélicas, ou no sítio web das editoras, servirá para constatar essa múltipla oferta de produtos. Como exemplo podemos citar alguns títulos destas Bíblias de Estudo disponíveis no mercado: *Bíblia Scofield* , *Bíbli Thompson* , *Bíblia Anotada de Charles Ryrie* , *Bíblia Explicada McNair* , *Bíblia de Estudo Pentecostal* , *Bíblia Pentecostal para Meninas* , *Bíblia Plenitude* , *Bíblia Shedd* , *Bíblia da Mulher* , *Bíblia do Obreiro Aprovado* , *Bíblia de Estudo Palavras-Chave* , *Bíblia King Jam Bíblia Cronológica* , *Bíblia de Aplicação Pessoal* , *Bíblia Apologética Cristã* , *Bíblia da Mamãe* , *Bíblia do Papai* , *Bíblia Bom Dia* , *Bíblia do Pescador* , *Bíblia das Descobertas* (adolescentes), *Bíblia de Estudo do Expositor* , *Bíblia do Pregador Pentecostal* , *Bíblia da Família* , *Bíblia de Estudo Almeida* , *Bíblia Missionária de Estudo* , *Bíblia de Estudo MacArthur* , *Bíblia de Estudo Princípio de Vida* , *Bíblia de Estudo de Genebra* , *Bíblia da Escola Bíblica* , *Bíblia do Líder Cristão* , entre outras.

[214] BASTIAN, Jean-Pierre. De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latino-americanos: análisis de una mutación religiosa. In: HUEZO MIXCO, Luis R. (Comp.). *De las misiones de fe al neopentecostalismo.* Génesis y evolución del protestantismo salvadoreño, desde el siglo XIX hasta el presente. San Salvador: Secretaría de Cultura de la Presidencia; Universidad Evangélica de El Salvador, 2013, p. 29-52.



Capítulo 4

O Espírito Santo na Reforma e no Pentecostalismo

Introdução

Os pentecostais formaram um numeroso grupo de pessoas religiosas no mundo com crenças intensas e efusivas, que geraram uma nova classificação nos estudos de religião: pentecostalismo. O termo característico vem da festa judaica *Pentecostes* , ocasião em que, segundo o Novo Testamento, teria sido derramado o Espírito Santo sobre os seguidores de Jesus na nascente igreja cristã (At 2.1-13). Dessa experiência extática se seguiram várias outras nas igrejas dos começos, com relatos de curas, êxtases, milagres, entre outros. [215] Dando um salto na história e chegando ao final do século XIX e início do XX, pequenos grupos cristãos oriundos dos avivamentos ingleses e estadunidenses (*revivals*) buscaram reproduzir a

experiência do Novo Testamento no modelo do relatado nos dias de *Pentecostes* . Aquela forma de atuação do divino e as experiências concretas das primeiras comunidades começaram a ser reproduzidas novamente. A explicação é que o Pentecostes não era somente um evento histórico e restrito ao passado, mas, ao contrário, seria *normativo* para a igreja, isto é, deveria dar-se novamente em cada geração. Com isso, os dons atribuídos ao Espírito Santo, e os efeitos desse agir, estariam em plena continuidade com as páginas do Novo Testamento. Por conta dessa ênfase no modelo do Pentecostes, esses grupos ficaram conhecidos como "pentecostais". De forma pejorativa, também o chamavam de *pentecostistas,* [216] mas tal uso não preponderou na academia.

Por volta da segunda metade do século XX, a "pentecostalização" das igrejas brasileiras amplia seu alcance, não sem alterações em sua forma e conteúdo. [217] Nessa nova fase, a ênfase está nos dons (carismas), e chega como uma forma de renovação das igrejas, sem romper com os demais elementos constitutivos que nelas já havia. Assim, aparecem as chamadas igrejas renovadas, ou da renovação carismática, incluindo protestantes e católicos. Além da "Renovação Carismática Católica" (RCC) na década de 1960, há também igrejas batistas renovadas, presbiterianas renovadas, metodista renovada (wesleyana). É nesse período que surgem também outras igrejas pentecostais como a *Igreja do Evangelho Quadrangular* , a *Igreja Pentecostal o Brasil para Cristo* e a *Igreja Pentecostal Deus é Amor* .

Por último, nas décadas de 1970 e 1980, no grande cenário religioso brasileiro, algumas igrejas adotaram uma postura mais "agressiva", ou seja, passaram a enfatizar a questão financeira demonstrando grande interesse na cooptação econômica. Nesses grupos o foco recaiu no resultado da "fé" para a vida concreta, estimulando uma religiosidade de trocas baseada na utilidade da religião. Expoentes dessa nova opção de ser cristão no Brasil, e depois em várias regiões do mundo, foram a *Igreja Cristã Nova Vida* (liderada pelo Bispo Robert McAlister), de onde saíram a *Igreja Universal do Reino de*

Deus (do Bispo Edir Macedo), a *Igreja Internacional da Graça de Deus* (do Missionário R. R. Soares) e o *Ministério Cristo Vive* (do Apóstolo Miguel Ângelo). Juntar-se-ia ao grupo a *Igreja Mundial do Poder de Deus* (do Apóstolo Valdemiro Santiago) e a *Igreja Renascer* (do Apóstolo Estevão Hernandes e da Bispa Sônia), e, ultimamente, a *Igreja Apostólica Plenitude do Trono de Deus* (do Apóstolo Agenor Duque). Na literatura ficaram conhecidos como "neopentecostais", [218] uma vez que parte dessas igrejas era uma variação das igrejas pentecostais, como a do fundador da influente *Igreja Cristã Nova Vida* (que antes se chamava *Igreja Pentecostal de Nova Vida*), Robert McAlister, oriundo das *Assembleias de Deus* do Canadá, que veio ao Brasil na década de 1960 a convite das *Assembleias de Deus* brasileiras e da *Igreja do Evangelho Quadrangular* .

A base dessas igrejas, a chamada "teologia da prosperidade", não é uma exclusividade desses novos pentecostais, pois a lógica economicista afetou outros grupos religiosos e, equivocadamente, é usado por alguns analistas como sinônimo da "pentecostalização". Por isso, e para evitar embates taxinômicos que, neste texto não são o propósito, vamos nos concentrar nos primeiros grupos pentecostais no Brasil, representado por denominações como as Assembleias de Deus e que na literatura recebem o nome de *pentecostalismo clássico* . [219] As Assembleias de Deus no Brasil surgiram a partir da Igreja Batista em Belém do Pará em 1911. Os missionários suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren mantiveram contato com a Igreja Filadélfia de Estocolmo, de orientação pentecostal e batista, mas que em 1913 foi expulsa da convenção batista sueca. O líder dessa igreja, Lewi Pethrus (que a pastoreou de 1911 a 1958), enviou vários missionários que contribuíram muito para o fortalecimento do pentecostalismo brasileiro. [220] O grupo dos batistas, por sua vez, tem sua origem histórica nos anabatistas do século XVI e nos puritanos do século XVII. São, portanto, filhos da Reforma Protestante. Os pentecostais, como "geração posterior" (pois advêm não só dos batistas, mas também dos metodistas com origem na Igreja Anglicana), seriam os

“irmãos menores”, como aparece na sugestiva obra *La madurez del hermano menor* , do teólogo pentecostal peruano Bernardo Campos. [221]

Embora estejam separados por quatro séculos, temos assim a relação entre os pentecostais e a Reforma. O elemento que daremos mais atenção aqui será a pneumatologia dos pentecostais, que com sua visão específica do Espírito Santo, confere à Reforma Protestante uma perspectiva própria, que chamaremos neste texto de o *Solus Spiritus Sanctus*, como referência aos demais pilares da Reforma Protestante. O texto está dividido em três seções. Na primeira reflete sobre a mística e o humanismo pentecostal, que são diferentes da mística e do humanismo da época da Reforma. Na segunda busca mapear brevemente a pneumatologia pentecostal para, na terceira seção, analisar a contribuição pentecostal para a *Ecclesia Reformata et Semper Reformanda est.*

Mística pentecostal

Consideraremos dois tipos de misticismo no que diz respeito ao cristianismo, sendo um positivo e outro com efeitos negativos. Ao tipo positivo chamaremos de *misticismo integrador* e ao outro de *misticismo segmentador* , pois estas seriam suas características principais. Seria integrador o tipo de misticismo que estiver relacionado ao sentido clássico do termo “mística”, enquanto contemplação, como uma experiência profunda de proximidade e imersão no divino. Aqui há uma possibilidade de imediato conhecimento interior do divino, considerando que Deus pode agir por meios que desconhecemos e, nesse sentido, abrindo-se para comunicar-se com Ele por outras vias que não unicamente a cognitiva. Essa possibilidade de contato direto e imediato não deveria substituir as outras vias, mas daria intensidade ao que se vive como comunidade e como tradição, podendo, em alguns casos, introduzir novas práticas. No relacionado à teologia, não excluiria a questão apofática nem a valorização da experiência pessoal. Trata-se de uma via que reconhece Deus como mistério, mas que também, por iniciativa dEle, pode

dar-se a conhecer. São valiosas aqui as dimensões da afetividade e do espiritual. No *misticismo integrador*, o divino não seria encontrado na profundidade da alma, como se houvesse identificação entre o ser divino e a essência do humano, mas seria nesse ambiente profundo que encontraria as condições para ouvir e discernir o Espírito.

O misticismo do tipo *segmentador* , por sua vez, seria aquele que usaria da sua experiência para afastar-se do grupo e romper os laços com os demais sob pretensa superioridade, seja da ordem do conhecimento de Deus, da sua vontade ou da suposta proximidade com Ele. Sua forma de ser é vista como a única maneira de conhecimento e acesso ao sagrado. Menospreza os ritos, os sacramentos, os textos sagrados, a tradição, as instituições, a teologia e vê-se como autossuficiente. Aqui, em vez de a mística somar ao cristianismo, ela gera enfrentamentos e divisões. Thomas Merton, por exemplo, já tinha chamado a atenção para o necessário mútuo enriquecimento entre teologia formal e uma espiritualidade *sadia* . [222]

Em nossa perspectiva, o pentecostalismo moderno surge no século XX com uma proposta mística do tipo integradora. Eram membros de diferentes comunidades em busca de uma experiência com o Espírito. Contudo, a maneira como as lideranças e parte das comunidades avaliou essas experiências foi negativa, e devemos considerar que as práticas dos primeiros pentecostais não eram sem exageros. Como fruto da modernidade de recorte racionalista e dos traumas na história da igreja com os grupos espiritualistas, a reação era, no mínimo, de desconfiança. O nascimento das Assembleias de Deus no Brasil em 1911 aconteceu depois que cerca de 20 pessoas, sob influências de missionários estrangeiros que traziam o chamado “avivamento do Espírito”, buscavam falar em outras línguas e profetizar, revivendo as experiências narradas no Novo Testamento. A reação foi enérgica, com a expulsão dessas pessoas do seio da comunidade (igreja batista). Podemos citar os exemplos das igrejas renovadas, que resultaram em divisões das igrejas evangélicas tradicionais em meados do século XX. Mas não podemos

ser ingênuos para achar que tais rachas aconteceram simplesmente porque o novo grupo era sedicioso: há disputa de poder em jogo, negação da veracidade da experiência do outro, desprezo por essa via de espiritualidade como fonte genuína, entre outras questões. Não podemos eximir a responsabilidade dos dirigentes nacionais dessas denominações, nem os excessos dos grupos “renovados”. A questão é que, ao evitar-se o misticismo do tipo segmentador, sem perceber, estavam negando também vida e expressão do misticismo integrador, que poderia contribuir para uma renovação (e até mesmo de uma reforma) da igreja a partir de dentro, da intensidade da fé.

Tal como há diferenças entre Lutero, a Reforma do século XVI e a ortodoxia luterana que se sedimentou, há, também, diferença entre o que moveu os pentecostais no início e o que, concretamente, se tornaram os pentecostalismos na América Latina, à medida em que foram se sedimentando na região. No tempo de Lutero se queria evitar a suficiência das obras para a salvação, [223] mas essa ênfase acabou desembocando em uma supressão da experiência interior com o Espírito, relegando a uma experiência de segundo plano. [224] Assim, houve uma passagem do Lutero místico para o Lutero que se fecha a essas experiências. Parte disso se deve à sua perspectiva bíblica de ênfase paulina e à sua hermenêutica. Os pentecostais, ao contrário, não assumiram a perspectiva paulina, mas, sobretudo, a perspectiva lucana, e deram vida às narrativas das igrejas dos começos, transformando o *Pentecostes* em princípio *normativo* para a igreja, isto é, em qualquer tempo, como vimos nos capítulos anteriores. [225] Mesmo a leitura de Paulo e de seus escritos é feita pela ótica da narrativa e da experiência, concentrando-se em textos em que há uma abertura para a ação direta do Espírito sobre o crente, sem mediação externa. [226] A isso estamos chamando aqui de *misticismo pentecostal* , e a nosso ver pode ser do tipo integrador. Caracteriza-se pelo fervor religioso (expresso na alta frequência ao templo, nas orações espontâneas e na disciplina para uma leitura bíblica

sequenciada e de toda Bíblia) e pela relação com Deus por meio do Espírito, com o mínimo de mediação (podendo relativizar os sacramentos e as "expressões externas").

Ao outro componente chamamos de *humanismo pentecostal* . Recordando Lutero, é-nos dito que ele não negava a ação do Espírito, mas sim a atitude de alguns coetâneos de atribuir à Escritura uma importância relativamente secundária. [227] Sua insistência e originalidade em fazer valer o retorno ao evangelho como um instrumento de uma *palingenesia* (eterno retorno) religiosa foi, em sua época, uma força de destruição e renovação. [228] Dessa forma, Lutero uniu-se ao Renascimento em sua busca das origens. O pentecostalismo moderno, na mesma linha, fez sua *palingenesia* ao Pentecostes e à igreja dos começos, e transformou o Novo Testamento e suas experiências místicas, messiânicas e apocalípticas em *normativas* . O humanismo pentecostal ("*Ad fontes* pentecostal") se caracterizou por um retorno ao Novo Testamento, biblicismo (com notas de literalismo) e normatividade do evento e *modos operandi* do Pentecostes.

A Pneumatologia do Pentecostalismo Clássico

Considerando a mística pentecostal e seu humanismo peculiar, é de se esperar que sua pneumatologia fosse igualmente *sui generis* . Donald Dayton fez uma importante pesquisa sobre as raízes teológicas do pentecostalismo e encontrou uma relação com o movimento *holiness* (santidade) metodista norte-americano e com nuances do pietismo europeu. A essência do pentecostal poderia ser descrita a partir da crença no Jesus que salva, cura, batiza com o Espírito Santo e que breve retornará. Esse seria o evangelho pleno, completo. Duas coisas chamam a atenção. A primeira é que essa chave de leitura é cristológica e não pneumatológica, como se esperaria de início. A centralidade está em Jesus, a Segunda Pessoa da Trindade: Ele salva, aqui e agora e escatologicamente; Ele cura as enfermidades e dá esperança de uma vida melhor e digna; Ele batiza com o Espírito (importante doutrina

pentecostal que explicaremos na sequência); e, por último, a chave apocalítica sobre a expectativa do breve retorno dEle. A maioria dos pentecostais norte-americanos, e também dos brasileiros, manteve esse núcleo-duro. Essa centralidade cristológica apresenta um *paráclito* (auxiliador) na missão desse Cristo: o Espírito Santo como pessoa e ativamente presente no crente e na igreja. Aqui essa experiência é revestida de uma especificidade que vai além da soteriologia. O Espírito Santo anima, alegra, exorta, consola, distribui dons, convence, entre outras atividades. [229]

A segunda questão é a noção de batismo com o Espírito Santo defendido pelos pentecostais e que não é a mesma noção geral de batismo no Espírito, com o qual todos os crentes seriam imersos na nova vida no Espírito. O batismo pentecostal *com* o Espírito fala de um revestimento posterior. Não está ligado ao processo de justificação pela fé, mas de uma "segunda bênção" (a primeira foi a salvação). [230] O movimento *holiness* entre os metodistas defendia que era necessário buscar uma segunda bênção após receber a salvação, que era a santidade pessoal. Essa busca da perfeição cristã teria gerado comunidades propícias para experiências místicas e sensitivas. Grupos *holiness* começaram a experimentar o fenômeno da glossolalia (falar em línguas estranhas) e, nos Estados Unidos, foram os ascendentes diretos e espirituais dos pentecostais modernos, como o caso de Topeka (Kansas) e da Rua Azusa (Los Angeles), berços do pentecostalismo norte-americano. Nesses ambientes metodistas, o batismo com o Espírito Santo era chamado, então, de terceira bênção. No caso brasileiro, seria a "segunda bênção", uma vez que não surgiu em seio metodista como foi nos Estados Unidos.

O batismo pentecostal com o Espírito Santo é defendido como uma doutrina central para o pentecostalismo dito clássico. [231] Várias narrativas do Novo Testamento mostram pessoas cristãs (salvas em Cristo) recebendo oração e sendo visitadas de forma especial pelo Espírito, inclusive com manifestação tangível de fenômenos sobrenaturais, como falar em outras línguas, profecia, interpretação de línguas, entre outros. O próprio

derramamento do Espírito Santo no Pentecostes aconteceu sobre pessoas crentes. Era já, então, uma segunda bênção para eles. Essa experiência seria estendida e possível a todos os crentes (At 2.38,39). Em Atos 19.2, Paulo pergunta a um grupo de seguidores de Jesus se eles já tinham recebido o Espírito quando creram, denotando tratar-se de algo tangível e mesmo posterior. Essa expectativa de uma visitação especial do Espírito Santo sobre o crente passa a ser identificada como a promessa pentecostal, um revestimento de poder e comissionamento do Espírito, que segue ao novo nascimento, e é essencialmente pneumatológica. De fato, essa experiência não tem efeito soteriológico, portanto, não é uma segunda via para a salvação. É antes, uma capacitação especial para o serviço e para a vida cristã consagrada (testemunho cristão).

No âmbito pentecostal, o falar em línguas em estado de êxtase passa a ser *standard* para a espiritualidade cristã que se pratica de forma pessoal nos momentos de orações intensas ou mesmo no culto público. As línguas estranhas são muito importantes para o pentecostal que busca reviver os tempos apostólicos. Esse batismo pentecostal com o Espírito Santo indica que há uma posse e controle do corpo pelo Espírito, começando pela "língua". A língua é sinônimo de "evangelho falado, pregado, cantado, comunicado". [232] Esse impulso à proclamação tem sido uma marca no movimento missionário pentecostal, notadamente efusivo e evangelístico. Aqui, a dimensão da corporalidade é importante para entender esse perfil. Afirma Antonio Gilberto: "Na conversão, recebemos vida de Deus; no batismo com o Espírito Santo recebemos poder de Deus". [233] Donald Gee, importante teólogo pentecostal inglês e ecumênico do século passado, ressaltava as experiências sobrenaturais que costumam acompanhar o batismo pentecostal. [234] Amos Yong, teólogo da Assembleia de Deus dos Estados Unidos, afirma que no pentecostalismo se advoga uma presença ativa do Espírito Santo em todas as áreas da vida, atuando não só por meios externos, mas também internos. [235]

Em uma obra recente, Anthony Palma, teólogo pentecostal norte-americano, atualizou os estudos sobre essa importante doutrina pentecostal. [236]

Outro teólogo assembleiano norte-americano em recente obra, Robert Menzies, destaca que o movimento pentecostal pode oferecer à igreja mundial muito mais que a experiência religiosa e o fervor espiritual: há doutrina e teologia também. Ele destaca, por exemplo, o novo olhar para Lucas-Atos, não considerando o material lucano como subordinado à perspectiva paulina. [237] Nesse sentido, trata-se de uma ampliação da Reforma ou mesmo elementos para uma nova Reforma. Outro exemplo seria a natureza missiológica do discipulado e da igreja, recordando sua vocação apostólica no poder do Espírito. Por último, as experiências do Espírito Santo na atualidade, sua importância e significância simbólica. Nesse sentido, os sacramentos são ressignificados, pois o falar em línguas passa a ser um "sacramento" dos (e para os) pentecostais.

Os pentecostais e a renovação da Reforma

Os pentecostais também se veem como herdeiros da Reforma Protestante e no século XX apareceram como o "irmão menor" em meio à família do cristianismo, se quisermos utilizar uma metáfora relativa a uma família com vários irmãos. [238] Os mais experientes seriam os "irmãos católicos, ortodoxos e os protestantes". Mas nesse centenário do pentecostalismo moderno é possível falar em amadurecimento do "irmão menor" que não só aprendeu (e aprende) com seus irmãos mais velhos, mas ao mesmo tempo busca fortalecer sua personalidade e também começa a fazer suas contribuições. A partir dos quatro princípios da Reforma (os quatro *Sola*) e do credo niceno-constantinopolitano do século IV (Creio na igreja una, santa, católica e apostólica), vamos problematizar a perspectiva pentecostal. Esses fundamentos são assumidos pelos pentecostais e conferem identidade cristã e unidade como igreja, mas, ao mesmo tempo, os pentecostais recuperam explicitamente a dimensão do Espírito, tornando mais complexa a correlação

quaternária tanto dos *Sola* da Reforma Protestante quanto das marcas da igreja, pois, no pentecostalismo a estrutura é quíntupla.

Na Reforma Protestante ficaram assentados os quatro fundamentos da teologia cristã, que impactou não só a teologia de Lutero e Calvino, mas também da subsequente Reforma católica, levando as discussões para as raízes da teologia. Podemos dizer que esses princípios exclusivos (só Cristo, só a graça, só a fé e só a Escritura) propostos pela Reforma ajudaram a recuperar o cerne da teologia cristã. Nesse sentido, os pentecostais assumem esse fundamento teológico da Reforma e sua correlatividade, mas resgatam o protagonismo do Espírito Santo, de tal forma que podemos dizer que para os pentecostais há, também, um *Solus Spiritus Sanctus* . Esse Espírito Santo não substitui a fé, nem a Palavra, nem a graça e muito menos Cristo, mas atua em correlação. O *Solus Spiritus* dos pentecostais não poderia ser entendido em sentido escolástico, como se a centralidade no Espírito resultasse em autonomia em relação aos quatro *sola* ou algum tipo de hierarquia. Não teria muito proveito o *Sola Scriptura* se o Espírito Santo não a explicasse, nem o *Solus Christus* se o Espírito não atualizasse e universalizasse sua obra. O mesmo se pode dizer sobre a fé e sobre a graça. O Espírito atravessa inseparavelmente os quatro *sola* , de tal modo que é justo legitimar sua ação fundante.

O mesmo poderíamos dizer das quatro marcas da igreja cristã, que não é só *una, santa, católica* e *apostólica* , mas também, no dizer do teólogo pentecostal Bernardo Campos, assume um princípio igualmente fundante para a teologia pentecostal: o princípio pentecostalidade.

A pentecostalidade não é a pentecostalização da igreja. Tem a ver com assumir a ação do Espírito de maneira ativa na igreja e na teologização, mais do que as formas clássicas de Espírito *do Filho* ou *de Deus* . Sua pessoalidade divina é estimada, invocada e presente. A escolha desse termo pelo teólogo pentecostal peruano não tem a ver com os pentecostais de maneira direta, mas com a forma como o Espírito agiu no período do Pentecostes, na igreja dos

começos. Essa teologização aberta sobre o Espírito Santo é assumida sem rodeios, sem uma hierarquia dentro da Trindade, como muitas vezes resultam algumas abordagens trinitárias. O princípio pentecostalidade "é a força do Espírito que outorga poder ao ser humano para superar os condicionamentos que querem reduzi-los à desumanização". Mais adiante ele afirma: "quer opor 'espírito' ali onde o ser humano só quer pôr matéria (*phisis*) e corporeidade ali onde o ser humano quer espiritualizar-se". [239]

Recentemente, Bernardo Campos consolidou essa perspectiva em uma obra fruto de mais de vinte anos de amadurecimento. Em *El princípio pentecostalidad* , o autor desenvolve em três momentos a sistematização desse princípio. Não só os pentecostais são frutos da pentecostalidade, que pode gerar expressões concretas e culturais (os pentecostalismos), mas atua nas igrejas, inclusive nas estruturas eclesiásticas:

> Desde que cunhamos a palavra *pentecostalidade* a entendemos como critério epistemológico para falar da vocação de universalidade da igreja, e como categoria que permitiria superar as aporias da nova, mas precária historização e institucionalização dos pentecostalismos, ao mesmo tempo em que seria uma *notae* (características) da igreja. Cunhamos a categoria *pentecostalidade* porque necessitávamos uma categoria que, ao mesmo tempo em que nos permitisse uma interpretação da eclesialidade (*sectariedade* ?) dos pentecostalismos desde o ponto de vista endógeno, suscitasse também uma leitura objetiva, pública, inclusiva e verificável. [240]

Na pentecostalidade estaria o princípio e a experiência universal fundante do Espírito, que pode criar expressões concretas na força do Espírito. Pressupõe uma comunidade de fé e o evento crístico, salvador e transformador.

Outro *insight* viria a partir da metáfora da *profundidade* de Paul Tillich, quando explicava o lugar da religião na sociedade moderna em *Teologia e Cultura* . [241] Não seria uma área específica da vida nem teria um lugar concreto. O lugar da religião estaria na profundidade de todas as outras dimensões da vida. Ao buscar um lugar específico, estaria descaracterizando-

a. Ao buscar situar-se na profundidade das demais dimensões da existência, encontraria seu lugar de modo transformador e fundante. De modo análogo, não basta escrever grandes tratados sobre pneumatologia hoje, ou fazer disputar o Espírito na arena com outros temas teológicos, é mais importante descobrir *na profundidade* de todos os temas a dimensão pneumatológica. É preciso considerar seriamente o princípio simultâneo, o *Solus Spiritus Sanctus* , do qual anteriormente falamos. Essa perspectiva espiritual poderia contribuir significativamente para uma igreja vivificada que, na força do Espírito e, para além de uma teologia formal, ratificasse que a reflexão e a sistematização são igualmente necessárias e importantes. Como afirma Junghans, a partir do pensamento de Lutero e citando o próprio Lutero: “A igreja precisa menos de livros do que de ‘pregadores bons, eruditos, espirituais e diligentes’”. [242]

CONCLUSÃO

Com a Reforma, os pentecostais aprenderam que a pneumatologia deve ser cristológica e que a via do Espírito Santo não deve ser uma via alternativa ao Cristo, à Palavra, à fé e à graça. Com isso, os pentecostais puderam desenvolver um quinto “*Sola* ”, entendido de maneira integrada e simultânea com os quatro primeiros: o *Solus Spiritus Sanctus* . No pentecostalismo, não só a pneumatologia é cristológica, mas a cristologia é pneumatológica. Essa circularidade é também necessária para a teologia. Ou para usarmos a metáfora tillichiana da profundidade, a dimensão do Espírito Santo deveria ser resgatada em cada uma e em todas as dimensões da vida, da teologia e da igreja.

Fica um alerta para os excessos que a mística (seja a pentecostal ou outra) possibilita, mas, ao mesmo tempo, é preciso diferenciá-la, pois a mística também tem sua contribuição positiva. Por outro lado, é preciso lembrar que a ortodoxia e a tradição tendem a se fechar e necessitam ser visitadas sempre e de novo pelo sopro do Espírito, que pode continuar nos surpreendendo.

Redescobrir o Espírito, ou melhor, abrir-se para outras vias que não as que convencionamos, pode ser uma forma de reconhecer essa voz que nunca deixou de falar-nos, mas que nós sim deixamos de captá-la por nossas opções epistemológicas.

---

[215] Cf. DAYTON, 1991.

[216] Cf. CAMPOS, 2002.

[217] FRESTON, 1993.

[218] Cf. MARIANO, 1999.

[219] FRESTON, 1994

[220] ALENCAR, 2013.

[221] Cf. CAMPOS, Bernardo. *La madurez del hermano menor* : los rostros del pentecostalismo latino-americano. Lima: Ieper, 2012.

[222] Cf. MERTON, Thomas. *Novas sementes de contemplação* . Montariol: Editorial Franciscana, 2007.

[223] ALTMANN, 1994.

[224] GEORGE, 1994.

[225] DAYTON, 1991.

[226] Cf. FEE, Gordon D. *Paulo, o Espírito e o povo de Deus* . Campinas: United Press, 1997.

[227] DELUMEAU, Jean. *La reforma* . 3.ed. Barcelona: Labor, 1977.

[228] SANTIDRÍAN, Pedro R. *Breve dicionário de pensadores cristãos* . 2.ed. Aparecida: Santuário, 1997.

[229] Cf. OLIVEIRA, David Mesquiati de. *Diálogo e missão nos Andes* . Um estudo de teologia da missão latino-americana. São Paulo: Garimpo; Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2016.

[230] GILBERTO, Antonio. Pneumatologia: a doutrina do Espírito Santo. In: GILBERTO, Antonio (Ed.). *Teologia sistemática pentecostal* . Rio e Janeiro: CPAD, 2008, p. 171-244.

[231] MENZIES, William; MENZIES, Robert. *No poder do Espírito* : fundamentos da experiência pentecostal. São Paulo: Vida, 2002.

[232] GILBERTO, 2008, p. 183.

[233] GILBERTO, 2008, p. 190.

[234] GEE, Donald. *Después de Pentecostés* . Texas: Casa de Publicaciones [s.d.]; GEE, Donald. *Como receber o batismo no Espírito Santo* . Rio de Janeiro: CPAD, 2011.

[235] YONG, Amos. *Discerning the Spirit(s)* : A Pentecostal-Charismatic Contribution to Christian Theology of Religions.Sheffield-England: Sheffield Academic Press, 2000.

[236] PALMA, Anthony D. *O batismo no Espírito e com fogo* : os fundamentos bíblicos e a atualidade da doutrina pentecostal. Rio de Janeiro: CPAD, 2014.

[237] MENZIES, Robert. *Pentecostes, essa história é a nossa história* . Rio de Janeiro: CPAD, 2016.

[238] CAMPOS, 2012.

[239] CAMPOS, 2002, p. 88.

[240] CAMPOS, 2016, p. 130.

[241] TILLICH, Paul. *Teologia da cultura* . SãoPaulo: Fonte Editorial, 2009.

[242] JUNGHANS, Helmar. *Temas da teologia de Lutero* . São Leopoldo: Sinodal, 2001, p. 18



Capítulo 5

Espírito, Hermenêutica e Reforma Radical

Introdução

O movimento da Reforma do século XVI envolveu uma complexidade de fatores políticos, sociais e culturais. Mas, sobretudo, como afirma Timothy, a Reforma é uma iniciativa religiosa, movida por interesses teológicos. [243] A Reforma "foi um tempo de reavivamento e revolução". E prossegue: "a época da Reforma produziu mais mártires do que as perseguições na igreja primitiva". Walter Altmann acrescenta que, considerando o contexto social de cristandade da época, qualquer movimento reformatório, necessariamente, teria que passar pela transformação da igreja. Ao dirigir-se à igreja com suas críticas, Lutero ajudou a sedimentar as mais variadas críticas ao sistema medieval que resistia aos novos tempos. [244] Mas esse movimento não pode ser analisado como se fosse restrito a um segmento específico. A Reforma deve ser entendida, mesmo em seu aspecto teológico,

a partir dos diferentes grupos envolvidos. George Williams classificou a Reforma Protestante em dois grupos principais, ao que chamou de Reforma *Magisterial* (luterana, calvinista e anglicana) e Reforma *Radical* (anabatistas, espiritualistas e racionalistas). [245] Ao mesmo tempo, não se podem desconsiderar os movimentos reformatórios dentro da Igreja Católica. Assim, convocar as diferentes igrejas para refletir, à luz dos 500 anos da Reforma, deveria contemplar a dinâmica dos diferentes grupos daquele tempo. Este texto busca refletir sobre os *insights* da Reforma Radical como parte da grande Reforma [246] da igreja cristã.

A Reforma Protestante

O ano de 2017 foi marcado em muitos lugares e espaços pela celebração dos 500 anos do movimento chamado de "Reforma Protestante". Lutero e os demais reformadores foram, sem dúvida, grandes personalidades que estiveram envolvidas no início daquele movimento. No entanto, como é comum nas grandes narrativas, os reformadores, vez ou outra, são tratados como "mártires sem sacrifício" que lideraram uma "revolução". Mas, sabemos, depois de publicações especializadas — por exemplo, Ernst Bloch —, que os movimentos europeus de 1517 em diante poderiam ser chamados de "brumas" [247] — como diriam os historiadores que pensam a história em longa duração [248] —, de desenvolvimentos estruturais mais "de baixo", o que impede a hipervalorização de figuras emblemáticas. Como bem defende Le Goff, para explicar a Nova História Cultural, "a Nova História mostra que esses 'grandes acontecimentos' são em geral apenas a nuvem — muitas vezes sangrenta —, levantada pelos verdadeiros acontecimentos sobrevindos antes desses, isto é, as mutações profundas da história". [249]

Antes de Lutero temos, por exemplo, os Goliardos, que *carnavalizavam* — para usar um conceito de M. Bakhtin — a igreja oficial com indisciplinas e sátiras. [250] Como andarilhos mendicantes, criticavam asperamente as estruturas sociais e poetizavam o vinho, o jogo e o amor, acirrando os ânimos

mais piedosos. [251] O alvo das mais duras críticas desses transeuntes, vistos como repugnantes, era a tríade “papa, bispo e monge”:

> A inspiração anti-pontifícia e anti-romana dos goliardos mistura-se sem se confundir com duas outras correntes: a corrente gibelina, que ataca sobretudo as pretensões temporais do papado e apóia o Partido do Império contra o do Sacerdote; a corrente moralizadora, que critica no pontífice e na corte de Roma os compromissos com o século, o luxo, o gosto do dinheiro. [...] O bestiário satírico dos goliardos, no espírito do romance grotesco, desenvolve uma linha de eclesiásticos metamorfoseados em animais e faz surgir no frontão da sociedade um mundo de carrancas eclesiásticas. [...] Há mais nesses ataques do que as brincadeiras, tradicionais, sobre seus maus costumes: gula, preguiça, devassidão. Há espírito secular — próximo do espírito leigo —, denunciador dos monges como concorrentes que arrancam dos pobres párocos prebendas, penitentes, fiéis [...]. [252]

Antes de Lutero, Guilherme de Ockham já dizia que a moralidade do ser humano não depende da sua própria ação, mas da aceitação da vontade de Deus e sua graça, que pode santificar antes que haja o arrependimento. Além disso, em seu *Brevilóquio S obre o Principado Tirânico* , Ockham já questionava o poder papal e a tradição:

> Logo, muito menos o papa possui a plenitude do poder nas coisas espirituais, pois na pessoa dos apóstolos foi interdito ao papa e aos demais prelados exercer sobre os fiéis, em quaisquer assuntos, tanto poder quanto os reis e príncipes exercem sobre seus súditos. [253]

Como ilustração, cabe aqui o caso de Orleans, em 1022 d.C., quando 14 clérigos da alta hierarquia foram queimados por questionarem a graça do batismo, a eucaristia, a remissão dos pecados mortais e outros pontos importantes do cristianismo medievo. [254] É necessário lembrar, também, dos cátaros, dos valdenses, Wycliffe, Huss e Savonarola.

Lutero foi uma ponta do *iceberg* , favorecido pelos contextos social, cultural, econômico e religioso, todos propícios para o desencadeamento de ondas transformadoras iniciadas na Europa e expandidas para todo o mundo,

criando não somente novos cristianismos, mas também outras formas de pensar a vida [255] e o ser humano na arte, na política, na economia, entre outros.

A partir dessas constatações, percebe-se que a escrita da história, por vezes, é injusta e silencia vozes importantes e significativas. Por isso, é necessário lembrar que a Reforma não é somente a história de Lutero, Calvino, Zwinglio, etc., como, também, movimentos posteriores devem ser levados em consideração, mesmo aqueles que são tratados com desconfiança. Por isso, não é adequado simplesmente afirmar o princípio *Sola Scriptura* sem levar em consideração figuras como Tomas Müntzer e os anabatistas, os quais representam propostas de aproximação à Bíblia. Esses podem nos servir de crítica ao que se estabeleceu como "somente as Escrituras" na ortodoxia luterana e abrir novos caminhos já traçados em nossas "origens".

Sola Scriptura e a ortodoxia protestante

A atitude de Lutero de *ouvir* a Palavra (*fides ex auditu*) — "não fiz nada. Deixei a Palavra agir" — estremeceu o papado e o império. [256] O movimento de volta às fontes (*ad fontes!*), na esteira do humanismo (elite), [257] permitiu redescobrir e desenvolver doutrinas bíblicas que se chocaram com a tradição e com o magistério da Igreja Católica. Para Lutero, "a Bíblia era 'o livro do Espírito Santo', 'o veículo do Espírito', não apenas suas palavras, mas até suas frases são inspiradas; mesmo sendo escritas por homens, não são nem vêm de homens, mas de Deus". [258] Ele e outros reformadores enfatizavam o caráter dinâmico da Bíblia. As passagens bíblicas eram consideradas eventos vivos, aqui e agora. O Espírito vivifica! Assim, é possível "sentir" as palavras da Escritura "no coração". Está claro que a experiência é necessária para entender a Palavra. [259] Mas a forma como essa palavra é acolhida no coração ganhou contornos bem definidos pela Reforma Magisterial, especialmente por meio da pregação no culto, que recebe novo *status* nessa ala da Reforma.

A igreja não seria a “casa da escrita”, dizia Lutero, mas a “casa da fala”. Por isso, o sermão passou a ser o núcleo da liturgia. Na *Confissão de Augsburgo* (artigo 5) estaria representada a teologia luterana da palavra (pregação), por meio da qual se recebe a fé justificadora. Para Bayer, a confissão “condenando uma compreensão direta e imediata — ‘entusiasta’ — do Espírito Santo, insiste que Deus vem no *verbum externum* , na ‘palavra física’”. [260] Essa redução à palavra física (meios externos) colocava a ortodoxia luterana em rota de colisão com a subjetividade moderna e com o misticismo. [261] Combinado com o esforço para evitar a suficiência das obras para a salvação, Lutero e outros suprimiram a experiência interior com o Espírito ou a relegaram a um segundo plano. Ficou o estigma de que os espiritualistas relativizavam a Bíblia e a palavra pregada, devendo ser combatidos.

O excesso de reduzir o Espírito à letra da Escritura tirou-lhe a autonomia, reservando à Terceira Pessoa da Trindade um papel funcionalista de garantir o conteúdo e a mensagem da Escritura. [262] A ortodoxia protestante (especialmente a luterana) identificou dois extremos. De um lado, o grupo que foi chamado de “entusiastas”, sobre o qual pesava a acusação de enxergar o Espírito livre inclusive das Escrituras; de outro, os católicos, que mantinham o Espírito sob as leis eclesiásticas e doutrinais. As formas encontradas para lidar com esses extremos foram os credos e as fórmulas confessionais, consideradas suficientes para encerrar as controvérsias do período pós-Reforma. [263]

Ao Espírito restou agir no coração do crente por meio de “palavras vivas”, a pregação da Palavra, de tal forma que Espírito Santo e fé se equivaliam. Viver no Espírito era entendido como viver pela fé, em uma clara simultaneidade entre Espírito e letra. [264] Mas essa ação divina é extremamente melindrosa, pois, como afirma Ezequiel Hanke, “tanto a letra da doutrina, do papa, de um reformador, de um ministro da igreja, ou de qualquer pessoa, quanto a experiência do pietismo, do pentecostalismo ou do

carismatismo, podem matar e asfixiar a ação do Espírito no crente". [265] Essa subjetividade é característica da Modernidade, que enfatizou a dimensão direta do sujeito, possibilitando-lhe descobrir "como nunca antes seu caráter único e sua liberdade. Mais e mais arrancado das amarras tradicionais e das mediações institucionais, ele está diretamente diante de Deus. Essa imediaticidade de Deus é vivenciada no próprio interior". [266]

Bernd Hilberath afirma que:

> Desde o início as comunidades cristãs, depois a grande igreja em formação e, após o cisma de fé, as igrejas confessionais sentiram, cada uma à sua maneira, como perturbadores e perigosos os movimentos entusiastas e carismáticos (p. ex., montanistas, adeptos de Joaquim de Fiore, movimentos batistas, quacres, igrejas pentecostais) que invocavam o Espírito. Em face da suposta alternativa: "tumulto ou ordem", ocorreram uma ampla domesticação e institucionalização do Espírito Santo. Assim, diferentemente do âmbito da Igreja Ortodoxa, "a doutrina ocidental do Espírito não se tornou em primeiro lugar uma doutrina sobre o Espírito, mas sobre sua administração pela igreja" [...]. As consequências desse desenvolvimento foram: reserva de experiências "autênticas" do Espírito para a igreja dos primeiros tempos, redução da atuação atual do Espírito à vida interior do indivíduo, crescente dualismo entre espírito e matéria em virtude de uma intelectualização do discurso sobre o Espírito. [267]

Esse "embaraço pneumatológico" não foi resolvido nos tempos da Reforma, senão que, pelo contrário, acentuou-se e prevaleceu a desconfiança e um consequente fechamento posterior na "reta doutrina". Uma tentativa de abertura nessa ortodoxia teria ocorrido em terreno alemão no século seguinte (XVII), com o que ficou conhecido como movimento pietista. Contudo, as contribuições dos radicais durante o século XVI ainda carecem de abordagens aprofundadas.

A Reforma Radical e a leitura bíblica

A Reforma Radical não foi simplesmente uma "ala" da Reforma do século XVI ou "um efeito colateral que revelou apenas a forma mais extrema da

Reforma; antes, foi um movimento que gerou nova forma de fé e vida cristãs". [268] Buscando fazer uma apresentação geral da Reforma Radical, Timothy George afirma:

> A Reforma Radical foi um tremendo movimento de renovação espiritual e eclesiástica que ficou à margem das importantes igrejas territoriais, a católica e a protestante, durante a grande convulsão religiosa do século XVI. Entretanto, esse movimento não foi nem marginal nem periférico em seus direcionamentos básicos e vitalidades espirituais. Englobando tanto o ecumenismo quanto o sectarismo, tanto a revolução violenta quanto o comunalismo pacifista, sublimando os impulsos ascéticos, místicos e racionalistas da baixa Idade Média, a Reforma radical, considerada como entidade, apresentou uma crítica completa ao *corpus christianum* em suas principais mutações protestante e católica romana. [269]

Ainda de acordo com T. George, no caso dos anabatistas, a radicalidade era expressa na ênfase na leitura da Bíblia, especialmente do Novo Testamento, e no anseio por restaurar a pureza da igreja apostólica. No caso dos espiritualistas, a radicalidade residia na experiência interior do Espírito, visto que não estavam muito preocupados com a "igreja externa", chegando, em alguns casos, a abrir mão das *externalia* , como o batismo e mesmo a Ceia. Entre os racionalistas evangélicos prevalecia a razão, não uma razão autônoma iluminista, mas uma razão informada pelo Espírito e pelas Escrituras, que questionava muitos dogmas e a tradição da igreja antiga. [270] A relação entre o Espírito e as Escrituras é um tema comum que perpassa de forma especial esse grupo. Dessa forma, podemos afirmar que a Reforma Radical, enquanto parte integrante do movimento da Reforma, apresenta peculiaridades quanto ao princípio do *Sola Scriptura* , que desenvolveremos mais tarde.

Um dos princípios da Reforma é a centralidade das Escrituras, o que para Foucault seria o germe da crítica. Segundo ele, para compreender a história da crítica é preciso ancorá-la na crítica bíblica. Com a busca pela autêntica revelação das Escrituras, não mais governada pelo magistério da igreja, cria-se a possibilidade de descortinar o que verdadeiramente estava nas sagradas

letras, mesmo desqualificando a interpretação da tradição. Por isso, Foucault pode afirmar que "a crítica é historicamente bíblica". [271] No *Sola Scriptura* , a crítica à tradição é o germe do fazer crítico, o que significou importante contribuição, segundo o autor, do que seriam as críticas modernas.

A centralidade da Escritura e todas as fortificadas afirmações teológicas de inspiração já indicam como sua presença na piedade dos reformadores é determinante e descentraliza outros poderes eclesiásticos (pelo menos em termos ideais). Por isso, Calvino, no século XVI, condenava como erro pernicioso a valoração da Escritura segundo os alvitres da igreja:

> Entre a maioria, entretanto, tem prevalecido o erro perniciosíssimo de que o valor que assiste à Escritura é apenas até onde os alvitres da Igreja concedem. Como se de fato a eterna e inviolável verdade de Deus se apoiasse no arbítrio dos homens! Pois, com grande escárnio do Espírito Santo, assim indagam: "Quem porventura nos pode fazer crer que essas coisas provieram de Deus? Quem, por acaso, nos pode atestar que elas chegaram até nossos dias inteiras e intactas? Quem, afinal, nos pode persuadir de que este livro deve ser recebido reverentemente, excluindo um outro de seu número, a não ser que a Igreja prescrevesse a norma infalível de todas essas coisas?". [272]

A Escritura, nesse sentido, deixa de ser artefato da instituição e torna-se instrumento de intervenção e crítica (Foucault). Contudo, como a Bíblia seria utilizada ou lida? Ainda pensando nas margens da história, outros movimentos de reforma podem contribuir para os mecanismos de acesso e interpretação das Sagradas Escrituras, os quais podem ativar de maneira mais intensa sua potencialidade crítica, valorizando a participação do leitor na vivência da Escritura. Nesse ponto, Tomás Müntzer e a Reforma Radical podem ser inseridos, mesmo tratados com tanto preconceito por conta da força revolucionária de sua teologia e alguns de seus princípios. [273] O que chamamos aqui de Reforma Radical segue a descrição de G. Williams:

> Esta Reforma Radical foi um amontoamento, não muito integrado, de Reformas e restituições doutrinárias e instituições subscritas por anabatistas de vários tipos,

> por espiritualistas e espiritualizantes de diversas tendências (desde Tomás Müntzer, passando pelo *Grübler* individualista Sebastián Franck, até o quietista e pietista Gaspar Schwenckfeld, assim como pelos racionalistas evangélicos, para quem a única base essencial era o Novo Testamento (desde Juan de Valdés, passando por Lelio Socino, até Pedro Gonesius). [274]

Interessante, Müntzer e os Radicais, desde as discussões com Lutero e demais reformadores, foram alvos de avaliações conservadoras, a ponto de serem tratados como fanáticos, possuídos pelo demônio e desdenhadores das Escrituras — Lutero chamava-os de *Schwärmer* , "como abelhas", "que causam ruídos". [275] Contudo, seria mais adequado afirmar que Müntzer era porta-voz de uma espiritualidade revolucionária e militava por uma *hermenêutica do Espírito* .

> Ademais, segundo sua própria confissão, havia aceitado a hermenêutica espiritualista dos mesmos storchitas, segundo a qual os dois Testamentos, o Antigo e Novo, deveriam ser interpretados no Espírito [...] No manifesto de Praga, Müntzer defende que a meta da redenção é o recebimento dos sete dons do Espírito Santo em forma de visões, sonhos, afirmações extáticas e exegeses inspiradas. [276]

Os radicais diferençavam *Palavra* e *Escritura* de uma maneira muito peculiar, evocando a ideia de Palavra *exterior* e *interior* . A primeira seria vista de muitas formas, podendo se referir ao texto bíblico escrito, na maneira como está traduzido nas línguas autóctones; por vezes era vista como a Palavra audível e visível nos sermões ou sacramentos; ou, também, poderia ser a Palavra encarnada, o Verbo, a saber, o Jesus histórico.

A Palavra interior, por sua vez, da mesma forma possui vários sentidos: abismo interior, confundido com a consciência ou a divina Palavra que está no interior do ser humano. Para Müntzer, cada crente é templo do Espírito, e no seu interior há a Palavra, sem a qual ninguém pode falar de maneira inspirada ou expressar algo verdadeiro acerca de Deus. [277] Essa perspectiva

poderia confundir a “Palavra interior” e o “Espírito Santo”. Contudo, os radicais se esmeraram por fazer a devida distinção:

> A Palavra e o Espírito Santo no interior de cada indivíduo parecem, por vezes, confundir-se. Contudo, há o esforço para distingui-los. O papel da Palavra interior é dar luz; por sua vez, a do Espírito Santo é impulsionar a vontade. Mas, na verdade, o Espírito vem a ser um modo da Palavra. Esta Palavra é a luz divina no interior de cada indivíduo (Jo 1.9), consubstancial com Deus. [278]

Os radicais acreditavam na centralidade da Palavra de Deus para a piedade cristã. Eles não negavam as Escrituras, como alguns os acusam, mas valorizavam o que eles chamavam de Palavra Interna. Por mais subjetivista que pareça ser, esse conceito é um complexo e interessante princípio hermenêutico pneumatológico, o que poderia ser aproximado ao que alguns pesquisadores chamarão, hoje em dia, de hermenêutica pentecostal. [279] Essa Palavra interior proporcionava possibilidades de compreensão da Escritura e seus sentidos, os quais eram partilhados e disputados em grupo. [280] Aqui, aponta-se para uma leitura bíblica na qual a relação entre o texto (exterior) e o indivíduo/comunidade (interior) tem seu lugar. Encontramos, então, o princípio da *Sola Scriptura* em uma perspectiva mais popular, porque não restringe o acesso à Bíblia aos especializados da filologia ou análise histórica, mas valoriza a potencialidade do receptor do texto, que possui em si instrumentos, através dos quais poderão interpretar as Escrituras, o que permite que até os mais iletrados tenham encontros salvíficos com o texto. Mesmo com todos os riscos previstos, a Bíblia entra na comunidade como instrumento de diálogo e inclusão. Como texto vivo, o texto bíblico dialogará com as subjetividades de seus receptores no processo de significação, e permitirá que os leitores tenham muitas faces e classes, sem que isso seja desqualificado por posturas elitistas. A Bíblia continua o centro, mas é permitido encontrar no receptor e seus dilemas instrumentos para animação da fé e resposta às questões concretas da vida.

Aqui entra a importância de tratar a Palavra como “viva”, capaz de atuar de forma pessoal com o crente. O entendimento de Lutero sobre a palavra “viva” estava restrito à pregação, à Escritura falada. Para os espiritualistas, o Espírito também tinha a liberdade de agir para além da letra e da pregação, tendo no mais íntimo do ser humano (para recordar os místicos) e na vida em comunidade, as condições necessárias para atuar.

Guardadas as devidas proporções, essas intuições apontam para projetos de acesso à Bíblia — legitimamente reformados —, através dos quais a polissemia dos textos e as experiências da comunidade receptora contribuem para pensarmos *o como da centralização* da Escritura na igreja. Além disso, essa postura interpretativa antecipa perspectivas em relação ao texto que podem se aproximar das novas perspectivas hermenêuticas.

Avaliação da leitura radical: proposta de leitura da Bíblia

A Bíblia só pode tornar-se centro da igreja se a vida for parte do processo de significação e compreensão do texto. E pelo que temos mostrado, *a experiência* como mediadora e iluminadora da interpretação da Escritura também tem lugar na tradição dos movimentos da Reforma. Inclusive, isso representa valorização da vida do receptor, com suas subjetividades e vicissitudes.

Nesses últimos anos, tem ficado claro que não importa se somos metodologicamente refinados ou não, o consumo de textos e suas leituras sempre serão criativos. Essa afirmação está inserida na disputa entre a valorização do “autor”, “texto” ou “leitor” nos projetos de interpretação: *intentio auctoris* , *intentio operis* e *intentio lectoris* .

Umberto Eco sintetiza bem essas discussões:

> [...] o debate clássico articulava-se, antes de mais nada, em torno da oposição entre estes dois programas:(a) deve-se buscar no texto aquilo que o autor queria dizer; (b) deve-se buscar no texto aquilo que ele diz, independentemente das

> intenções do autor. Só com a aceitação da segunda ponta da oposição é que se poderia, em seguida, articular a oposição entre: (b1) é preciso buscar no texto aquilo que ele diz relativamente à sua própria coerência contextual e à situação dos sistemas de significação em que se respalda; (b2) é preciso buscar no texto aquilo que o destinatário aí encontra relativamente a seus próprios sistemas de significação e/ou relativamente a seus próprios desejos, pulsões, arbítrios. [281]

Em *Obra aberta* , Eco abre quase que irresponsavelmente as portas para a multiplicidade de interpretações, especialmente por contar com a criatividade do leitor. No entanto, dizer que um texto não tem *fim* (tem diversas possibilidades de sentido) não quer dizer que todo ato de interpretação tenha um final feliz. [282] Por isso, fala-se em equilíbrio entre leitor e fidelidade à obra literária. “Isso quer dizer que o texto interpretado impõe restrições a seus intérpretes. Os limites da interpretação coincidem com os direitos do texto (o que não quer dizer que coincidem com os direitos de seu autor)”. [283] Outra tentativa seria reconfigurar o significado dos conceitos, migrando, como fizeram as ciências da narrativa, para o leitor e autor implícitos, sem perder de vista as relações que o texto tem com as dinâmicas intertextuais e em seus efeitos. [284]

Para a perspectiva que valoriza o receptor, é fundamental o diálogo com o horizonte de expectativas dos leitores, o lugar onde se consome a obra. [285] Isso segue de perto as intuições de Lotman quando desenvolve a segunda função do texto. Para Lotman, o texto tem três funções: 1) função comunicativa; 2) função geradora de sentido; e 3) função mnemônica. A primeira função mostra o texto como processo de realização da língua natural; na segunda perspectiva, o texto é um potente instrumento de geração de sentidos. Para Lotman, o texto preserva potencialidades de sentidos que poderão ser acessadas em tempos posteriores ao original: quanto mais lido, mais rico fica o texto. Não há nessa perspectiva de leitura ingenuidades tais como “isenção de interesses” ou “deslocamento do contexto do leitor”, como se a leitura fosse feita no “ar” ou em regiões celestiais, ou, até mesmo, como se ler significasse o esgotamento do texto no passado. Por isso, sempre a

leitura será engajada, pois os dilemas das comunidades leitoras serão instrumentos para formulação de perguntas, denunciarão ocultamentos e alimentarão movimentos contextualizados. [286]

A Bíblia é texto vivo. Seus símbolos, metáforas e estruturas mais básicas estão carregados com forças de sentidos, as quais ganham potência na leitura na comunidade de fé, que é formada por pessoas com suas experiências. Assim, as perguntas contextuais e as questões nas quais os pés das comunidades tocam poderão ser o lugar privilegiado para a compreensão da Bíblia. Talvez essa perspectiva seja interpelada com a afirmação de que assim não há limites para a interpretação e até mesmo as leituras violentas ganhariam espaço. Contra essa afirmação pode-se afirmar que leitura eivada de interesses não é uma opção, mas um dado que há muito as ciências da linguagem e hermenêutica denunciaram. Nesse sentido, as subjetividades, a história, os gritos, o sangue, as questões, os dilemas, os mundos, a linguagem, os sonhos e os desejos do receptor não podem ser evitados, mas precisam ser canalizados pelos interesses da promoção da vida. Isso fará da Bíblia uma parceira de diálogo e construção de sentido. Além disso, não é justo dizer que a leitura não terá limites. Pelo contrário, a realidade e vida da comunidade não somente nortearão os sentidos, como também os limitarão. Aliás, o próprio texto, como diz Eco, tem seus limites e apontamentos interpretativos. Outra coisa, os pressupostos do Reino e sua justiça determinarão os limites dos interesses teológicos das leituras, o que impedirá qualquer espaço para interpretações desumanizadoras.

Dessa forma, munidos das preocupações próprias da vida da comunidade e a capacidade de interação entre leitor(es)/leitora(as) e texto, a Bíblia será instrumento de transformação e norteará a caminhada de fé. Consequentemente, a releitura e recepção do texto bíblico, que realmente significam sua popularização, sairão das mãos dos “donos do saber” para ganhar vida na partilha, onde há a presença do Espírito acolhido na comunidade.

Nessa mesma linha, partindo do diálogo com o movimento da Reforma em seu sentido amplo (magisterial, radical e católica), defendemos que, além dos quatro *solae* da Reforma Luterana, um quinto princípio igualmente exclusivo e correlato deveria ser enfatizado, na esteira dos reformadores radicais — e que é também a característica do pentecostalismo, especialmente o chamado "pentecostalismo clássico" — que seria o *solus Spiritus Sanctus* . [287]

Sem essa ação direta do Espírito Santo, tanto no coração do indivíduo como no seio da comunidade, a leitura e a acolhida das Escrituras estariam comprometidas. Assim, não existiria o *Sola Scriptura* sem o *solus Spiritus* . Essa chave pneumatológica é não só potencializadora de sentido como também é necessária para o vivo entendimento das Escrituras. [288]

A *hermenêutica do Espírito* da Reforma Radical é um patrimônio para o cristianismo. Quando grupos como os pentecostais a acionam, estão retomando, em grande medida, a tradição da Reforma do século XVI. No entanto, a desconfiança para com o Espírito Santo — e para com os grupos que afirmam ter experiências diretas com Ele — resiste nos escritos acadêmicos, ou mesmo nos círculos das igrejas, dado o *modus operandi* dos grupos espiritualistas naquele tempo, seus excessos e seus erros. Mas não são somente seus equívocos que devem ser descritos, mas também seus *insights* . É tempo de as teologias e as igrejas serem capazes de incorporar essas contribuições da Reforma de maneira mais articulada e enriquecedora, abrindo-se para outras vias, de forma consciente e deliberada. Como afirmou Timothy George, além de ser um movimento histórico, a Reforma deve ser vista "como movimento do Espírito de Deus" e, por isso, "possui um significado permanente para a igreja de Jesus Cristo". [289] Estabelecer um diálogo com a história desses grupos da Reforma e com os novos espiritualistas de nosso tempo pode ser mutuamente enriquecedor. Mas teria que ser um diálogo franco, aberto e propositivo, que fosse capaz de desinstalar-nos, de tirar-nos de nossas cômodas posições e pressupostos.

CONCLUSÃO

À luz da leitura bíblica da Reforma Radical, ler a Bíblia historicamente não pode somente significar inseri-la no seu contexto histórico original, mas precisa levar em consideração o receptor historicamente instalado. Nesse sentido, a afirmação “somente a Escritura” precisa ser sucedida pela questão “como isso se aplicará?”. Em um contexto de luta crítica pela capacidade de compreensão para além da tradição e magistério, busca-se a verdade da Escritura, à qual se entende ser possível acessar sem que sistemas ou organizações exerçam influência. Essa postura sempre correrá o risco de ser “elitização da interpretação” e acreditará nas inocentes afirmações do paradigma do sujeito, que nega as subjetividades, intuições, sensibilidades e mediações. Inclusive, essas características, por vezes negadas, são o caminho possível para que a Palavra de Deus se encarne na vida daqueles e daquelas que não somente a leem, mas vivem-na em suas lutas pessoais, performatizam-na em suas celebrações e consubstanciam-na em sua relação consigo mesmo, com o outro e com Deus.

Como consequência dessas discussões, precisamos levar em consideração que o contexto original, antes de qualquer coisa, é uma narrativa construída pelo intérprete especializado ou não, o qual acredita ser capaz de reconstruir e descrever a realidade. Portanto, o histórico da Bíblia Sagrada é também o *lugar de leitura* , porque esse tem potencialidade para determinar sua expressão de sentido. O lugar do receptor determina as perguntas e, consequentemente, conduz suas respostas. Dessa forma, os dilemas da vida da igreja, com todos os seus interesses por justiça, libertação, promoção e sinalização do Reino, são parte prioritária no projeto de consumo da Escritura.

Assim, a *Reforma Radical* — que é parte, por vezes marginalizada, do movimento estabelecido desde a *Reforma Protestante Magisterial* e que contribui na construção da identidade do protestantismo e demais movimentos neles enraizados —, pode ser resgatada como fonte para

intuições hermenêuticas, através das quais se responde à questão de como a Bíblia pode ser o centro da piedade e caminhada de fé.

---

[243] GEORGE, 1994, p. 20s.

[244] ALTMANN, 1994, p. 30.

[245] WILLIAMS, George H. *La Reforma Radical* . México: FCE, 1983.

[246] GEORGE, 1994, p. 11: “Os teólogos contemporâneos fariam bem em ouvir novamente a mensagem desses cristãos corajosos que desafiaram imperadores e papas, reis e câmaras municipais, porque suas ideias estavam cativas à Palavra de Deus”.

[247] BLOCH, E. *Tomás Müntzer* : teólogo da revolução. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.

[248] A Nova História Cultural tem como projeto historiográfico a história total, das mentalidades, imaginários, a micro-história, etc. Essa historiografia propõe a compreensão dos movimentos sociais e culturais da humanidade em uma perspectiva de longa duração, o que impede de colocar no centro dos acontecimentos grandes datas e nomes, redirecionando o olhar para a vida cotidiana, os pequenos feitos e a fluidez das identidades. Cf. BURKE, 2006; BURKE, 2008; PESSAVENTO, 2006; RIOUX & SIRINELLI, 1998; LE GOFF, 1998.

[249] LE GOFF, 1998, p. 16.

[250] BAKHTIN, M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento* : o contexto de François Rabelais. São Paulo: Hucitec, 1999.

[251] LE GOFF, 1988, p. 50.

[252] LE GOFF, 1988, p. 54.

[253] OCKHAM, G. *Brevilóquio sobre o principado tirânico* . Petrópolis: Vozes, 1988, p. 54.

[254] Cf. BARROS, José D’Assunção. *Papas, imperadores e hereges na Idade Média* . Petrópolis: Vozes, 2012.

[255] Berman (2006) descreve o impacto da Reforma sobre a tradição legal do Ocidente, que não somente seria perceptível no passado, “mas também influencia o presente e o futuro”. Cf. BERMAN, 2006, p. 29-78.

[256] Cf. GEORGE, 1994, p. 56.

[257] De acordo com Timothy George (1994), o humanismo foi um “movimento de reforma que se originou com a elite intelectual da Europa, tendo sido dominado por ela [...]. *Ad fontes!* — de volta às fontes! — era o mote dos estudiosos humanistas, cujo trabalho abriu

novas perspectivas na história, na literatura e na teologia". E continua: "o Humanismo influenciou profundamente todas as ramificações da Reforma" (George, 1994, p. 18).

[258] Cf. GEORGE, 1994, p. 83.

[259] Cf. GEORGE, 1994, p. 84.

[260] BAYER, Oswald. *A teologia de Martim Lutero* : uma atualização. São Leopoldo: Sinodal, 2007, p. 180.

[261] Cf. OLIVEIRA, David Mesquiati. A pneumatologia de Lutero: uma aproximação. *Revista Reflexus* , v. 11, n. 17, 2017; AULÉN, Gustav. *A fé cristã* . 2. ed. São Paulo: ASTE 2002, p. 299-300.

[262] BRANDT, Hermann. *O Espírito Santo* . 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1985, p. 13.

[263] Cf. BRANDT, 1985, p. 14.

[264] BAYER, Oswald. *Viver pela fé* : justificação e santificação. São Leopoldo: Sinodal, 1997, p. 57.

[265] HANKE, Ezequiel. *O Espírito Santo na teologia de Lutero e Calvino* . 2015. Dissertaçãc (Mestrado). Faculdades EST, São Leopoldo, 2015, p. 21.

[266] BENKE, Christoph. *Breve história da espiritualidade cristã* . Aparecida: Santuário, 2011, p. 152.

[267] HILBERATH, Bernd Jochen. Pneumatologia. In: SCHNEIDER, Theodor (Org.). *Manua de dogmática* . 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002. v. 1, p. 403-497. p. 404.

[268] GEORGE, 1994, p. 254.

[269] GEORGE, 1994, p. 252.

[270] Cf. GEORGE, 1994, p. 254.

[271] FOUCAULT, M. *The Politics of Truth* . New York: Semiotext(e), 1997, p. 46.

[272] CALVINO, J. *As Institutas ou Tratado da Religião Cristã* (edição clássica). Trad. Waldy Carvalho Luz. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1985. v. I., p. 81

[273] Para discussão a respeito de Müntzer e a Reforma Radical, cf. Williams, 1983 e Bloch, 1973.

[274] WILLIAMS, 1983, p. 6.

[275] Cf. WILLIAMS, 1983, p. 69-79.

[276] WILLIAMS, 1983, p. 70.

[277] Cf. WILLIAMS, 1983, p. 907.

[278] WILLIAMS, 1983, p. 908.

[279] ARCHER, Kenneth J. *A Pentecostal Hermeneutic* . Spirit, Scripture and Community. Cleveland, Tennessee USA: CPT Press, 2005.

[280] WILLIAMS, 1983, p. 913.

[281] ECO, 2004, p. 6-7.

[282] Cf. ECO, 2012, p. 28.

[283] ECO, 2004, p. XXII

[284] Cf. PRINCE, Gerald. Narratology. *The Form and Functioning of Narrative* .Berlin; Amsterdam; New York: Mouton Publishers, 1982.

[285] JAUSS, 1994. p. 23-28.

[286] Cf. LOTMAN, I. *Por uma teoria semiótica da cultura* . Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2007.

[287] Cf. OLIVEIRA, 2017.

[288] Kenner Terra (2015. p. 167-179) mostra como a experiência do Espírito foi marcante na igreja das origens. Donald Dayton (1991), por sua vez, afirmou que essa ação narrada em Atos pode ter se tornado paradigmática para a igreja, possibilitando novas apropriações ao longo dos séculos.

[289] GEORGE, 1994, p. 306.



Capítulo 6

Afinidades entre a Reforma Radical e o Pentecostalismo

Introdução

No ano em que se comemorou os 500 anos da Reforma Protestante, procurando buscar os vínculos históricos com o Pentecostalismo, decidimos analisar um grupo específico dentro do heterogêneo movimento de reformas na história da igreja cuja importância nem sempre é responsavelmente levada em consideração. Normalmente, as vinculações são feitas com a figura do grande reformador alemão, Martim Lutero. [290] No entanto, Lutero tinha posições bem demarcadas contra a perspectiva dos grupos espiritualistas da sua época, os quais, em certa medida, corresponderiam no tempo presente aos pentecostais — guardadas as devidas

proporções e cientes do anacronismo que essa comparação pode suscitar. [291] Assim, o texto busca fortalecer outros personagens contemporâneos das reformas do século XVI (recuando dois séculos), para mostrar que a Reforma — ou *reformas* — não se resume a Lutero, Calvino, Zuínglio e nem se limita ao século XVI. O texto apresenta outras biografias e busca valorizar a experiência desses reformadores, indicando que a justa celebração do quingentésimo ano da Reforma deve incluir, também, a memória desses reformadores que nem sempre aparecem nas primeiras filas, mas que ajudaram a compor o movimento de Reforma da igreja cristã, da qual nós pentecostais somos herdeiros.

Alguns reformadores dos séculos XIV e XV

O século XIV testemunhou a vida e obra de John Wycliffe (nasceu em 1328 e faleceu em 1384), um reformador inglês, filósofo escolástico e doutor em teologia. Foi professor na Universidade de Oxford, na Inglaterra, e um dos precursores do que viria a ser o movimento de "volta à Bíblia". Foi ordenado padre em 1361. Ele passou a defender uma urgente reforma na Igreja Católica para voltar ao modelo anterior a Constantino, isto é, ao modelo de igreja não hierárquica como remédio para sanar os abusos do clero e escândalos da igreja-instituição em seus interesses econômicos e políticos. [292]

Seu nome aportuguesado seria João Wyclif. Ele foi o responsável pela primeira tradução da Bíblia ao inglês, defendendo seu ensino no vernáculo do povo. Wyclif questionou a infalibilidade dos concílios, das tradições e do papado e propôs substituir esses alicerces da igreja medieval pela infalibilidade das Escrituras (que apontavam para Deus). Imbuído de sua convicção e defesa do sacerdócio de todos os crentes, o pré-reformador enviou pregadores leigos para ensinar a Bíblia ao povo no campo. [293] Esses pregadores, conhecidos posteriormente como *lolardos,* [294] percorreram os campos e disseminaram um discurso revolucionário (sacerdócio universal aliado ao conhecimento das Escrituras). Dado o nível de exploração dos

trabalhadores do campo e os excessos, tanto das exigências eclesiásticas da época quanto dos tributos e da exploração por parte dos governantes e proprietários das terras, gerou-se uma grande revolta social, especialmente a do ano de 1381. [295] Esse modelo de envio de leigos pregadores seria imitado, por exemplo, no século XVIII com os irmãos Wesley e o metodismo, e mais tarde pelo pentecostalismo.

Wyclif era um opositor do papado (negava sua mediação) e contrário às propriedades da Igreja. Ensinava que o perdão dos pecados se dava por obra e graça de Deus sem mediação humana, o que esvaziaria o sentido das indulgências. Por conta de suas ideias reformistas, foi condenado pelo arcebispo de Cantuária em 1382. Sua morte se deu em 1384 por problemas de saúde. Mesmo depois de sua morte, continuou incomodando a Igreja Romana e o concílio de Constança renovou a condenação dos escritos wyclifianos em 1415. Contudo, em Oxford, seus escritos se copiavam e se difundiam para a Europa central, especialmente para a Boêmia (atual República Tcheca), sendo inspiração para o movimento *hussita* . [296]

John Huss (em português, João Hus), nascido em 1369 e morto em 1415, foi um teólogo tcheco que, sob a influência das ideias reformistas de Wyclif, ajudou na criação, cem anos antes da reforma luterana, da igreja protestante nacional na Boêmia. Hus foi ordenado sacerdote católico em 1400. Em 1402, chegou a ser reitor na universidade e, na capela de Belém em Praga, na capital, dava instrução religiosa ao povo em língua materna em uma instituição criada justamente para ensinar no vernáculo. Era crítico do clero, das indulgências, das excomunhões, apesar de reconhecer a função sacerdotal e a autoridade da hierarquia — posição que o diferia de Wyclif. Também se diferenciava em relação à eclesiologia, pois entendia a igreja de forma mais ampliada, seria ela o conjunto dos predestinados vivendo no passado, no presente e no futuro. Com isso, vai além da noção de igreja particular ou geográfica e não identificava a Igreja Romana com a igreja dos predestinados.

Por conta dos seus ensinos, Hus recebeu três excomunhões, culminando em seu exílio, 1412, em Praga. Sob o salvo-conduto do imperador Sigismundo de Luxemburgo, compareceu, ao ser intimado, no Concílio de Constança em 1414. Contudo, o imperador não cumpriu sua palavra e Hus foi feito prisioneiro. Diante do concílio, pesaram-lhe as já conhecidas ideias reformistas e revolucionárias, as acusações falsas e ser ouvido simplesmente como procedimento formal. Essa soma de fatores culminou em sua condenação à fogueira em 5 de julho de 1415. Sua morte, junto com a de Jerônimo de Praga, estaria entre as razões da revolução hussita de 1419. Hus é considerado um mártir da causa nacional tcheca e da Reforma. [297]

Anos mais tarde, reagrupados, tantos os defensores de Hus como os de Wyclif, criaram um movimento contra o papado [298] que culminou em vários levantes na Boêmia. As investidas de Roma contra os hussitas, como eram chamados, contemplaram verdadeiras cruzadas contra a região. O movimento hussita era formado por três grupos distintos, cada qual disputando a real fidelidade no seguimento dos ideais reformistas. Eram os *taboritas* (o grupo mais radical, da cidade ao sul da Boêmia, Tabor), os *calixtinos* ou *utraquistas* (por conta das disputas sobre a ceia, o “cálice”) e os da *Unidade dos Irmãos* . Em 1417, o papa Martinho V promoveu uma cruzada contra os tchecos em Praga. Com o agravamento da crise, em 1420 foi declarada guerra aos tchecos. Dentro do possível, os diferentes grupos se uniram e promoveram uma resistência inesperada até 1434. Em 1437, estoura uma nova revolta. Enfim, de 1458 a 1471 os reformadores hussitas na Boêmia mantiveram o poder político, com significativas vitórias. Contudo, apesar de terem a liderança na região, nunca foram reconhecidos pela Igreja Católica. Com o passar dos anos, os reformadores hussitas foram sendo identificados com a Reforma Protestante. [299] De fato, o próprio Lutero teria afirmado que se sentia um hussita e as relações entre a reforma alemã e a cidade de Praga foram estreitas.

Em resumo, João Wyclif, em 1376, já teria publicado 18 teses contra a Igreja Romana, se posicionando radicalmente contra as indulgências e defendido o sacerdócio universal dos crentes, além de ter promovido a tradução da Bíblia para o vernáculo do seu país, o inglês. João Hus, em 1403, teria publicado 45 teses, entre as quais o ensino contra as indulgências e o sacerdócio universal dos crentes, e pregava no vernáculo do povo (tcheco). Martinho Lutero (que nasceu em 1483 e faleceu em 1546) publicou em 1517 as 95 teses, que em resumo eram declarações contra as indulgências, e traduziu a Bíblia para o vernáculo do seu país, o alemão. Assim, a Reforma do século XVI não deve ser vista como o elemento reformador central e inédito, como se todos os outros reformadores fossem apenas preparação para o que viria posteriormente. Se quisermos recuar um pouco mais na história, haveria ainda os valdenses, no século XII, na França e em outras regiões da Europa, os quais já implementavam ações reformistas. Ou ainda, as reformas religiosas promovidas por Francisco de Assis e as ordens mendicantes, já no século XIII. Não podemos apagar essas ações reformistas e discutir a Reforma apenas pensando no século XVI. Por outro lado, não estamos dizendo com isso que Lutero não tenha feito uma importante contribuição à teologia. Devemos a Lutero sua intransigente defesa da *justificação pela fé somente* , um princípio protestante que foi assumido pela maioria dos reformadores posteriores.

As reformas do século XVI

Os eventos reformadores do século XVI foram, sem dúvida, um dos maiores acontecimentos daquele século, estendendo sua influência até os dias atuais. Como vimos na seção anterior, esses processos não começaram no século XVI e não podem ser resumidos a esse período ou tratados como a base de todas as reformas. Na literatura, por conta das especificidades das reformas desse século, elas recebem o nome de Reforma Protestante ou Protestantismo. Dadas as proporções desse movimento, junto com o

Humanismo na Europa, com o Renascimento, seguido pelo Iluminismo, entre outros grandes eventos e transformações, inauguraram o que na história se chama de Idade Moderna ou Modernidade. Essas reformas foram muito além do aspecto religioso, pois atacar o poder da Igreja Romana nessa época era alterar a geopolítica europeia e os fluxos econômicos. Foram mudanças culturais, sociais, políticas, econômicas, entre outras. Mas, neste texto, nosso foco estará no aspecto religioso e teológico.

O historiador George Williams, em sua obra *La Reforma Radical* , propôs uma classificação da Reforma Protestante do século XVI que continua sendo uma referência nos estudos protestantes. [300] Ele identificou dois grandes grupos, aos quais chamou de Reforma *Magistral* e de Reforma *Radical* . O termo *magistral* nada tem que ver com *magistério* , como se estes reformadores fossem mais escolarizados ou doutos que os demais. *Magistral* aqui é no sentido de "magistrados", uma referência aos modelos de igreja que estavam associados com o Estado e com os conselhos municipais. Eram, portanto, igrejas nacionais ou territoriais, rivalizando diretamente com o modelo da Igreja Católica. Só na França foram oito guerras entre 1562 e 1699, sendo o massacre de São Bartolomeu, na noite de 24 de agosto de 1572, o incidente mais conhecido, em que cerca de 70 mil protestantes foram assassinados em uma noite por ordem de reis católicos. A *guerra dos 30 anos* , entre 1618 e 1648, envolvendo vários países europeus, é outra ilustração dessa disputa territorial e enfrentamento de modelos de gestão/disputa de poder entre católicos e protestantes, nesse caso, da reforma magistral.

O outro grupo foi classificado por Williams como *Reforma Radical* . O termo *radical* aqui não vem de sectário, como se supõe no senso comum, mas do latim *radis* , "voltar às origens". De acordo com Williams, esse grupo era composto de protestantes que queriam reformas na igreja, especialmente na volta da igreja ao modelo antes da moldura contornada por Constantino, isto é, eram críticos da hierarquia romana e queriam o modelo simples da igreja do Novo Testamento. Eram, então, restauracionistas.

Os principais nomes da reforma magistral eram Martim Lutero (Alemanha, falecido em 1546), Ulrich Zwinglio (Zurique, Suíça, falecido em 1531), João Calvino (Genebra, atual Suíça, mas que na época era território francês, falecido em 1564) e Tomás Cranmer (Oxford, Inglaterra, falecido em 1556). Como resultado dos esforços reformistas deles e de parceiros surgiram, posteriormente, as igrejas protestantes: luterana, reformada e calvinista, e a igreja anglicana, respectivamente. Por outro lado, destacaremos como os principais nomes da reforma radical Andreas Bodenstein von Karlstadt (atuou na Alemanha, com Lutero, e em Zurique, com Zuínglio, falecido em 1541), Thomas Müntzer (Alemanha e na Boêmia, Praga, morto em 1525), Menno Simons (na Holanda e países baixos, falecido em 1561) e Sebastian Franck (Alemanha, falecido em 1543). Diferentemente do outro grupo, esse não estava interessado em fundar uma igreja nacional, mas de reformar a igreja (restaurar) e formar comunidades locais. O grupo mais conhecido deu origem aos chamados anabatistas, pois praticavam o rebatismo e não reconheciam o batismo infantil. Conrad Grebel e outros suíços teriam formado comunidades cristãs que praticavam rebatismo desde 1525 em Zurique. Enfim, resistem até hoje como igreja e comunidade, principalmente os menonitas e os *amish* , além de outros movimentos que se identificaram com esse grupo.

Antes de prosseguir com mais detalhes sobre a Reforma Radical, que é um dos temas principais deste capítulo, é preciso assinalar que por parte da Igreja Católica da época também houve reação, basicamente de enfrentamento, às ideias reformistas. Essa Reforma Católica é também conhecida como Contrarreforma. Os três principais elementos dessa reforma católica ficaram expressos no concílio de Trento (1545 a 1563), [301] na Companhia de Jesus (jesuítas) [302] e na retomada do Santo Ofício (inquisição). [303] Somado às ebulições protestantes, o século XVI foi um período de intensas reformas e profundas transformações em distintas áreas.

A Reforma Radical do século XVI

O período histórico da Reforma Radical poderia ser datado desde 1516, quando Erasmo de Roterdã publicou sua versão crítica e humanista do Novo Testamento em grego, e estende-se até o início do século seguinte. Erasmo e o humanismo renascentista que ele representava tiveram grande influência sobre os reformadores, especialmente sobre Lutero e Zuínglio, que somente tiveram conhecimento sobre as ideias reformistas um do outro tempos depois (Lutero leu a versão crítica do Novo Testamento de Erasmo na Alemanha e Zuínglio, em Zurique, e ambos desenvolveram teologias reformadoras, apesar de não coincidirem em todos os aspectos). Mas, também, houve influência renascentista e humanista sobre os radicais como Sebastian Franck, entre outros. De acordo com Williams, [304] a Reforma Radical pode ser dividida em três grupos, ainda que haja sobreposição entre alguns dos seus personagens: *Anabatistas* (que pregavam o rebatismo, a separação entre Igreja e Estado, e a não violência como elementos distintivos); *Racionalistas evangélicos* (que no seguimento renascentista davam à razão/racionalismo um destaque, por mais que para eles a razão estivesse ainda informada por Deus/Espírito sendo muitos deles unitários/unicistas, isto é, não assumiam o dogma da Trindade); e *Espiritualistas* (partilhavam de uma hermenêutica do Espírito, da Palavra interior e forte apelo místico).

As principais características dos reformadores radicais, tomados em seu conjunto e por isso em regras gerais, seriam, segundo Timothy George:

- Defendiam a separação entre a Igreja e o Estado, sendo críticos das igrejas territoriais. Para eles, a pertença à igreja demandava um compromisso cristão deliberado e não a mera pertença por nascimento ou territorialidade. Eles ilustrariam bem o binômio *Igreja-Seita* que o teólogo e sociólogo alemão Ernst Troeltsch, [305] e seu contemporâneo também alemão, Max Weber, [306] no século XX, diferençavam nos estudos sociológicos do cristianismo, sem com isso atribuir uma noção pejorativa, mas estritamente técnica aos termos. Seria *igreja* a estrutura eclesial dominante, burocrática e universalizante do tipo territorial, à qual se

pertenceria por nascimento, ou localização geográfica, e é marcada por integração e participação na vida social do país. Por outro lado, as *seitas* seriam grupos voluntários, normalmente de protesto, mais exclusivistas, minoritários, que buscam fazer prosélitos, que enfatizam determinado aspecto doutrinário e que exercem maior controle social sobre indivíduos e grupos coletivos. Nesse sentido, a Igreja Católica seria do tipo *igreja* e os protestantes do tipo *seita* . As igrejas oriundas da Reforma Radical seriam um tipo específico de *seita* ou uma *seita* das *seitas protestantes magistrais* . Enfim, os reformadores radicais defendiam que os temas políticos e econômicos ficassem separados dos temas religiosos e teológicos, e com isso se autoexcluíram da arena pública. No geral, os reformadores radicais foram perseguidos tanto pelos católicos quanto pelos protestantes magistrais; • Eram pacifistas, contrários ao uso da violência e por isso se negavam a servir o exército e até mesmo se negavam a trabalhar em algumas repartições públicas. Contudo, alguns grupos estiveram relacionados com as revoltas camponesas, como foi o caso de Thomas Müntzer na Alemanha;

• Dado seu fervor religioso e a crença na necessidade de conversão pessoal, eram dedicados às missões mundiais, enviando missionários para terras distantes. Sentiam-se eleitos de Deus;

• Identificavam o martírio com os sofrimentos decorrentes do seguimento de Jesus, de sorte que muitos deles sabiam que seriam perseguidos e ainda assim se mantinham resignados em não fugir;

• Eram ardentes na ajuda social e filantropia, exercendo a diaconia no seguimento de Jesus;

• Insistiam no batismo de adultos por não considerarem válido o batismo infantil;

• Em muitas comunidades, havia o exercício de dons espirituais, atribuídos ao Espírito Santo;

- Valorizavam a experiência pessoal e comunitária da fé cristã em detrimento das cerimônias e ritos católicos ou em relação ao discurso intelectualizado/escolarizado dos protestantes magistrais;
- Defendiam que a comunidade local é a que deveria escolher seus pastores, e não a hierarquia ou os magistrados.

De acordo com Neals Blough, além dessas características, essas igrejas também eram marcadas por não terem apoio político e por sobreviverem na clandestinidade. Muitos foram mortos, exilados ou tiveram que emigrar. Alguns grupos tinham uma perspectiva milenarista e apocalíptica centrados na *parusia* (expectativa da volta de Cristo). [307]

No próximo tópico veremos brevemente algumas biografias de reformadores radicais, especialmente dentre os chamados “espiritualistas”. Se até agora, em termos gerais, é possível perceber várias características comuns aos pentecostais no século XX e XXI, cremos que ao analisar o que ensinavam os reformadores espiritualistas essa proximidade se mostrará ainda mais clara.

Espiritualistas do século XVI

Neste momento, concentraremo-nos nas figuras de Andreas Bodenstein von Karlstadt, mais conhecido pelo nome da sua cidade na Alemanha — que também pode encontrar-se em português com a grafia Carlstadt —, e de Thomas Müntzer. Sobre este último há uma importante obra em português, de Ernst Bloch. [308] Mas também havia Sebastian Franck (nascido em 1499 e falecido em 1543) e Gaspar Schwentfeld (nascido em 1489 e não se sabe sobre sua morte), entre outros.

Andreas Bodenstein von Karlstadt (nasceu em 1486 e faleceu em 1541) levou a ideia do sacerdócio universal à radicalidade. Tinha três doutorados (Teologia, Direito canônico e Direito civil). Já era professor na Universidade de Wittenberg em 1512, anos antes da chegada de Lutero, e escreveu mais de

90 obras teológicas. [309] Depois das desavenças com Lutero, especialmente pela questão iconoclasta, [310] Karlstadt renunciou aos seus títulos doutorais e foi viver como um camponês entre o povo tentando levar o pastorado de forma simples e sem privilégios. Apesar de ter saído de Wittenberg, Lutero envia cartas aos príncipes e faz com que Karlstadt seja expulso da cidade para onde tinha se instalado. Na sequência, novamente é expulso da cidade seguinte até que se muda para Zurique, próximo a Zuínglio. Embora não fosse afinado teologicamente com o reformador suíço, permaneceu ali, até que morreu em 1541, vítima da peste. [311]

Esse grande reformador, em 1521, retirou as estátuas da igreja de Wittenberg e outros ícones, celebrou a missa com roupas comuns, distribuiu os dois elementos (pão e vinho), transformou o culto na língua do seu povo (alemão), introduziu cantos congregacionais, em substituição aos longos cantos dos solistas, e promoveu estudos bíblicos comunitários. Lutero nessa época estava retirado no castelo de Wartburg. Ao ver que a reforma em Wittenberg dava tons radicais e recebia a adesão do povo, Filipe Melâncton (nasceu em 1497 e faleceu em 1560), fiel apoiador de Lutero, envia carta e pede a volta de Lutero. Ao regressar a Wittenberg, o reformador alemão, com o apoio do príncipe, desfez as mudanças de Karlstadt e retoma o controle da reforma proferindo duros discursos contra aos que denominou de “entusiastas”, os quais seriam pessoas inflamadas pelo ego, cheios de soberba e que não tinham autoridade divina para falar. Isto em grande medida porque Karlstadt defendia, da mesma forma que Thomas Müntzer, que o Espírito Santo atuava diretamente no coração do ser humano. Esse Espírito no interior, e de maneira tão democrática, era visto por Lutero como arriscado, e por isso reduziu sua pneumatologia à Escritura e aos sacramentos, isto é, para Lutero o Espírito somente poderia agir por meio das Escrituras, quando estas fossem pregadas na Igreja — o lugar em que os sacramentos são ministrados. Os chamados espiritualistas discordavam, pois entendiam que o Espírito era livre e poderia falar ao ser humano sem essas mediações externas. Se

pensarmos que na Europa daquela época, com gigantesco número de pessoas iletradas, reduzir a conexão com o Espírito Santo somente aos que tivessem acesso ao texto da Escritura era elitizar demasiadamente a Bíblia. Com isso, os camponeses, a base da pirâmide social daquela época, ficavam de fora. [312]

Thomas Müntzer (nascido em 1489 e morto em 1525) foi notável expositor da superioridade do Espírito Santo sobre os sacramentos e sobre a Igreja. Junto aos profetas de Zwickau vivia êxtases e profetizava em experiências atribuídas ao Espírito Santo. Esteve em Praga em várias ocasiões. Ele entendeu que o sacerdócio universal igualava a todos e que os camponeses não poderiam continuar sendo explorados pelos príncipes e por toda a cadeia social daquela época. Ao longo da sua pregação, vai empoderando os mais fragilizados e, com isso, auxiliou na revolução dos camponeses, quando, em 1525, foi capturado e decapitado em um massacre que teria ceifado a vida de cerca de 25 mil camponeses. Como os príncipes daquela região tinham aderido à Reforma Protestante, antes de agirem com seus exércitos pediram o conselho de Lutero, que se posicionou a favor dos príncipes em seu "direito à superioridade sobre os camponeses". Os príncipes entenderam que aquela era uma "carta branca" para agir, e o que se viu na sequência foi um derramamento de sangue fratricida. Essa é uma terrível mancha na biografia de Lutero.

CONCLUSÃO

Os espiritualistas, há 500 anos, criam no Espírito Santo como aquEle que age diretamente sobre a pessoa; defendiam que o Espírito atuava no coração, podendo ser compreendido mesmo pelos analfabetos; reconheciam no êxtase uma categoria cristã válida, e por isso alguns deles profetizavam, tinham sonhos e visões, mantinham a disciplina de jejuns, entre outras práticas devocionais; retiraram as imagens de escultura das igrejas; criticaram os sacramentos; pregavam a salvação somente por Jesus; eram ativos nas missões mundo afora; entre outras questões. Os espiritualistas queriam

restaurar os tempos apostólicos sem a hierarquia católica romana, e sem sua congênere protestante, que na leitura deles inibia o sacerdócio universal de todos os crentes. Romperam com as morosas e pesadas liturgias e buscaram aproximar a igreja das pessoas comuns e da vida comunitária. Caberia perguntar: Este modelo de igreja da Reforma Radical do século XVI, especialmente dos espiritualistas, não está mais próximo daquilo que os pentecostais fazem hoje? Atrevo-me a responder positivamente. Isso não quer dizer que os pentecostais replicam os mesmos ideais e na mesma intensidade. Os tempos são outros, mas as intuições permaneceram.

Se quisermos pensar na relação entre Lutero e os espiritualistas, veremos que aquele se posicionou contrário a estes. Ele chamava Karlstadt de "diabo ordinário", enganador, aquele que "devorava o Espírito com penas e tudo", e isso fez com que Karlstadt saísse de Wittenberg e desfez suas reformas: retomou as imagens, proibiu o culto em alemão, etc. Isso não quer dizer que não haja possibilidade de conciliar Lutero com os pentecostais hoje. O diálogo luterano-pentecostal tem feito um grande esforço para avançar em vários pontos da doutrina proposta pelo reformador. Para sermos justos, devemos buscar reconciliação. Helmar Junghans afirma que "no luteranismo tem havido uma recepção funesta, unilateral do Lutero anti-Müntzer, que impediu de preservar a riqueza das considerações ético-sociais e de seu ensinamento sobre o Espírito Santo". [313] É necessário revisitar a pneumatologia de Lutero e refletir a partir daí. Como afirmamos em outra ocasião, "uma aproximação mais cuidadosa encontrará nas intransigências do Lutero uma palavra de sabedoria e um alerta para os excessos e, por outro lado, lembrará que toda ortodoxia que tende a se fechar precisa ser visitada sempre e de novo pelo sopro do Espírito, que pode continuar nos surpreendendo pelo seu poder criativo". [314]

---

[290] Cf. OLIVEIRA, David Mesquiati. A pneumatologia de Lutero: uma aproximação. *Reflexus: Revista Semestral de Teologia e Ciências das Religiões* , v. 11, p. 161-178,

2017c.

[291] Cf. OLIVEIRA, David Mesquiati. Os Pentecostais, o Espírito Santo e a Reforma. *Revista Pistis & Práxis: Teologia e Pastoral* , v. 9, p. 539-553, 2017b.

[292] KALUZA, Zénon. João Hus. In: LACOSTE, Jean-Yves (Ed.). *Dicionário crítico de teologia* . São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004, p. 845-847. p. 846.

[293] CHAMPLIN, Russell Norman; BENTES, João Marques. *Enciclopédia de Bíblia, teologia e filosofia* . 6 vol. São Paulo: Candeia, 1991, p. 848.

[294] Lolhardos ou lolardos: não há exatidão sobre isso, mas viria do latim *lolium* , "erva daninha", e seria uma referência à heresia que crescia sorrateiramente com "os que seguiam Wyclif", na perspectiva católica da época. Era como o joio em meio ao trigo. Eles também foram chamados de "poor-preachers" (pregadores pobres), e se espalharam pela Europa, podendo ser encontrados ainda duzentos anos depois de Wyclif (Cf. SIQUEIRA, Sônia Aparecida. O momento da Inquisição (II). In: *Revista de História* , v. 43 n. 87, p. 43-85, 1971., p. 49). Há um conto épico que retrata algumas aventuras desses pregadores. (Cf. BARDSWELL, Arthur D. *The poor preachers* : the adventures of the first Lollards. Bloomington: WestBow, 2011.).

[295] Cf. KALUZA, 2004, p. 846.

[296] Cf. KALUZA, 2004, p. 846.

[297] Cf. KALUZA, 2004, p. 845.

[298] O século XV na Europa foi marcado também pelo escândalo da disputa entre os papas conhecido na literatura como o *grande cisma ocidental* . A existência de três candidatos ao papado — Gregório XII em Roma, Benedito XII em Avignon e Alexandre V em Pisa — revelou os bastidores das disputas ao poderoso cargo de papa (CHAMPLIN; BENTES, 1991, p. 190).

[299] Cf. CHAMPLIN; BENTES, 1991, p. 193.

[300] WILLIAMS, George H. *La Reforma Radical* . México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

[301] O concílio de Trento foi um dos mais longos concílios católicos, interrompido algumas vezes por divergências tanto políticas quanto religiosas. Ele reafirmou a superioridade do papa sobre os concílios, restringiu a tradução da Bíblia à Vulgata Latina, uniformizou o ritual da missa, ratificou a hierarquia católica, o culto aos santos, as relíquias, as indulgências, entre outras questões. Foi um concílio para enfrentar de maneira direta as questões levantadas pelas reformas até então.

[302] A Companhia de Jesus foi uma ordem católica criada em 1534 por Inácio de Loyola e um grupo de estudantes da Universidade de Paris. Ficaram conhecidos na história por sua

dedicação missionária e sua contribuição para a educação. No entanto, essa ordem se distinguia também pelo voto de fidelidade ao papa, o que, na prática, fez com que eles fossem instrumentalizados para os interesses de expansão e conquista da Igreja Católica daquele então. O caráter de milícia da ordem fez dos jesuítas um importante instrumento da Contrarreforma na luta contra os protestantes. Hoje, no entanto, os jesuítas estão ligados a grandes projetos educacionais no mundo por meio de colégios, universidades, pesquisa, etc. Após o concílio Vaticano II (1962-1965), os jesuítas levantaram a bandeira dos Direitos Humanos, e sofreram represálias, como o caso em El Salvador, em que seis padres jesuítas foram assassinados em 1989, entre eles, Ignácio Ellacuría, reitor da Universidade Centro-Americana. Esses jesuítas estavam auxiliando a possibilidade de um acordo de paz no país em que foram vitimados.

303 A *Congregação da Sacra, Romana e Universal Inquisição do Santo Ofício* existiu entre 1542 e 1965 e é conhecida como *Inquisição* . Queria combater o que chamavam de heresia e buscavam reconduzir os infiéis, ainda que por meio da força, de regresso à Igreja Católica. Controlavam a literatura por meio de um *Index* de livros permitidos, chegando a aplicar pena capital em caso de descumprimento. Foi o braço jurídico da Contrarreforma. No entanto, a Inquisição como tal já existia desde o século XII, especialmente no contexto das reformas valdenses e envolvendo os cátaros ou albigenses. Para mais informações sobre esses grupos, ver, por exemplo: FALBEL, Nachman. As heresias dos séculos XII e XIII (I). In: *Revista de História* , v. 38, n. 78, p. 325-352, 1969 e FALBEL, Nachman. As heresias dos séculos XII e XIII (II). In: *Revista de História* , v. 40, n. 82, p. 271-287, 1970.

304 WILLIAMS, George H. *La Reforma Radical* . México: FCE, 1983

305 TROELTSCH, Ernest. *The Social Teaching of the Christian Churches* .London: Allen & Unwin, 1931.

306 WEBER, Max. *Sociologia das religiões e consideração intermediária* . Lisboa: Relógio d’Água, 2006.

307 BLOUGH, Neals. Anabatistas. In: LACOSTE, Jean-Yves (Ed.). *Dicionário crítico de teologia* . São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004, p. 118-120.

308 BLOCH, E. *Tomás Müntzer* : teólogo da revolução. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.

309 YODER, John Howard (Comp.). *Textos escogidos de La Reforma radical* . Espanha: Biblioteca Menno, 2016.

310 Em certa ocasião, Karlstadt retirou as imagens de escultura das igrejas, bem como os crucifixos e implementou uma reforma litúrgica, entre outras questões .

311 Cf. SIDER, Ronald. *Andreas Bodenstein von Karlstadt* . Leiden: Brill, 1974.

[312] Cf. TERRA, Kenner Roger Cazotto; OLIVEIRA, David Mesquiati. Hermenêutica do Espírito: a leitura bíblica na Reforma radical. *Estudos Teológicos* , v. 57, p. 46-59, 2017.

[313] JUNGHANS, Helmar. *Temas da teologia de Lutero* . São Leopoldo: Sinodal, 2001, p. 47

[314] OLIVEIRA, David Mesquiati. Lutero, o Espírito Santo e os pentecostais. In: ZWETSCH, Roberto E. (Org.). *Lutero e a Teologia Pentecostal* . São Leopoldo-RS: Sinodal, 2017a, p. 32-56, p. 54.



Capítulo 7

A Reforma e o Pentecostalismo como Respostas ao seu Tempo

Introdução

Neste capítulo, continuando a discussão sobre Reforma e Pentecostalismo, faremos uma comparação entre esses dois movimentos religiosos e teológicos, cada qual influente em seu tempo: A Reforma no século XVI e o Pentecostalismo nos séculos XX e XXI. Esses movimentos foram eficazes em responder às pessoas do seu tempo e em produzir marcas duradouras na cultura e na história? Essa breve análise buscará responder a essa questão na esteira dos 500 anos da Reforma e dos centenários pentecostais. Estamos cientes de quão anacrônico pode ser comparar dois movimentos tão distantes no tempo e no espaço, mas o

objetivo aqui é traçar as características de cada um e ver se elas teriam pontos em comum.

A Reforma e sua resposta eficaz

A Reforma do século XVI ultrapassou o âmbito da religião e do seu contexto histórico específico. Ao criticarem a Igreja Católica em um modelo de cristandade, os reformadores protestantes ajudaram a "sedimentar as mais variadas críticas ao sistema medieval que resistia aos novos tempos". [315] Recebendo impulsos das camadas intelectuais, a partir do Humanismo e da Renascença, a Reforma acentuou a ideia da liberdade humana, da personalidade e de comunidade. Por sua vez, também recebeu impulsos do misticismo, um tipo de "teologia de todo o mundo", que "estendeu a possibilidade de união íntima com Deus a clérigos e leigos, príncipes e camponeses, homens e mulheres, indistintamente". [316] Com isso, apesar da preocupação dos reformadores protestantes ser religiosa e teológica, suas ideias ultrapassaram esses limites.

Timothy George afirma que o século XVI iniciou no Ocidente um desgaste muito grande, o que se percebe com as acirradas guerras entre o papa e o imperador, revoltas camponesas, ataques dos turcos no Oriente e com a crise religiosa profunda, o que sacudiu os alicerces da cristandade ocidental. [317] Joseph Lortz elenca alguns fatos ocorridos na Europa que teriam desencadeado uma sensação generalizada de desassossego. Ele destaca a fome e as doenças, a crise agrária no início do século XIV — que teria registrado casos até de canibalismo entre os mais despossuídos —, a peste bubônica, que dizimou um terço da população europeia no século XIV, e outros surtos de pestes no século XVI — como a sífilis. [318] Além disso, o uso do canhão de pólvora transformou a indústria da guerra em algo ainda mais cadavérico e implacável.

Para enfrentar esse cenário caótico, a resposta religiosa no Ocidente até então era, sobretudo, por meio de duas frentes. De um lado as ordens

mendicantes, com suas práticas flagelantes e por meio de um ascetismo rigoroso. A proposta era afastar-se desse mundo e buscar refúgio na fé, desapegado de tudo. A segunda opção estava dada na religião institucionalizada, por meio dos sacramentos. Mas os auxílios parassacramentais (indulgências, peregrinações, relíquias, veneração dos santos, o rosário, dias festivos), ao lado das confissões, dos catecismos, da ideia de inferno, de purgatório e das penitências foram transformando a vida religiosa, o que serviu para agravar ainda mais o imaginário atormentado do ser humano medieval. [319] Ademais, como afirma Timothy George, certas suposições da tradição católica já não eram suficientes para dar respostas duradouras às obsessivas perguntas da época. [320]

No caso de Lutero, o medo, a culpa e o desespero, que tão fortemente atacaram o Ocidente na Idade Média, foram sentidos e enfrentados pelo monge católico de forma contundente. Ele chamava-os de *Anfechtungen.* [321] Mais que uma luta pessoal do reformador, essas batalhas assombravam a todos morbidamente. Foi a partir daí que Lutero desenvolveu a doutrina da justificação luterana que culminou na decorrente renovação da igreja e da teologia, e que, de acordo com Timothy George, "falaram poderosamente às concepções principais de seu tempo". [322] "O insight fundamental de Lutero foi a descoberta da justificação somente pela graça, por meio da fé", afirma Gerald McDermott. E continua: "A isso [Lutero] chamou de 'síntese de toda a doutrina cristã'". [323] Ele teria percebido a partir dos textos paulinos que a graça não era precedida de grandes esforços e penitências, mas de uma rebelião vigorosa, de uma conversão. Isso porque a salvação era recebida não pelas obras do cristão, mas pelas obras de Cristo, que levariam o fiel a Deus. [324] Assim, a espiritualidade cristã para Lutero era "a sensação de júbilo e liberdade com o perdão dos pecados". [325]

Quanto ao conteúdo doutrinal da teologia dos reformadores, Mondin resumiu da seguinte forma:

> É resultado da aplicação sistemática e coerente do princípio de que a salvação deriva imediata e diretamente de Deus. Desse princípio resulta a eliminação de todos os intermediários: o papa, os bispos, os sacerdotes, os santos, Nossa Senhora, os sacramentos, as boas ações, as indulgências, etc. Para que sejamos salvos, é necessário apenas fé na palavra de Deus, que nos garante o perdão dos pecados. O batismo é o atestado do seu perdão. Ele nos introduz na comunidade dos salvos, a Igreja, a qual, segundo célebre definição de Lutero, é o lugar em que a Palavra de Deus é pregada e ouvida e em que os sacramentos são administrados segundo a instituição de Cristo. As boas ações têm valor puramente simbólico: não nos fazem merecer a salvação, mas demonstram que Cristo age em nós e que, consequentemente, fomos perdoados e salvos. [326]

Jaroslav Pelikan acentuou que a teologia dos fundadores do protestantismo (Lutero, Calvino, Zwinglio, Melanchthon) no seu início era de caráter assistemático (especialmente em Lutero) e invocavam sua libertação da filosofia, em uma crítica ao racionalismo teológico e uma busca por recuperar o lugar das Escrituras frente à instituição e à teologia. [327] Dessa forma, como registrou Altmann, “a autoridade máxima viria a ser não mais o papa ou o direito canônico, mas a livre palavra de Deus para o povo de Deus”. [328]

Assim, ao propor uma mensagem sobre a graça de Deus, diante do mundo caótico e de um ser humano assombrado, a Reforma chegou de forma poderosa ao coração e à mente do povo dando-lhes esperança e nova espiritualidade. Da mesma forma, ao centralizar radicalmente as Escrituras como centro da igreja, do sermão, do culto e da vida cristã, estava promovendo certo restauracionismo e biblicismo ao núcleo do Evangelho e ao cerne da teologia cristã. Como disse Bayer, ao “atribuir um valor tão elevado à Palavra, como fazia a teologia de Lutero, era tão repulsivo para os contemporâneos de Lutero — os espiritualistas, o papado romano e Erasmo —, quanto é para a Modernidade”. [329] Ao assim fazê-lo, os reformadores conferiram à sua teologia um caráter eminentemente bíblico e próximo do povo. [330] Para além do apoio da nascente burguesia e de outros setores poderosos e descontentes da época, a Reforma teve grande impacto porque atingiu o povo em suas angústias e necessidades com uma mensagem sobre a

graça de Deus, promovendo um novo tipo de relacionamento do povo com Deus.

O Pentecostalismo e sua resposta eficaz

O Pentecostalismo, por sua vez, eclode no século XX. Suas raízes teológicas [331] vão até ao Pietismo alemão, passando pelo movimento *holiness* metodista, pelos avivamentos ingleses, norte-americanos, Países Baixos, atingindo de forma consistente a América Latina. De acordo com Alister McGrath, "no século XX, um dos acontecimentos mais importantes para o Cristianismo foi o surgimento de grupos carismáticos e pentecostais, os quais afirmam que o Cristianismo moderno pode redescobrir e tomar posse do poder do Espírito Santo". [332] É possível hoje falar em uma "pentecostalização" da igreja brasileira e até da América Latina. Jean-Pierre Bastian afirma que, diferente das teses de David Martin ou de David Stoll de que a América Latina estaria se tornando protestante, ao contrário, ela está se tornando pentecostal, a forma latino-americanizada do protestantismo, assimilando a cultura religiosa da região. [333] Ao mesmo tempo, paradoxalmente, é preciso considerar teses recentes, como a de Clemir Fernandes, de que está em curso também uma "despentecostalização", ou seja, cresce a influência e o jeito de se organizar a igreja a partir da chamada teologia da prosperidade e do uso massivo dos meios de comunicação de massa, culminando cada vez mais em igrejas de natureza eletrônica, para além da simples adaptação de transmissão de cultos ou de missas em mídia eletrônica. [334]

Quanto ao contexto histórico, e alguns nomes proeminentes em suas origens, podemos mencionar Charles Fox Parham [335] (1873-1929), de origem metodista e ligado ao *Bethel Bible College*, em Topeka, Kansas, e, posteriormente, ao *Instituto Bíblico* em Houston, e Joseph William Seymour [336] (1870-1922), de origem batista e Igreja de Deus, na Azusa Street Mission, Los Angeles, Califórnia, os quais estiveram envolvidos com a forma final em que o movimento pentecostal se disseminou pelo século XX. A teologia

pentecostal nascente defendia a ideia de que, após a conversão (primeira bênção), [337] seguia-se uma "segunda bênção", que foi definida como o *batismo com o Espírito Santo* , no modelo das experiências extáticas do Novo Testamento, marcado pelo fenômeno de falar em línguas desconhecidas, [338] seguido de curas e outras manifestações milagrosas.

Essa nova forma de viver e praticar a fé cristã dava amplo espaço para a corporeidade e para o êxtase. A espiritualidade daí resultante era muito intensa, chamando a atenção do povo que se doava cada vez mais a essas experiências extáticas e, ao mesmo tempo, atraindo olhares reprovadores dos grupos cristãos estabelecidos (tanto católicos quanto protestantes). [339] No entanto, as massas viram essa religiosidade de forma bem diferente. O Pentecostalismo aparece, à luz dos impressionantes dados, não como um modismo ou capricho de seus propugnadores, mas pode ser retratado em termos de resposta eficaz da religião ao contexto social, econômico e religioso. Isso é claramente aceitável ao olharmos a sua história: o avivamento em *Azusa Street* (em que negros, imigrantes e mulheres conquistaram protagonismo); o avivamento chileno entre os mineiros da igreja metodista; os imigrantes italianos no Brasil, aos quais Luigi Francescon se sentia enviado, vindo a gerar a Congregação Cristã no Brasil — denominação que tem atualmente, segundo o Censo de 2010, mais de 2,3 milhões de membros no Brasil; os missionários suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren, os quais desde o norte do Brasil fundaram as Assembleias de Deus, que somam mais de 12 milhões de membros no Brasil e outras iniciativas.

Para simplificar a análise, tomaremos o contexto brasileiro. As condições socioeconômicas eram muito limitadoras para a maioria do povo, enquanto a classe dirigente, tanto política quanto religiosa, viva abastadamente. Como afirma Gedeon Alencar, "a liderança católica era rica, culta e poderosa, daí o projeto protestante elitista se apresentar essencialmente como 'moderno e culto'". [340] A educação escolarizada era possível somente às classes mais ricas, pois as escolas católicas eram caras. Os protestantes chegaram e

abriram escolas mais populares, mas o foco ainda era étnico, como as escolas luteranas que ensinavam em alemão e as escolas batistas em inglês, para os filhos dos missionários. Com o nacionalismo das décadas de 30 e a realidade do pós-guerra que proibiu escolas em idiomas estrangeiros, as escolas protestantes se "nacionalizaram". Contudo, não podemos esquecer a existência de iniciativas anteriores, como o primeiro colégio metodista no Brasil, que data de 1881.

Quanto ao aspecto religioso, no início do século XX as missas eram em latim, os cultos anglicanos em inglês, os luteranos em alemão e os da recém-criada Congregação Cristã no Brasil (CCB, em 1910), a primeira denominação pentecostal brasileira, em italiano. Até a década de 40 o hinário luterano era em alemão e o da CCB em italiano. As Assembleias de Deus (AD, 1911), ao contrário, já nascem brasileiras, com toda a contradição que isso possa significar, e experimentaram um crescimento vertiginoso e duradouro ao longo das décadas. Não foi ocasional que ela se tornou a *matriz pentecostal brasileira* .[341]

O início do século XX foi marcado pela crise da chamada República Velha, em que se alternava o poder entre a força agrária exportadora do país ("café" e "leite", São Paulo e Minas), mostrando-se contrários à industrialização nascente. Na segunda década eclodem as greves operárias e registram-se as violentas repressões. A terceira década foi marcada pela Semana de Arte Moderna (1922), contrária à cultura europeizante dominadora. A Revolução de 30 alinhou o Brasil a um novo modelo de desenvolvimento industrial e urbano. A ocupação do campo sai de 70% na década de 50 para cerca de 20% no ano 2000. De 17 milhões em 1901 a população salta para 170 milhões em 2000, e hoje chega a 200 milhões de habitantes, de acordo com dados do censo oficial (IBGE). Em meio a tantas mudanças, os pentecostais apresentaram-se como uma alternativa viável, especialmente no aspecto da migração do campo para a cidade, fornecendo uma cosmovisão e sentido para a grossa camada de brasileiros flutuantes.

Além disso, a mística, o caráter popular e experiencial da nova fé, seu estímulo para ascensão social por meio da leitura (da Bíblia), sua condição minoritária que lhe dava certo ar de reserva moral frente aos supostos excessos da vida social dos demais grupos cristãos, sua contribuição à segurança em meio à violência nas periferias — ao ser um refúgio para pessoas que queriam refazer a vida após experiências dramáticas e também pela austeridade em relação ao álcool e ao tabaco, que ajudaram na recuperação de indivíduos e famílias, reintegrando-os à sociedade e ao mercado de trabalho —, tudo isso fez do pentecostalismo uma resposta eficaz ao contexto religioso brasileiro, que se transformou e, evidentemente, também o fez com o próprio pentecostalismo que de igual forma foi se adaptando às novas demandas.

CONCLUSÃO

Tanto a Reforma como o Pentecostalismo foram movimentos religiosos competentes em se comunicar com seu tempo e em dar respostas eficazes aos anseios dos seus contemporâneos. Suas propostas falaram (e falam!) poderosamente aos seus coetâneos. No século XVI, as angústias e o assombro da morte, por um lado, e os exigentes deveres tanto da vida monástica ou flagelante ou da religião institucional por meio dos sacramentos e parassacramentos, tornavam a fé cristã inviável ou minimamente opressiva para o povo. A resposta veio na forma de um Deus gracioso que perdoa e que salva, apesar dos esforços humanos e religiosos. Isso produziu um efeito sedutor nas massas e um efeito ominoso nas instâncias institucionais religiosas. O percurso via retorno às Escrituras garantia a radicalidade da proposta e seu caráter reformista. Durante longos séculos foram consideradas atitudes antiecumênicas, como um atentado à Igreja. Mas novas pesquisas e abordagens tendem a considerar a Reforma como um serviço a toda a Igreja e, teologicamente falando, devendo considerá-la um movimento do Espírito

de Deus. Ao fazê-lo, está se reconhecendo que possui significado permanente para a Igreja de Jesus Cristo.

O Pentecostalismo, por sua vez, também se dirigiu abertamente para o povo, retomando a doutrina da justificação protestante e imprimindo uma nova cara para a espiritualidade daí decorrente: corporalidade, êxtase e transe. Quanto às igrejas estabelecidas (católica e protestante), tal como na época da Reforma, inicialmente, não houve acolhida, e alguns setores continuam reticentes até hoje. Sua mensagem de esperança escatológica foi mesclada com concretizações dessa esperança, na busca de dias melhores e de superação *no aqui e agora* . As curas e os milagres atestariam a viabilidade dessa esperança. Sua volta às Escrituras teve percurso próprio e indica igualmente seu caráter reformista, recuperando, em parte, o caráter assistemático da teologia protestante em seus começos. Quanto à unidade cristã, o movimento pentecostal significou uma ruptura em vários sentidos, mas não quer dizer que o movimento pentecostal não tenha sido também um movimento do Espírito e que, como tal, deve ser interpretado em seu significado e exortação a toda a igreja. Em que pese todas as falhas e especificidades de cada movimento, tanto a Reforma como o Pentecostalismo estão aí para dizer que, ao longo das décadas e dos séculos, em variados contextos e por motivações diversas, ambos os movimentos foram respostas eficazes da religião ao contexto e à cultura, na esteira das reformas, da *ecclesia semper reformanda* .

---

315 ALTMANN, Walter. *Lutero e libertação* . São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Ática, 1994, p. 30.

316 GEORGE, Timothy. *Teologia dos reformadores* . São Paulo: Vida Nova, 1994, p. 48.

317 Cf. GEORGE, 1994, p. 15.

318 Cf. LORTZ, Joseph. *How the Reformation Came* . New York: Herder and Herder, 1964, p. 6.

319 Cf. GEORGE, 1994, p. 28.

320 Cf. GEORGE, 1994, p. 50.

[321] *Anfechtung*, expressão usada por Lutero para referir-se a essa angústia profunda que o tomava. Ele usou esses conflitos para teologizar, pois afirmava que a teologia "é um processo vitalício de lutas, conflitos e tentações [...] A tentação e a experiência, ele disse, sem dúvida nos ensinam que a fé é 'mesmo uma arte difícil'". Cf. GEORGE, 1994, p. 62.

[322] GEORGE, 1994, p. 26.

[323] McDERMOTT, Gerald R. *Grandes teólogos* . São Paulo: Vida Nova, 2013, p. 88.

[324] Cf. McDERMOTT, 2013, p. 91.

[325] GEORGE, 1994, p. 317.

[326] MONDIN, Battista. *Os grandes teólogos do século vinte* . São Paulo: Paulinas, 1979, p. 19-20.

[327] Cf. PELIKAN, Jaroslav. *From Luther to Kierkegaard* : a study in the history of theology Missouri: Concordia Publishing House, 1963, p. 1-23.

[328] ALTMANN, 1994, p. 32.

[329] BAYER, Oswald. *A teologia de Martim Lutero* : uma atualização. São Leopoldo: Sinodal, 2007, p. 180.

[330] Helmar Junghans afirma: "Lutero colocou um ponto de interrogação atrás de todas as ordens eclesiásticas e ordem da vida. Por toda a vida criticou ordens eclesiásticas, afirmando que são muito volumosas ou são introduzidas cedo demais. Ele queria fixar nelas apenas o resultado da pregação evangélica". Cf. JUNGHANS, Helmar. *Temas da teologia de Lutero* . São Leopoldo: Sinodal, 2001, p. 70.

[331] Ver, por exemplo, DAYTON, Donald. *Raices teológicas del pentecostalismo* . Buenos Aires: Grand Rapids, 1991.

[332] McGRATH, Alister. *Teologia sistemática, histórica e filosófica* : uma introdução à teologia cristã. São Paulo: Shedd, 2005, p. 161.

[333] Cf. BASTIAN, Jean-Pierre. De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos: análisis de una mutación religiosa. In: HUEZO MIXCO, Luis R. (Org.). *De las missiones de fe al neopentecostalismo* . San Salvador: Secretaria de Cultura de la Presidencia; Univ. Evangélica de El Salvador, 2013, p. 50.

[334] Cf. SILVA, Clemir Fernandes. *Despentecostalização* : Um estudo sobre mudanças sócio religiosas na Igreja Cristã Nova Vida. Doutorado em Ciências Sociais. Rio de Janeiro: UERJ, 2017.

[335] V er, por exemplo, a biografia de Parham: GOFF Jr, James. Fields White Unto Harvest: Charles F. Parham and the Missionary Origins of Pentecostalism. Fayetteville, Arkansas: University of Arkansas Press, 1988.

[336] Ver, por exemplo: BORLASE, Craig. *William Seymor* : a biography. Lake Mari, Florida: Charisma House, 2006.

[337] No caso dos metodistas, a ideia da busca da santidade seria uma “segunda bênção”.

[338] Harold Hunter explica a diferença técnica entre os termos *glossolalia* (falar uma língua desconhecida) e *xenolalia* (língua conhecida, falada sem ter aprendido por meios mecânicos) e propõe um terceiro termo, *akolalia* , para se estudar o fenômeno das línguas no pentecostalismo. *Akolalia* seria quando o falante usa uma linguagem diferente, mas que a audiência decodifica (“ouve”). Veja HUNTER, Harold. Tongues-speech: a Patristic analysis. *JETS, Journal of the Evangelical Theological Society* . n. 23, fasc. 2, jun. 1980, p. 125-137.

[339] Os pentecostais em suas origens sofreram forte contestação por parte dos demais protestantes e também do catolicismo, que negavam as crenças do novo grupo religioso e o consideraram *seita* , no sentido pejorativo da palavra. Em outra ocasião, analisamos parte desta questão a partir da assimetria entre Norte e Sul, por exemplo, e envolvendo não só os pentecostais, mas também os indígenas. Ver em OLIVEIRA, David Mesquiati. Reforma protestante, educação teológica e indigeneidade: os pentecostais e os Tupinikim. *Revista Reflexus* . a. IX, n. 15, 2016/1, p. 53-74.

[340] ALENCAR, Gedeon Freire. *Protestantismo tupiniquim* . Hipóteses sobre a (não) contribuição evangélica à cultura brasileira. 2. ed. São Paulo: Arte Editorial, 2007, p. 19.

[341] ALENCAR, Gedeon Freire. *Matriz pentecostal brasileira* : Assembleias de Deus, 1911-2011. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2013, p. 17.



Capítulo 8

Poimênica Pentecostal:

A Vida Pastoral da Igreja

Introdução

A humanidade tem como característica a necessidade de superação. Parece que todos nós sempre estamos caminhando em busca de algo. Os desejos se misturam às muitas opções apresentadas, na relação demanda-produção. Na sociedade do *marketing*, a escolha sempre se torna uma tarefa dificílima. Por isso, acabamos fazendo da vida um palco da dramática correria aos objetivos, das aspirações.

Contudo, isso pode ser sadio ou doentio. Na vida, tudo que fazemos está sujeito a essas duas possibilidades. Até mesmo a religião — e para "puxar brasa para nossa sardinha", o Pentecostalismo — pode ser libertador, consolador, criador de esperança, como, também, neurótico, escravista,

desumano e destruidor. Por isso, para *estar-no-mundo* como ser de objetivos e desejos precisamos levar em consideração, e especialmente nós da Igreja de Cristo, que a principal característica da humanidade é seu desejo de cuidado. O ser humano tem dois modos básicos de *ser-no-mundo* : o trabalho e o cuidado. “O trabalho no mundo ocidental tornou-se um modo de dominação onde até mesmo a tecnologia deixa de ser um recurso de auxílio ao ser humano e passa a ser o objeto em si mesmo” [342] (assertiva comprovada no cotidiano).

Já no âmbito do cuidado, até mesmo a relação de trabalho é aperfeiçoada e a transforma de sujeito-objeto em sujeito-sujeito, pois pressupõe alguém que cuida de outrem. Talvez você pergunte o que isso tem que ver com pastorear, Igreja, fé, Cristianismo, espiritualidade, etc. Saiba que o cuidado faz parte da essência das relações desses conceitos citados e dá sentido a todos eles.

A lógica do sistema do mundo em que vivemos está enraizada na ideia de consumo, progresso, sucesso e acúmulo de bens. Com isso, até mesmo aquilo que valoramos como bom ou mal é medido pelo lucro, ou grandeza, que alcançará ou pela quantidade acumulada. Assim, o cuidado vai sendo deixado de lado em nome das posses e da expansão. O problema é que até alguns crentes em Jesus se deixam levar por essa concepção e acabam entrando no erro da valoração com os mesmos princípios hermenêuticos. Dessa forma, a espiritualidade acaba tendo a estrutura *deste século* , a qual acredita que a relação com Deus, as expressões de piedade e a fé estão fixadas na troca e no acúmulo (quase que “capital espiritual”).

A espiritualidade apresentada nos escritos joaninos, por exemplo, ajuda-nos a perceber como Jesus e a comunidade cristã dos primeiros séculos trataram as construções ideológicas de seu mundo. Na primeira epístola de João está escrito: “Não ameis o mundo, nem o que no mundo há. Se alguém ama o mundo, o amor do Pai não está nele” (2.15). A questão de “mundo” no evangelho e nas cartas joaninas é bem complexa e trata-se das disputas teológicas e ideológicas na comunidade, como bem analisou R. E. Brown. [343]

Aqui não temos espaço para aprofundarmos a questão, mas podemos fazer uma releitura do texto e entendermos que o "mundo" nesse versículo não se relaciona com preconceitos legalistas ou moralistas, mas com a lógica do mundo, seus princípios, suas motivações e seus projetos. Se a Igreja deixar de lado o ensino dos evangelhos, que é o cuidado nas relações e na ação a partir Reino de Deus, postulando esquemas de valorização ou desvalorização segundo os padrões de acúmulo, poder, grandeza, praticidade, que são as marcas do nosso mundo, estará perigosamente se enveredando pela lógica deste século.

Contudo, no evangelho de João está registrado que Jesus disse: "eu venci o mundo" (Jo 16.33). O verbo "vencer", que está no tempo verbal grego conhecido como *perfeito* (*nenikēka*), serve-nos como consolo. O perfeito no grego bíblico expressa uma situação presente como resultado de ação/ões acabada/as no passado. Por isso, o versículo garante a vitória de Jesus contra o mundo de aflições, com suas sutis mazelas, suas propostas desumanas e ideias injustas e hoje, sob essa ação realizada por Ele, estamos em um mundo que foi derrotado. Ou seja, se Jesus o venceu, nós estamos neste mundo agora vencido e temos capacidade de não nos rendermos a esta era má. Como Cristo derrotou o mundo, podemos derrotá-lo também.

Seguindo os passos de Jesus, portanto, o cuidado é a melhor maneira de expressarmos os princípios do Reino de Deus, pois a ação do Mestre sempre foi de cuidar. Doentes, pecadores, injustiçados, etc. foram alvos de sua ação. Um grande historiador da busca ao Jesus da história, John Dominc Crossan, em uma de suas palestras no Brasil nos mostrou como até mesmo as escolhas geográficas de Jesus eram motivadas pelo desejo de cuidado. Crossan pesquisou a história, contexto social, político e econômico da região costeira do Mar de Tiberíades e percebeu que Arquelau, governante contemporâneo de Jesus, explorava nessa região os pescadores com impostos injustos. E por incrível que pareça, Jesus esteve nesse mesmo local e na mesma época proferindo a mensagem do Reino e suas propostas de vida. Seria

coincidência? Como diria o saudoso pastor João Kolenda Lemos em suas históricas aulas no Ibad: “Eu não acredito em coincidência, pois creio na providência de Deus!”

Com o pressuposto do *cuidar* , acredito na ação pastoral da Igreja, pois pastorear o mundo é dever dos representantes de Cristo no mundo e não está limitado simplesmente a uma pessoa, na figura do ministro formalmente consagrado. Como seria o cuidado? Quais resultados ele gera? Quais são as suas motivações? O que seria uma ação pastoral/poimênica pentecostal? Essas questões serão aqui expostas, sem esgotá-las, para um aperfeiçoamento da ação da Igreja como representante de Deus.

Paulo: propostas de ação poimênica

Para entrarmos na discussão a respeito da ação poimênica da Igreja, podemos tomar como modelo inicial o apóstolo Paulo em seu trabalho pastoral. Mesmo conhecido pela maioria dos leitores bíblicos como um teólogo denso, Paulo é, antes de tudo, um pastor cujo conteúdo escrito em seus textos reflete preocupações pastorais, as quais exigiam o desenvolvimento de conteúdos menos teóricos do que práticos. Como isso, afirma-se aqui algo importante sobre o missionário dos gentios: ele escrevia menos como teólogo sistemático do que pastoralmente. Um exemplo importante de sua preocupação pastoral encontra-se na discussão travada com os gálatas. Na carta, depois de longa exposição a respeito de sua preocupação por estarem deixando o evangelho por ele pregado, no bloco 4.12-31, Paulo expõe-se, cheio de sensibilidade pastoral, mostrando as gálatas suas boas intenções. Esse texto pode nos revelar detalhes sobre as motivações e empatia paulinas, apontando-nos horizontes para a prática pastoral pentecostal.

Usando um verbo no imperativo (*gínesthe*), Paulo suplica aos gálatas que adotem a mesma atitude dele com relação à *Torá* , pois já havia se tornado como eles depois do seu chamado/conversão: [344] “Irmãos, rogo-vos que sejais como eu, porque também eu sou como vós” (v. 12). Esse apelo faz eco com 1

Coríntios 11.1; Filipenses 3.17 e 1 Tessalonicenses 1.6, momentos em que ele se apresenta para ser imitado. Paulo lembra, emocionado, a ocasião quando pela primeira vez lhes anunciou o evangelho (Cf. At 16.6), por causa de uma enfermidade (Gl 4.13). Essa cena é cheia de sensibilidade e emoção, porque era comum, na Antiguidade, os doentes serem rejeitados. No seu livrinho, J. Bortolini fala da prática de cuspir no chão para "fechar o corpo" ou isolar a doença. Contudo, Paulo mostra como eles receberam-no bem, mesmo doente, como se fosse um anjo (mensageiro) de Deus ou o próprio Cristo (4.12-14). A aceitação inicial, segundo o apóstolo, foi tão boa que em sua interpretação, à luz do acolhimento disponibilizado, os gálatas seriam capazes de arrancar os próprios olhos para doá-los ao mensageiro doente (v. 15). Essa expressão foi uma hipérbole, mas serviu para mostrar como antes eles o respeitavam e amavam-no. Por isso, Paulo pergunta: "Fiz-me, acaso, vosso inimigo, dizendo a verdade?" (v. 16). Ou seja, a mesma pregação que serviu para tamanha afeição entre os gálatas e Paulo agora é motivo de inimizades, porque outro evangelho estava sendo pregado.

Paulo tenta abrir os olhos de seus ouvintes, pois as intenções dos seus adversários, que ele vem criticando desde o capítulo 2, não são louváveis e possuem aparente e enganoso zelo, porque é ele quem realmente sofre de preocupação por seus filhos na fé (4.17,18). E, para expressar dramaticamente essa preocupação, o apóstolo faz o contraste entre a preocupação passageira dos infiltrados de fora e a sua, que é como dores de parto (4.19). Enquanto os falsos mestres infiltrados demonstravam zelo somente quando estavam entre eles — e mais adiante mostrará a falsidade dessa preocupação (Gl 6.12,13) —, Paulo sente pela segunda vez dores de parto por se afastarem do que lhes havia pregado (4.19). Como os seus ouvintes já estavam se deixando levar pela pregação legalista dos falsos mestres, e isso era o mesmo que anular o sacrifício de Cristo, dolorosamente seria preciso gerá-los outra vez, ou seja, levá-los novamente ao evangelho da liberdade. Para Paulo, essa escolha dos gálatas era tão séria a ponto de o

apóstolo usar essa metáfora (v. 19). No texto, o autor convida seus ouvintes para decidirem estar ao lado daquele que se preocupava de maneira solícita e genuína, demonstrando verdadeiro cuidado, ou dos intrusos que chegaram depois impondo observâncias da Lei. Segundo o sábio desejo de Paulo, a sua vontade era estar lá para pessoalmente fazer sua defesa (4.20).

O pastor Paulo mostra mais do que interesses institucionais, mas sinceras preocupações com seus interlocutores da igreja na Galácia. O cuidado mostra-se em palavras verdadeiramente acolhedoras e materializadas em lamento e angústia pessoal por causa da situação na qual estavam seus leitores. O centro da perspectiva pastoral nessa parte é o cuidado, a ponto de sua dor ser como a de um parto. À luz desse episódio, podemos iluminar a ação poimênica da igreja, alicerçada na disponibilidade para o cuidado.

Conceitos: Definições para reflexão

O termo “cuidado” tem suas raízes na palavra “cura”. Alguns autores dizem que ela é derivada da expressão latina *cogitare-cogitatus* , cujo sentido é bem próximo de *cura* e tem as seguintes ideias: “cogitar, pensar, colocar atenção, mostrar interesse, revelar uma atitude de desvelo e de preocupação”. [345] Por isso, o cuidado tem relação com zelo, bom trato, ajuda, compaixão, solicitude e somente ocorre quando nos preocupamos com o outro. Nesse sentido, a experiência de vida neste mundo se tornará mais parecida com a de Cristo se transformarmos a existência do outro em algo importante para a nossa própria existência. Essa é uma forma de *estar-no-mundo* , regido não pelos valores mundanos, mas divinos.

Com isso, as relações serão menos dominadoras, a convivência pacífica, o viver se tornará mais humano e, ao mesmo tempo, espiritual, pois espiritualidade se encarna na vida. Não é acidental, na relação do fruto do Espírito em Gálatas 5, as ações estarem vinculadas ao cotidiano. Com quem e onde exercemos o domínio próprio? Com anjos? No deserto? No céu? Não! Fazemos isso na vida e em comunidade; no mundo, a grande comunidade.

Perante essas instigantes reflexões, somos naturalmente questionados. Será que, como Igreja pastoral, estamos vinculando nossas relações aos princípios do *cogitare* (cuidado)? Ou as pessoas com as quais lidamos são percebidas, consciente ou inconscientemente, como mercadorias ou consumidores de nossos materiais religiosos? Como Igreja, temos valorizado nossa capacidade de dialogar, defender e cuidar daqueles que estão sendo explorados e destituídos dos direitos que o próprio Deus os garantiu? Será que nossa ação missionária está sendo motivada pelos princípios do cuidado?

Para iluminar um pouco mais essa discussão, podemos fazer uma leitura dos profetas do Antigo Testamento, os quais deram respostas públicas em momentos de grandes crises. [346] Isso poderá nos ajudar na compreensão de como Deus se preocupa com a questão do cuidado e como os profetas se posicionavam perante isso.

Quando a nação se distanciava dos valores e princípios da aliança com Javé, o profeta anunciava uma mensagem carregada de autoridade divina para cuidar dos injustiçados e condenar os mecanismos de injustiça (Is 5.8; Am 8.4-6; Mq 2.1,2).

Ao lermos o livro das profecias de Amós, que atuou no período do reinado de Jeroboão II (séc.VIII a.C.), ficamos abismados quando, depois de proferir os sete oráculos contra as nações vizinhas, o profeta faz suas acusações contra Israel. J. L. Sicre aponta os crimes detectados por Amós cometidos em Israel: [347]

1. “*venderam os justos (tsaddîq) por prata* ”: desprezo ao devedor;
2. “*indigente (‘ebyôn) por um par de sandálias”* : escravização por dívidas ridículas;
3. “*esmagam sobre o pó da terra a cabeça dos fracos (‘dallîm)”* : humilhação/opressão dos pobres.
4. “*tornaram torto o caminho dos pobres (anawim):* desprezo pelos humildes;

5. “*um homem e seus filhos vão à mesma jovem”* : opressão dos fracos (das empregadas/escravas).
6. *“se estendem sobre vestes penhoradas, ao lado de qualquer altar”:* falta de misericórdia nos empréstimos;
7. “*bebem vinho daqueles que estão sujeitos a multas, na casa de seu deus”* : mau uso dos impostos (ou multas).

As expressões *venderam*, *esmagaram* e *tornaram tortos* pintam um quadro de descaso, indiferença e injustiça nas relações entre o Povo Escolhido, que demonstra a falta de cuidado de um para com o outro em Israel. Por isso, aparece a condenação de Deus e, também, a visível oposição de Amós.

Uma expressão utilizada nas bibliografias teológicas modernas é *poimênica.* Essa palavra não está no dicionário português e vem do grego *poimem* , a qual tem um significado bem abrangente em relação à ação pastoral e também está ligada ao conceito de cuidado. Schneider-Harpprecht define *poimênica* como o “ministério de ajuda da comunidade cristã para com seus membros e para outras pessoas que a procuram na área da saúde através da convivência diária no contexto da Igreja”. [348] Na *poimênica* o cuidado se encarna nas ações motivadas pelo poder do Espírito, levando os de dentro a um cuidado mútuo, para assistirem-se cada qual em suas necessidades em todos os âmbitos e às outras pessoas ao nosso alcance, fazendo valer a vida e experiências de Jesus.

Em particular, falando especificamente do pastor como cuidador, um artigo que refletiu a respeito da relevância da temática “religião” para o trabalho psicológico e psiquiátrico hodierno apresentou algumas propostas que servem para a ação pastoral. No texto, ao falarem de como agir terapeuticamente, os autores, destacam

> a importância de se desconstruir e desmistificar as motivações neuróticas e narcísicas da religiosidade do cliente, libertando a espiritualidade de seus aspectos ilusórios e direcionando assim o potencial vital para uma fé mais amadurecida. [349]

Dessa mesma forma, o pastor precisa ter a capacidade de refinar, por meio do diálogo, as ideias degradantes que levam a algumas posturas religiosas neuróticas e narcisistas, para apresentar caminhos que potencializem uma fé madura. Isso também é importantíssimo no cuidado pastoral e na *poimênica* .

Ação pastoral: agente da Shalom

Na tradição judaica, o homem é visto de maneira holística. Ou seja, ele é compreendido em sua integralidade. É neste sentido que se emprega o termo hebraico *shalom* . O significado básico dessa expressão é a ideia de completo, intacto, salubridade, integridade ou a integridade de uma comunidade. [350] Essa expressão pode ser traduzida como “paz” (e até muitas Bíblias traduzem assim), mas se referindo a uma forma mais ampla de bem-estar. Como disse Brakemeier, *shalom* é “um estado de integridade, de algo não violado, de harmonia e paz”. [351] A palavra está ligada à ideia de saúde física, orgânica, psicológica, social, ambiental e espiritual. O conceito descreve a paz que excede o entendimento limitado da simples neutralização das guerras e alcança a porção total do ser humano.

Esse conceito para a mentalidade grega era de difícil entendimento, porque os helênicos viam o homem como corpo-alma, ou seja, dualisticamente. Diferentemente, a visão semítica percebe o homem em estado total e integral. Nessa mentalidade, até mesmo as experiências boas ou ruins são integradas no todo do ser humano, pois elas podem ser oportunas. Roseli M. K. de Oliveira diz que o cuidado não envolve apenas libertar a pessoa do sofrimento, mas ajudá-la a aprender com ele e a buscar nele sentido pedagógico. [352]

Com essa perspectiva, o horizonte da poimênica é expandido para todos os âmbitos que estão ligados ao termo *shalom* . Como cuidadora, a Igreja apresenta uma salvação integral, com um evangelho disposto a atuar em todos os âmbitos da humanidade. Suas cercanias alcançam à existência como

um todo, não se limitando a alguma parte da totalidade das necessidades humanas.

Em o Novo Testamento, as expressões mais próximas a *shalom* são o substantivo *eirene*, [353] o verbo *eireneuo* e o adjetivo *eirenikos* , os quais aparecem nos Evangelhos e nas cartas carregando o horizonte da relação harmoniosa (entre as pessoas, entre as nações, entre Deus e a humanidade), isenção de incômodo, segurança, ordem (Estado, Igreja) e descanso (Mt 10.34; Mc 9.5; At 15.33; 24.3; 2 Co 13.11; Ef 2.17). [354]

No cuidado pastoral da Igreja, as responsabilidades não se limitam em falar do evangelho, mas promovê-lo, torná-lo real, fazê-lo perceptível e materializá-lo na *poimênica* . É ir de encontro às desgraças da humanidade ou se abrir para que essas sejam vistas pela Igreja e, assim, consiga construir propostas para a *shalom* , a harmonia e paz entre/nas pessoas e no mundo.

O tema é indispensável quando percebemos que *shalom* alcança também questões ambientais, que é a paz e harmonia da criação de Deus, pois em nossos dias se intensifica a preocupação com a Terra por não termos conseguido cuidar do que Deus colocou em nossa responsabilidade. A Igreja também precisa se comprometer com essa temática, pois as catástrofes ambientais, o mau uso dos bens naturais e o descaso com o meio ambiente é uma afronta contra Deus, pois Ele é o Criador e dono de toda criação. Nossa escatologia não pode compactuar com as mazelas da humanidade que em seus pecados não soube cuidar do planeta, que é presente de Deus; e como é horrível a ingratidão!

A promoção da *shalom* é fundamental para vida da Igreja. Para sua concretização é preciso, em muitas situações, posicionar-se, fazer escolhas e estar disposto a se sacrificar. Observem como Jesus se posicionou nos evangelhos, suas escolhas, os locais e situações onde esteve presente. No ministério de Jesus, onde houvesse caos, desordem, medo, falta de esperança, descaso humano, desgraça e hipocrisia, era exatamente o lugar de instauração

terapêutica. Ele falava e se posicionava manifestando o Reino e a imagem do Deus invisível (Cl 2.15).

Sua pastoral era da vida, e não da morte. Observe, por exemplo, os grupos religiosos judaicos do tempo de Jesus. Eles cuidavam do povo como "coveiros", pois destruíam a liberdade e autonomia humanas em nome de muitas tradições que em sua maioria escondiam interesses pessoais de domínio e poder. Jesus combatendo essa proposta de fé desqualificou tradições que deixavam de lado coisas essenciais da Lei. No episódio relatado em Mateus 15.1-9, Jesus é questionado sobre seus discípulos não lavarem as mãos para comer. Ouvindo isso, mostrou que por questões rituais e da religiosidade vazia da tradição, os mesmos que criticavam seusdiscípulos estavam deixando de lado questões eternas da Lei, que neste caso seria cuidar dos pais — como um bom judeu faria (Mt 15.5,6). Jesus mostrou que a mesma tradição reivindicada servia para desobediência àquEle que instaurou a Lei. Seria muito fácil para os escribas e fariseus usarem artifícios religiosos para isentá-los de suas responsabilidades familiares determinadas por Deus. Jesus não deixou de criticar essa postura, porque isso mostrava alguns germes presentes na maneira como tratavam o povo cujos resultados não geravam vida, mas morte. Esse episódio traz à memória as palavras do profeta Amós:

> Aborreço e desprezo as vossas festas [...] Afasta de mim o estrépito dos teus cânticos [...] não ouvirei as melodias de seus instrumentos. Corra, porém, o juízo como as águas, e a justiça, como o ribeiro impetuoso. (Am 5.21-24)

A pastoral da vida é regada pela graça e Espírito, na qual o consolo se torna a principal motivação. Para isso, a fé no Deus de amor e justiça precisa ser o abrigo seguro das reflexões pastorais, pois dessa maneira a ação pastoral se moldará a essas características tornando os agentes pastorais mais "poimênicos" e, consequentemente, mais parecidos com Cristo.

Indicações iniciais para uma poimênica pentecostal

Um funcionário do governo norte-americano chamado Francis Fukuyama anunciou o "fim da história". [355] Para ele, o fim não seria
o tempo apocalíptico dos acontecimentos, mas das utopias, das mudanças estruturais, como se o sistema que rege hoje o mundo fosse o limite possível da história. Um mundo marcado pela injustiça, desigualdade e onde as pessoas somente pensam nos seus próprios interesses não pode ser o único mundo possível ou seu *telos* . O evangelho de Jesus e suas propostas são bem diferentes das deste mundo. O modelo de "fim da história" precisa ser a proposta do Reino de Deus e seu evangelho.

Na teologia pentecostal, preserva-se a esperança do advento de Cristo e a implantação do seu reino final. Mas isso não nos isenta da responsabilidade do cuidado com a Terra e com o ser humano. Como cuidadores, estamos no mundo representando Cristo que, juntamente com o Pai, enviou o Espírito Santo para sermos suas testemunhas, como agentes "poimênicos", com a bandeira do evangelho, promovendo *Shalom.*

A experiência é fundamental para a identidade pentecostal. A crença no batismo com o Espírito Santo, cuja evidência se dá na glossolalia, é compreendida como um revestimento e empoderamento para a ação no mundo. Como explica o teólogo pentecostal David Mesquiati de Oliveira, "essa possibilidade de contato direto e imediato não deveria substituir as outras vias, mas daria intensidade ao que se vive como comunidade e como tradição, podendo, em alguns casos, introduzir novas práticas". [356] As novas práticas seriam modeladas pela presença pneumática no mundo; a poimênica da Igreja revestida do Espírito cujas obras serão sempre as mesmas do Pai e do Filho. A doutrina do Espírito Santo torna-se, dessa forma, a pneumatologia do amor. [357]

Esse tipo de padrão deve ser observado também no ministério específico do pastor que, como representante da comunidade cristã e separado por ela,

tem o trabalho de cuidar e também de ser cuidado. Assim, a experiência pentecostal construirá comunidades terapêuticas e promotoras de vida.

---

[342] OLIVEIRA, Roseli M. K. *Cuidando de Quem Cuida:* proposta de poimênica aos pastore e pastoras no contexto de Igrejas evangélicas brasileiras. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2004. Tese de Mestrado.

[343] Ver, BROWN, R. E. C *omunidade do Discípulo Amado.* São Paulo: Paulus, 1999.

[344] Para a discussão sobre a experiência paulina na viagem a Damasco ser uma típica chamada profética, cf.: SEGAL, Alan F. *Paul the Convert* . The Apostolate and Apostasy c Saul the Pharisee. New Haven and London: Yale University Press, 1990.

[345] OLIVEIRA, 2004.

[346] AIRTON, José da Silva. *A Voz Necessária:* encontro com os profetas do século VII a.C. São Paulo: Paulus, 1998.

[347] SICRE, J. L. *A Justiça Social nos Profetas.* São Paulo: Paulus, 1990.

[348] OLIVEIRA, 2004.

[349] CAMBUY, K.; AMATUZZI, M. M.; ANTUNES, T. A. *Psicologia Clínica e Experiência Religiosa.* Disponível em: <<www.pucsp.br/rever/rv3_2006/p_cambuy.pdf>> Acesso em: 11 de Dezembro de 2007.

[350] KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W.; RICHARDSON, M.; STAMM, J. J. שָׁלוֹם . In: *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* . Volumes 1-4 combined in one electronic edition. (electronic ed.). Leiden; New York: E.J. Brill, 1999, c1994-1996.

[351] BRAKEMEIER, Gottfried. *O Ser Humano em Busca de Identidade* : Contribuições para uma antropologia teológica. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

[352] OLIVEIRA, Roseli M. Idem.

[353] KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W.; RICHARDSON, M.; STAMM, J. J., 1999, c1994-1996.

[354] VINE, W. E.; UNGER, Merril F.; WHITE, WILLINA JR. *Dicionário Vine.* O significad exegético e expositivo das palavras do Antigo e do Novo Testamento. 3.ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2003.

[355] FUKUYAMA, F. *O fim da História e o último homem* . Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

[356] OLIVEIRA, David Mesquiati. Os Pentecostais, o Espírito Santo e a Reforma. In: *Pistis Praxis* , n. 2 v. 9 (mai/ago. 2017): 539-553. p. 543.

[357] YONG, Amos. *Spirit of Love:* A Trinitarian Theology of Grace. Waco, TX: Baylor University Press, 2012.



Capítulo 9

Missão e Pentecostalismo a partir da Pentecostalidade

Introdução

Este capítulo, em termos gerais, é uma reflexão sobre missão e pentecostalismo. Indiscutivelmente, as igrejas pentecostais latino-americanas chamam a atenção das demais igrejas cristãs por sua expressão religiosa peculiar, vigor missionário, consciência de solidariedade e pertença popular. Podemos perceber esse olhar positivo até mesmo na fala de outros pesquisadores não pentecostais como Valdo César e Richard Shaull, os quais afirmam, sem reticência, ser o pentecostalismo marcado por um entusiasmo individual e comunitário que mais se aproxima dos tempos da Igreja Primitiva. [358] Além disso, entendemos o *ethos* missionário pentecostal

um desses elementos que podem contribuir para a expansão do Reino de Deus no Brasil.

O texto versa sobre a influência do pentecostalismo na igreja protestante latino-americana e parte do conceito de *pentecostalidade* para fundamentar uma tendência e princípio ordenador.

O evento do Pentecostes está sendo revivido e reinterpretado. O Espírito é um só, é o que promove comunhão e criatividade através de sua obra criadora. Por isso, caracterizaremos a teologia pentecostal clássica e apontaremos elementos de uma missiologia pentecostal. Podemos afirmar, desde já, a nossa identificação com estudiosos que apontam o pentecostalismo como uma nova reforma na igreja. Essa reforma tem produzido diferentes formas de culto, pregação, liderança e de missão. Esta última é abordada como elemento existencial e identitário do pentecostalismo brasileiro.

A Pentecostalidade: O princípio estruturante dos pentecostalismos

Parece adequado distinguir um elemento geral (a *pentecostalidade*) do pentecostalismo, que é a versão religiosa desse fenômeno, não permitindo que se restrinja a essa versão. O teólogo pentecostal peruano Bernardo Campos afirma que o ser pentecostal deve ser compreendido também culturalmente, em manifestações de resistência político-religiosa. Seria necessário buscar uma relação entre esses pentecostalismos, de continuidade e ruptura. [359] A pentecostalidade é “o princípio e a prática religiosa tipo informada pelo acontecimento (cristão) do Pentecostes. Esta ‘intuição central’ faz que a comunidade assim informada eleve a categoria de princípio (*arque*) ordenador e estruturante, a experiência primordial de Atos 2 e similares, e legitime e identifique suas práticas como prolongação daquela. Daqui a prática (pentecostalismos) e princípio ordenador e estruturante (a

pentecostalidade) formam dois polos diferenciáveis, mas mutuamente complementares". [360]

Mario de França Miranda vê nessa pentecostalidade um princípio último de nosso relacionamento com Deus e entre nós. É o único Espírito, que todos recebemos, que constitui a unidade do corpo (1 Co 12.13). Nesse sentido, o referido autor afirma que "todo cristão ou todo membro da Igreja é sem mais carismático". [361]

Se as diferentes comunidades de fé (e confissões) romperem com esse princípio ordenador e estruturante, rompe-se também a continuidade com a igreja una, santa, apostólica, proposta por Jesus. Onde estaria a diferença? Está justamente nas práticas que adotam, pois cada grupo esforça-se para melhor aplicar e prolongar a lógica e a dinâmica da igreja neotestamentária. Esse exercício abre espaço para a contextualização e a criatividade.

O modo de ser pentecostal funde a realidade social com a espiritualidade, gerando uma ressignificação do mundo e suas relações. Essa reinterpretação atualizou a experiência religiosa e possibilitou a adaptação da fé protestante do rural ao urbano na América Latina. [362] O crescimento vertiginoso no século passado aponta para essa flexibilidade, nova linguagem e resposta atualizada da fé cristã. Por isso, teve influência sobre o catolicismo e sobre as demais tradições cristãs, gerando igrejas renovadas. O pentecostalismo mostrou-se um corpo includente e foi favorecido pela crescente urbanização. Com o avanço da violência, exploração do trabalho e a fragmentação da sociedade, o pentecostalismo deu esperança, sentido, proteção, recompensas, libertação.

O sociólogo Edin Abumanssur afirma que "o pentecostalismo pode ser visto como uma estratégia de sobrevivência nas periferias das grandes metrópoles. Ao exigir de seus fiéis um comportamento mais austero e disciplinado, as igrejas pentecostais acabam por garantir uma menor exposição aos ambientes de violência das cidades". [363] É o grupo religioso que mais exige mudança de hábitos de seus seguidores, com nova postura

sobre bebida alcoólica, frequência a bares e bailes, uso de tabaco, vestuário e como viver suas emoções. Sabem do ofício dos médicos, mas primeiramente fazem fervorosas orações antes de procurá-los. A mesma razão se aplica na prática do exorcismo em indivíduos e localidades, algo que antecede o recorrer às ciências.

Quando o pentecostalismo surgiu no Brasil, em todo o país, a realidade espiritual era outra. A Igreja Católica celebrava suas missas em latim; a Luterana, com a liturgia em alemão; a Anglicana, em inglês. O espiritismo ainda era caso de polícia e os cultos afros não eram nomeados ou reconhecidos. Oficialmente, não havia espaço para a religiosidade popular na época. [364] O idioma integrador do país é o português e ainda existiam centenas de culturas minoritárias, que não estavam sendo respeitadas ou não tinham voz.

A fé pentecostal reabilitou os leigos por meio da atualidade dos dons espirituais, transformando cada cristão em uma pessoa naturalmente engajada na causa do Evangelho. A pentecostalidade contextualizada contribuiu também para recuperar a participação feminina, as mulheres passaram a ocupar um importante papel na vida congregacional no nascimento do movimento pentecostal. Reconhecidamente, as irmãs atuavam voluntariamente em lideranças de grupos de oração, na assistência social, no uso dos dons espirituais, como educadoras infantis e na música. Nos ministérios reconhecidos pelo corpo oficial, atuavam como diaconisas e missionárias enviadas ao mundo, onde celebravam a Ceia, batizavam nas águas e consagravam ministros. Outra contribuição fundamental das mulheres se deu na imprensa. Elas eram as principais articulistas dos jornais assembleianos nos anos 1920 e 1930. “Que outros jornais da época tinham mulheres como redatoras-chefe? É uma vanguarda na questão de gênero que nenhum movimento feminista teve em qualquer parte do mundo”. [365]

A pentecostalidade gerou movimentos de revitalização da igreja, que passou a ser uma marca desse tempo e não pode ser minimizada no campo

religioso-social. José Míguez Bonino afirma que “porque o pentecostalismo é, quantitativamente, a manifestação mais significativa e, qualitativamente, a expressão mais vigorosa do protestantismo latino-americano, seu futuro é decisivo não só para o protestantismo em seu conjunto, mas também para todo o campo religioso e sua projeção social”. [366] Antonio Mendonça vai além e afirma (junto com a tese de Richard Shaull de que há uma nova Reforma a caminho) que a bandeira dessa nova Reforma é o Espírito Santo e o instrumento é o movimento pentecostal, afetando não só a Igreja Católica, mas todas as igrejas cristãs tradicionais. [367] A pergunta que cabe é: As igrejas estão se preparando para essa nova situação?

Uma Teologia Pentecostal: Razão Iluminada pelo Espírito

Isael de Araújo afirma que “a diversidade mundial do pentecostalismo torna quase impossível falar de ‘uma’ teologia pentecostal”, [368] fato que concordamos. Contudo, é possível apontar alguns traços, sobretudo se nos concentrarmos no chamado pentecostalismo clássico brasileiro, representado em denominações como a Assembleia de Deus. Teologicamente, os pentecostais se caracterizam pelo arminianismo e defendem o livre-arbítrio; creem na doutrina da Trindade; leem a Bíblia a partir da experiência; e são frequentemente marcados pela perspectiva dispensacionalista. Tradicionalmente, mas com todas as reservas das atuais pesquisas, o elemento que distingue o pentecostalismo não é tanto o seu culto emotivo e expressivo, mas sua pneumatologia: insiste no batismo com o Espírito Santo como evento posterior à conversão e na atualidade dos dons espirituais (*charismata*). Isso porque, além de pneumatologia, o pentecostalismo tem um discurso teológico mais abrangente, como temos defendido em capítulos anteriores.

Os primeiros pentecostais no Brasil estavam encharcados de uma cultura avessa à academia teológica e ao denominacionalismo de origem. Segundo a

interpretação de Paul Freston, tinham uma postura de sofrimento, martírio, contracultura e religião leiga: acostumados à marginalização, não tinham aspirações sociais. [369] Desprezavam a igreja estatal com seu alto *status* social e político e seu clero culto. Queriam algo prático e renovador. Não se preocuparam em tematizar essa experiência, mas apenas em vivê-la. No afã de reviverem o pentecostes dos dias apostólicos, interpretavam literalmente as experiências da Igreja Primitiva, trazendo-as para os dias atuais.

A doutrina do batismo com o Espírito Santo ensina que o cristão recebe um revestimento especial de poder para o exercício dos dons espirituais. [370] É preciso desejar esse "batismo" e viver uma vida piedosa. A finalidade é capacitá-lo sobrenaturalmente (Lc 24.49), transformá-lo em testemunha poderosa do evangelho (At 1.8) e unir o corpo de Cristo, derrubando barreiras e preconceitos (Ef 4.4). A evidência visível desse batismo é a *glossolalia* (falar em línguas estranhas, desconhecidas). José Apolônio afirma que falar em outras línguas é uma das experiências pentecostais mais importantes e fundantes. [371] A *glossolalia* representa a oração no Espírito, a intercessão e o louvor. É diferente da *xenolalia* (falar em um idioma conhecido, estranho apenas a quem o fala). Os primeiros pentecostais achavam que esse dom lhes seria útil para a evangelização dos povos, mas concluíram que se tratava de um dom para edificação da igreja e para uma vida de oração. [372]

Uma teologia pentecostal está dada pela relação intensa que desenvolve com o templo (alta frequência), com a Bíblia (paixão pelas Escrituras, mormente lida e aplicada às suas experiências), com a atualidade dos dons espirituais (capacitação e sacerdócio de todos os crentes), com a escatologia (esperança de novo céu e do encontro com Cristo) e com a missão (anunciam em qualquer lugar e a todos).

Uma Missiologia Pentecostal: Na Dinâmica do Espírito

Como afirma Míguez Bonino, o pentecostalismo latino-americano possibilitou o acesso às massas populares. [373] Esse poder de penetração na sociedade é básico para uma missão contextualizada e relevante historicamente, aliado a um zelo evangelizador, que produz uma igreja militante. Sua missiologia é fortemente influenciada pela "Grande Comissão" (Mt 28.19; Mc 16.15) e pela noção de experiência especial com o Espírito Santo para ser testemunha em todo o mundo (At 1.8). É tarefa urgente, considerando as mazelas deste mundo e a condição de "perdidos" dos não cristãos.

A igreja pentecostal entende a *ekklesia* literalmente. São "chamados para fora" do mundo (santificação) e "para fora" do seu grupo (evangelização). Por vezes, injustamente, são interpretados como proselitistas e conversionistas com a pecha de abordarem quem não pertence ao grupo com naturalidade. Contudo, esse estigma só pode ser aplicado por aqueles que não conhecem a história missionária pentecostal e as novas leituras dos teólogos e teólogas da América Latina. Antes de qualquer coisa, ou de acusações pueris, devemos afirmar que a eficácia da evangelização depende, dentre outros fatores, da decisão do evangelizado em acolher, ou não, a proposta disponibilizada pela missão pentecostal. Em países com sistemas democráticos, essa liberdade não pode ser vista superficialmente, mas como uma oportunidade da pluralidade e da escolha individual. Cabe aos irmãos das outras denominações cristãs entenderem que a falta de reconhecimento de unidade de alguns pentecostais não representa o pentecostalismo. Além disso, esse vigor precisa ser influenciador e promover a parceria no Reino. Como afirma David Bosch, a fé cristã é intrinsecamente missionária. [374] Os fiéis devem preocupar-se em anunciar com intrepidez o evangelho e vivê-lo de forma radical.

Percebemos a missiologia assentada em três pilares: 1) ministério dos leigos (cada membro e toda comunidade); 2) apocalíptica (sentido de urgência); e 3) experiências com o Espírito Santo. Geremias do Couto afirma

que “somente a igreja que dispor de visão multiministerial [...] terá condições de estar presente em todas as circunstâncias que demandam sua ação na vida urbana. [...] Visão multiministerial significa diversidade de ministérios atuantes na igreja local para alcançar todos os segmentos sociais. Das crianças aos mais idosos, todos precisam estar mobilizados em todas as frentes — menores carentes, drogados, prostitutas, terceira idade, empresários, profissionais liberais, etc. — a fim de que se cumpra através da igreja o ministério da reconciliação (2 Co 5.18)”. [375]

O sentido de privilégio e de urgência é fruto da visão apocalíptica. Os anjos quiseram anunciar o evangelho (1 Pe 1.10-12), mas Deus reservou esse privilégio à sua igreja. É uma tarefa gigantesca e exige mordomia total (bens, talentos, dons, tempo, etc.) e urgência, pois a expectativa do retorno de Cristo é iminente. Evangelização é prioridade absoluta [376] e a ênfase no poder do evangelho para libertar dos pecados e vícios é o que produz transformação social.

As experiências espirituais apontam para uma missão marcada por sinais miraculosos: a maioria dos grandes projetos missionários pentecostais começa a partir de reuniões de oração, onde o fiel busca orientações — além da Bíblia —, através de sonhos, visões e revelações específicas. No diário de um dos pioneiros do pentecostalismo no Brasil, Gunnar Vingren, encontra-se o relato do seu chamado à missão em terras brasileiras. Foi-lhe revelado, em um culto de oração, o nome da cidade: “Belém do Pará”. No mesmo ano da visão (1911), ele chegou ao destino profetizado. [377] O aspecto positivo dessa prática reside no fato de as pessoas estarem abertas a experiências miraculosas e ao desenvolvimento de uma sensibilidade espiritual. Também ajuda nos momentos de indecisão e fraqueza, quando as dúvidas pairam sobre a condição de enviado às diferentes culturas e intempéries. Contudo, pode ser muito negativa quando se limita a espiritualidade aos chamados “missionários espetaculares”. Além disso, depender somente de visões e sonhos pode ser perigoso, dada a subjetividade que os cerca. [378]

Um elemento que está impactando negativamente as missões pentecostais é a confusão conceitual com o chamado pelas pesquisas de *neopentecostalismo* . Reação recente dentro do pentecostalismo, logo cedo rompeu com as bases do movimento. É marcado pela teologia da prosperidade, pelo comércio do sagrado, pela coisificação da religião e pela relação de clientela, o que não pode ser aplicado à Assembleia de Deus no Brasil, por exemplo. Pelo intenso uso da mídia, do sensacionalismo e da manipulação, vários expoentes desse novo movimento estiveram no centro de grandes escândalos. Tal comportamento tem sido associado aos pentecostais (agora chamados de *clássicos* ou *históricos*) e tem contribuído para diminuir sua credibilidade e bom testemunho. A missiologia pentecostal tem se movido nesse campo minado, entre oportunidades e perigos.

CONCLUSÃO

Assim, por ser fruto da experiência de Deus em cada membro, a missão pelos pentecostais é feita em “brasas”. Recebe o sopro do Espírito inflamando cada membro da comunidade. Há um ardor missionário em cada cristão renovado, resgatando, entre outros fatores, a potência do sacerdócio universal e cada crente em sua missiologia. Participar da *missio Dei* (missão de Deus), para os pentecostais, é uma condição existencial. Sua flexibilidade (centram a pregação na fé individual e se organizam de maneira autônoma) permite rápida adaptação a diferentes contextos, pois tem uma forma de culto espontânea e informal. Essa perspectiva missional pode se caracterizar por uma continuidade aos movimentos missionários protestantes originários e, por outro lado, possibilitar a interpretação de uma nova Reforma, embalada pela pentecostalidade e missiologia vivificada pelo Espírito Santo. Se for assim, sejamos inflamados pelo Espírito de Deus.

---

[358] CÉSAR, W. & SHAULL, R. *Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs* : promessas e desafios. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1999, p. 25.

[359] CAMPOS, Bernardo. Pentecostalismo y cultura. In: GUTIÉRREZ, Tomás. *Protestantismo y cultura em América Latina* . Quito: CLAI, 1994, p. 53s.

[360] CAMPOS, 1994, p. 55-56

[361] MIRANDA, M. de França. *A Igreja numa sociedade fragmentada* : escritos eclesiológicos. São Paulo: Loyola, 2006, p. 67-68.

[362] PASSOS, João Décio. *Teogonias urbanas* : o renascimento dos velhos deuses. Tese de doutorado. SP: PUC-SP, 2001.

[363] ABUMANSSUR, Edin S. Pentecostalismo e violência em São Paulo. In: SOTER (org.). *Deus e vida* . SP: Paulinas, 2008, p. 280.

[364] Cf. ALENCAR, Gedeon. *Assembléias de Deus* : origem, implantação e militância (1911-1946). SP: Arte Editorial, 2010.

[365] ALENCAR, 2010, p. 60.

[366] BONINO, José M. *Rostos do protestantismo latino-americano* . SL: Sinodal, 2003, p. 70

[367] MENDONÇA, Antonio G. *Protestantes, pentecostais & ecumênicos* . São Bernardo do Campo: Umesp, 1997, p. 175.

[368] ARAÚJO, Isael de. *Dicionário do movimento pentecostal* . RJ: CPAD, 2007, p. 557.

[369] FRESTON, P. *Protestantes e política no Brasil* : da constituinte ao impeachment. Tese d doutorado. Campinas: Unicamp, 1993, p. 91.

[370] SILVA, Severino P. da. *A existência e a pessoa do Espírito Santo* . RJ: CPAD, 1996, p. 46.

[371] SILVA, José A. da. *Grandes perguntas pentecostais* . 2. ed. RJ: CPAD, 2004, p. 52.

[372] HORTON, Stanley M et alli. *Teologia sistemática* : uma perspectiva pentecostal. 10 ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2006, p. 20.

[373] BONINO, 2003, p. 53.

[374] BOSCH, David J. *Missão transformadora* : mudanças de paradigma na teologia da missão. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2009, p. 21s.

[375] COUTO, Geremias do. Eclesiologia — a doutrina da igreja. In: GILBERTO, Antonio *et* . *Teologia Sistemática Pentecostal* . Rio Janeiro: CPAD, 2008, p. 417.

[376] COUTO, 2008, p. 420.

[377] VINGREN, Ivar. *Diário do pioneiro Gunnar Vingren* . 14. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2009, p. 26s.

[378] No livro “Eis-me aqui, Senhor” há um aprofundamento sobre a disponibilidade como chave missionária. Veja mais em: OLIVEIRA, David Mesquiati de. *Eis me aqui, Senhor!* : disponibilidade como chave missionária. Sinodal, 2014.



Capítulo 10

Hermenêutica do Espírito:

Atos 2 e o empoderamento

para a ação pentecostal

Introdução

O texto de Atos 2.1-13 pode ser tratado como “experiência religiosa fundante narrativizada”. Se em Atos 1.8 há o projeto de expansão do anúncio, que se estrutura na lógica progressiva “local-confins”, o texto do Pentecostes seria o início da realização dessa projeção. O narrador usa estratégias facilitando seus leitores fazerem as relações intertextuais. O verbo *lambano* (receber), no médio/passivo, regendo a afirmação da realização da chegada da *dýnamis* , vinculado ao Espírito, proporciona a

leitura do capítulo 2 como sua realização. Robert Alter, professor de literatura comparada, chamaria este texto de “ficção historicizada”, [379] vendo a narrativa como a imaginação das origens realizando-se na história primordial da Igreja. Neste sentido, tal como também para nós, a narrativa não é somente original, mas *originária* , paradigmática. Em sua organização das imagens, o conectivo *kai* vincula a próxima oração à frase anterior e coloca o “recebimento” como início da realização da oração no aspecto futuro: “serão minhas testemunhas”. Se o narrador permite a vinculação da primeira parte da promessa em Atos 1.8 a Atos 2, o mesmo acontece com o progresso “Jerusalém-Judeia-Samaria-confins da terra”. Atos 2 seria, então, estratégia literária para promoção e compreensão necessárias da historicização do projeto do capítulo primeiro.

Se as pesquisas estiverem certas, especialmente a exegese que valoriza a experiência religiosa como instrumento de interpretação dos Cristianismos das origens, Atos 2, pelo menos nos primeiros 4 versos, mostra-nos a inter-relação originária do êxtase com a proclamação. Neste último capítulo proporemos, então, a experiência extática, comum nas tradições judaicas, especialmente da apocalíptica judaica, como chave na compreensão das origens querigmáticas das primeiras comunidades cristãs. Como narrativa paradigmática, esta é modelo para o desenvolvimento de toda a obra lucana.

Atos 2.1-13: Do êxtase à proclamação

A forma literária dominante em Atos 2.1-47 também é vista por alguns autores como “narrativa de propaganda religiosa”. [380] Nessa perspectiva, na primeira parte da moldura a análise literária mostra-nos, com certo grau de certeza, dois nítidos blocos: 1-4 (êxtase e glossolalia) e 5-13 (anúncio às nações). Os versos 1-4 são emoldurados sob a ideia de “todos”: “todos reunidos” (v. 1) e “todos cheios” (v. 4). Como diz Paulo Nogueira:

> Inicialmente nossa abordagem do fenômeno aponta para o fato de que Lucas ‘mascara’ a glossolalia deslocando-a de contexto. Em At 2, ele transforma o falar

> em ‘outras línguas’ do êxtase cultual em início da pregação do Evangelho. Isso cabe muito bem no propósito teológico e literário de Lucas. O fato de que judeus e prosélitos ouvissem ‘em sua própria língua’ — ou seja, na língua da diáspora — a pregação dos discípulos serviria de abertura exemplar da evangelização do Império desde Jerusalém até Roma. Essa reformulação redacional do fenômeno é realizada pela mudança sutil de cenário: se antes os discípulos estavam reunidos em ‘um mesmo lugar’, o que indicaria um lugar central de Jerusalém no qual se convertiam e eram batizadas 3 mil pessoas. O texto dos versos 1-4 poderia ter cabido perfeitamente em um contexto de cultos das primeiras comunidades. [381]

Estudando o texto, alguns estudiosos dizem perceber que havia uma tradição intimamente ligada a expressões de êxtase que acabou recebendo tratamento redacional ficando então “domesticada”. Nessa perspectiva, o narrador então teria transformado o fenômeno de êxtase e línguas, com auxílio das tradições judaicas, em anúncio. O contexto histórico da festa de Pentecostes seria uma estratégia literária. [382] Tal intuição se dá pelo fato de que, no livro de Jubileus (Jub. 6), importante obra judaica do séc.II a.C., é possível encontrar uma conexão dessa festa com a renovação da aliança de Noé e de Moisés. Nessa narrativa, Fílon, ao falar da entrega da Lei, diz que “uma voz soou do fogo que descia do céu, uma voz muito maravilhosa e terrível. A chama foi dotada de linguagem familiar para seus ouvintes”. [383] Na tradição rabínica (*b. Shab. 88b)* , séc.II d.C., com origens mais antigas, encontramos a crença na inicial proclamação da Lei a setenta nações. [384] Há, por isso, estudiosos que defendem a tese de que Lucas, então, talvez tenha “domesticado” o fenômeno de êxtase usando a tradição da proclamação da Lei às nações, que, em Atos, são os judeus da diáspora, ocultando o caráter extático da experiência da narrativa mais antiga, fazendo, do texto, uma *midrash* para proclamação às nações.

É bem verdade que, isolando Atos 2.1-4, torna-se possível aproximá-lo de outros textos que testemunham experiências de glossolalia e profecia das primeiras comunidades cristãs. Contudo, as distinções são marcantes. Na lista dos carismas de 1 Coríntios 12.1-11, por exemplo, o fenômeno de ἑτέραις

γλώσσαις *(“outras línguas”)* está entre os demais dons disponibilizados pelo Espírito. Mas é preciso notar que, enquanto em Atos essa mesma experiência é sempre possível, por intermédio dos apóstolos (8.14-17; 19.1-7), na comunidade cristã, em Corinto, não há intermediários. Em Paulo, essas experiências são pastoralmente tratadas a partir do tema da publicidade cúltica (1 Co 14.1-40), pois a maior preocupação era a *oikodomé* , ou seja, a “edificação” (1 Co 14.3), possível por meio da inteligibilidade da mensagem. Por isso, Paulo fala da superioridade da profecia ou da necessidade de interpretação (1 Co 14.2-12).

Aproximando essas testemunhas textuais, podemos colocá-las em um mesmo lócus de experiências cristãs primitivas de êxtase religioso. Tanto Atos 2.1-4 quanto 1 Coríntios 14 refletem o fenômeno da glossolalia como expressão não compreensível à linguagem das nações conhecidas, pois dizem respeito à dimensão não racional das experiências com o Espírito, por mais que esta pudesse ser regulada (1 Co 14.26-40). O que isso significa para a história das comunidades cristãs originárias? E mais, como o êxtase e o agir testemunhal foram um conjunto no projeto de anúncio do Reino? Essas perguntas poderão ser respondidas com o destaque e a análise de alguns indícios de experiências religiosas no texto.

Atos 2.1-4: Línguas de Fogo, Som de Vento e êxtase Religioso

O texto narra a experiência assim:

> 1. E se completando o dia de Pentecostes estavam todos juntos sobre o mesmo lugar. 2. E ocorreu inesperadamente do céu um ruído parecido com um violento vento desencadeado e encheu toda a casa onde estavam assentados 3. e foram vistas por eles línguas divididas em parte, línguas como de fogo, e pousou-se sobre cada um deles, 4. e todos foram preenchidos do Espírito Santo e começaram falar diferentes/outras línguas de acordo como o Espírito capacitava-lhes falar. [385]

O texto de Atos 2.1-4 começa dizendo que, no dia de Pentecostes, cinquenta dias depois da Páscoa, os discípulos estavam reunidos. De repente (ἄφνω), surgiu do céu um som, ou eco (ἦχος), como de um desencadeado vento violento que encheu, ou preencheu, toda a casa onde estavam assentados (2.1,2). Lucas não fala de vento real, mas do som parecido com um vento forte, um barulho. A imagem do vento lembra as teofanias da tradição judaica (Êx 19.16-19, 1 Rs 19.11; Is 66.15). [386] O interessante é o fato de o som "encher" a casa. Isso lembra a mesma expressão de êxtase do visionário João em Apocalipse: "virei-me para 'ver' a 'voz'" (βλέπειν τὴν φωνὴν) (Ap 1.12). "Ver a voz" e "som que enche", são expressões típicas de êxtase religioso.

Da experiência auditiva, ou melhor, semiauditiva (o som "enche" o lugar), são vistas por eles "línguas como de fogo". Estas são divididas sobre cada um deles (v. 3). O texto continua dizendo que foram preenchidos do Espírito Santo e, por isso, começaram a falar em outras línguas (*héterais glóssais*), conforme o mesmo Espírito dava-lhes capacidade para falar (v. 4), ou de acordo como Ele concedia para que falassem. Felicitas Goodman diz que a glossolalia não ocorre como comportamento natural diário, mas apresenta-se como um estado alterado da consciência. [387] Aqui chegamos ao auge da experiência extática da cena. Depois de completados/preenchidos do Espírito, eles começaram a falar línguas, concedidas pelo que desceu do céu. O texto mostra o enchimento para a expressão da glossolalia: "... foram preenchidos do Espírito Santo e começaram falar diferentes/outras línguas de acordo com o Espírito capacitava-lhes falar" (v. 4). Uma das expressões do êxtase na religiosidade antiga, segundo I. Lewis, é ser tomado pela divindade. [388] E o versículo quatro usa o verbo *apophethêngomai* para se referir ao falar sob a influência do Espírito. Essa expressão se refere ao falar profético, ou inspirado, em êxtase, e pode ser traduzida como "falar com força", "claro", "com ênfase". [389] Na *Septuaginta* (LXX), o verbo é usado no particípio para traduzir a palavra "agoureiro" (ARC), ou "adivinhador" (ARA), em Miqueias

5.12, como também a ação de profetizar de 1 Crônicas 25.1. Em Atos, é usado para caracterizar o discurso de Pedro, depois do Pentecostes (2.14), e o de Paulo, diante de Agripa (26.25), que podem ser vistos tanto como um falar comum, como também uma fala inspirada, ou conduzida, por uma experiência de êxtase, especialmente em Atos 2.14.

Percebemos no texto algumas imagens importantes: 1) som de vento; 2) línguas como de fogo ladeadas por expressão de êxtase; e 3) glossolalia pelo enchimento do Espírito. Esses temas costumam aparecer na apocalíptica judaica, especialmente nos textos de tipo *viagem além-mundo* . Contudo, é necessário indicar que as imagens de "êxtase", "acesso a conteúdos revelados" e "proclamação" aparecem juntas, não somente na tradição apocalíptica, mas também no profetismo de Israel. Eliseu, durante o diálogo com Hazael, diz o texto que fitou diretamente a face de Hazael até se sentir envergonhado (עַד־בֹּשׁ) e chorou. Essa cena mostra sinais de êxtase profético. [390] Experiências de alteração psicológica, êxtase, até com resquícios de transe, aparecem em outros textos proféticos (Is 21.1-10; Ez 3.15). A música, regida com instrumentos, aliada ao tema do "Espírito de Javé" ou "a mão do Senhor", também compõe, em alguns textos da Bíblia Hebraica, as manifestações do êxtase profético (1 Sm 10.5-13; 11.6; 1 Rs 18.46; 2 Rs 3.15). Suas manifestações eram tão desconcertantes que o profeta era erroneamente interpretado como *meshugga'* , isto é, "louco" (2 Rs 9.11; Jr 29.24-27; Os 9.7). Nesse sentido, no profetismo — ambiente do anúncio da *dabar* — o êxtase era *meio* e constitui-se como parte do processo. [391]

Na apocalíptica, além do tema da escatologia, que é importante para entender esse mundo literário, encontramos a preocupação com as realidades celestiais, especialmente no gênero *viagem além-mundo* (citado no capítulo 1), o qual é marcado por especulações cosmológicas. Nesses textos, o visionário é levado até regiões celestiais e contempla a organização cósmica, as funções dos anjos e o templo celestial, com a *Mercavah* (o trono carruagem de Deus). [392] Através dessas experiências, acreditava-se que o

visionário, além de ter acesso a uma sabedoria superior, passava por transformações angelomórficas. Juntamente com os sonhos, o transe ou êxtase são os mecanismos para essas revelações. O fato de que, além da tradição judaica, no Mundo Antigo, em geral, a experiência de êxtase para viagem ao céu era comum, [393] e que no próprio misticismo apocalíptico, [394] entre outras coisas, o visionário ia até o palácio divino e contemplava coisas que lembram as imagens que estão relacionadas à experiência de êxtase de Atos 2.1-4, levam alguns a fazer relação entre uma literatura e outra. A despeito disso, é interessante, porém, observar que o texto lucano não tem características de uma experiência de viagem celestial.

Imagens Apocalípticas do Mundo Celestial e a Experiência de Êxtase em Atos 2.1-4

Os autores sugerem que para entendermos a presença de elementos do trono celestial no texto, e na experiência religiosa da comunidade cristã do primeiro século, conforme lembra Atos 2.1-4, as obras litúrgicas, entre os Manuscritos de Qumran, são importantes, pois eram utilizadas nas comunidades judaicas e refletem a ideia comum no Judaísmo Antigo da associação com o mundo angélico, [395] em especial nos *Cânticos do Sacrifício Sabático* (Shîrôt ôlat ha-shabbat = 4QShirim‘Olot ha-sabbat = 4QShirotShabb^{a-h}), testemunhados em oito cópias na caverna quatro (4Q400-4007), uma na caverna onze (11Q17 =11QShirShabb) e em Massada. [396] “Os *Cânticos* têm extáticas qualidades e podem evocar experiências místicas ou sete experiências visionárias de membros da comunidade”. [397] E, como alguns pesquisadores afirmam, a leitura dos *Shîrôt* proporcionava aos membros das comunidades judaicas um senso de participação nos sacrifícios sabáticos dos anjos no templo celeste, substituto do Templo de Jerusalém. [398] Collins chega a afirmar que a experiência de leitura desses textos, no contexto litúrgico do Judaísmo, gerava a mesma sensação da leitura dos apocalipses do tipo *viagem celestial*, [399] porque conduzia a comunidade à caminhada imaginária aos santuários

celestes e à participação entre os anjos no culto nos céus. Carol Newsom segue o mesmo raciocínio e afirma que a recitação dos cânticos gerava experiência de êxtase e levava a comunidade à liturgia angélica. [400] Por isso, Nicklesburg, seguindo esses autores, afirma que

> Em geral, seu conteúdo não é tecnicamente litúrgico, isto é, os cânticos não se dirigem à divindade. Em vez disso, eles descrevem a angélica adoração e apelam para os anjos participarem nessa adoração. Então, podemos vê-los 'como meios de comunicação com os anjos no ato do louvor e uma forma de misticismo comunitário'. Eles criavam uma experiência pela qual a comunidade na Terra era levada emocionalmente para a presença dos anjos e, certamente, diante do trono da divindade. [401]

Os Cânticos mostram a íntima relação das realidades celestial e terrena no imaginário do culto no mundo judaico cujos membros estavam se tornando cristãos. Além dessa função de associação, os judeus acreditavam que as realidades celestiais eram reveladas para servirem de modelo para os cultos humanos, como se fosse possível contemplar o mundo da casa de Deus servindo-se dele como paradigma da adoração na comunidade. Assim, os sacerdotes angélicos tornavam-se modelos e legitimadores transcendentes da função sacerdotal da comunidade.

Tendo esse contexto como pano de fundo, não há que se estranhar que em Atos 2.1-4, como já dissemos, haja a presença de elementos celestiais no culto cristão e que isso sinalize, ao lado de alguns textos paulinos, a imagem de um Cristianismo cheio de experiências de êxtase. Na literatura apocalíptica, essa experiência religiosa está vinculada a elementos que fazem parte da realidade celestial, isto é, da *Mercavah* . As línguas de fogo são um dos elementos que compõem esse quadro, como citamos, porque o próprio fogo, desde Ezequiel e também na literatura de Qumran, está vinculado à *Mercavah* .

Portanto, em Atos 2.1-4, estamos diante de um texto que nos revela uma comunidade cristã, antes pertencente ao judaísmo e que, por isso,

familiarizada com as imagens apocalípticas acessadas por visionários em viagens celestiais vinculadas ao misticismo da *Mercavah* . Assim, o texto em si não narra uma *viagem celestial* , mas, na opinião dos estudiosos, revela-se na linguagem usual do imaginário do templo celestial, exposto por esse subgênero, e muito comum na literatura apocalíptica. A conclusão desses estudos é que as línguas de fogo, e a própria glossolalia, faziam parte da realidade celeste e, à luz de Atos 2, estavam finalmente presentes na fé das comunidades cristãs em cultos cheios de êxtase.

Observando essas informações, levando em consideração os versos 5-13, o êxtase dos versos 1-4 é o mecanismo para proclamação para todos os povos, *oikoumene* do Mundo Antigo, das maravilhas de Deus (v. 11). Essa experiência originária nos dá pistas a respeito do êxtase, que aqui lembra as tradições proféticas e apocalípticas como instrumento de anúncio. É a tradução das maravilhas do Reino, sob as bases do Espírito, dentro da "lógica ecumênica", isto é, do Evangelho para todos os povos, marcando uma ruptura com o exclusivismo da religião judaica.

"Em nossa Própria Língua": Êxtase e Anúncio na Oikoumene

Nos versículos 6-13, além do êxtase apresentado em 1-4, vemos a mensagem. O narrador torna conhecido o anúncio universal. Nesse sentido, o texto parece um *midrash* (proclamação), pois o narrador deseja criar a expectativa de que o êxtase potencializa o anúncio, tornando-o universal (2.8-11). Esta é a grande diferença entre o êxtase do Pentecostes e o das descrições comuns. Ele se transforma em anúncio e mensagem lúcida.

A força comunicativa da mensagem detém-se em dois resultados do êxtase: "próprio idioma" (ἰδίᾳ διαλέκτῳ) (vv. 6,8) e "maravilhas de Deus" (μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ) (v. 11). Esse conjunto de imagens das narrativas é perpassado pelo "falar" (λαλέω), tornando seu conteúdo uma expressão em linguagem das coisas que pertencem ao mundo das experiências comuns da apocalíptica

judaica, isto é, nas quais há a *Merkavah* , fogo, línguas, palácio celestial, etc. Se o êxtase tem relação com o espanto, por conta de suas expressões humanamente ininteligíveis (v. 6), o anúncio — que não é somente regulação, mas continuidade ou até mesmo seu resultado — torna-se a expressão inteligível.

O *ídiadialiékto* (próprio idioma) tem como princípio a autonomia, particularidade idiossincrática, por meio da qual um grupo revela sua identidade. Esse conceito cabe bem nesta análise, porque, conforme entendido nesses últimos anos, não deve ser observado como realidade fixa, impenetrável, rígido. Jonathan Hall, seguindo esses pressupostos, milita pela perspectiva fluida da construção da identidade. Ele afirma que identidade étnica pode somente ser constituída por oposição de outras identidades étnicas. [402] A identidade é resultado do reconhecimento das distinções entre si, uma distinção autoconsciente. É uma objetivação percebida na compreensão de fundamentos compartilhados de práticas e experiências. Assim, o grupo étnico se estabelece nas interações socialmente situadas, por isso seu caráter fluido, que Hall não cansa de afirmar. O conteúdo cultural da etnicidade pode variar, substancial e qualitativamente, em diferentes contextos. Ou seja, a práxis da etnicidade resulta de múltiplas realizações transitórias da diferença étnica em contextos particulares.

Frederik Barth, outro representante desse renovador olhar sobre a construção da identidade, troca a proposta estática da identidade étnica por uma concepção dinâmica. [403] Philippe Poutignat, interpretando Frederik Barth, afirma que

> Ele entendeu muito bem e faz entender que essa identidade, como qualquer outra identidade coletiva (e assim também a identidade pessoal de cada um), é construída e transformada na interação de grupos sociais através de processos de exclusão e inclusão que estabelecem limites entre tais grupos, definindo os que os integram ou não [...], pois os traços que levamos em conta não são a soma das diferenças ‘objetivas’, mas unicamente aqueles que os próprios atores consideram como significativos. [404]

A “interação situacional”, mecanismo para fluidez, serve como peça fundamental para moderna perspectiva da construção da identidade. Nesse sentido, ouvir em “sua própria língua” é entrar na dinâmica das relações identitárias que, no encontro, guiado pela mensagem, pode revelar-se instrumento de violência ou, pelo contrário, de diálogo. E é neste ponto que o fenômeno de Pentecostes se destaca, pois as “maravilhas de Deus” aparecem aqui como ponto de encontro, no qual se identifica o espaço comum, lugar de regozijo e trocas entre grupos diferentes, um dos quais, inclusive, é mal interpretado (v. 13).

Portanto, para a tradição do Pentecostes, na *oikoumene* , “o mundo habitado”, o êxtase não é sinal de sectarismo, fuga da realidade, oposição às relações com as expressões outras, mas mecanismo e fôlego para o encontro do “anúncio”, “da fala”, caracterizada pelo que é maravilhoso. Sua dinâmica é dialogal e respeita os dialetos. A experiência do encontro e anúncio é o grande desafio da sociedade dos dialetos e suas contingências. Como diz Vattimo:

> Se falo o meu dialeto, finalmente, num mundo de dialetos entre outros, se professo o meu sistema de valores — religiosos, estéticos, políticos, étnicos — neste mundo de culturas plurais, terei também uma consciência da historicidade, contingência, limitação, de todos estes sistemas a começar pelo meu. [405]

Quando não vencemos a “arrogância linguística”, que muitas vezes nos leva à compreensão violenta de que nossos dizeres são o centro do mundo, não históricos e impenetráveis, perdemos de vista a riqueza daquilo que Vattimo chama de “dialeto”. O êxtase, então, é categoria de análise através da qual se pode pensar a realização do anúncio dialogal, perguntando-se pela legitimidade dos anúncios alhures. Além disso, ele é instrumento de diluição da ideia enrijecida da construção do “eu/nós”, a qual insiste em defender a não fluidez da formação das identidades. A aceitação desse pressuposto afirma o que há de mais lindo e frutífero na relação com o outro: a “deformação” e troca!

Assim, o êxtase, como força do anúncio, lança seus filhos do Pentecostes para o mundo plural, no qual o encontro acontece, na dinâmica da troca e aprendizado mútuos, nos espaços das “maravilhas de Deus”, que não poderiam estar em outro lugar a não ser no mundo habitado, na casa dos povos (*oikoumene*). Por isso, êxtase e proclamação, conectados ao conceito de unidade, fazem com que a experiência originária do Pentecostes seja fonte inesgotável da vivência e presença das “maravilhas de Deus” entre povos.

CONCLUSÃO

Tanto para os movimentos *holiness* quanto para os pentecostalismos posteriores e até as atuais comunidades pneumáticas, Atos 2 é recebido como texto axial. Donald Dayton, usando esse texto, fala das manifestações do Novo Testamento como “primeiras chuvas” e aponta o Pentecostalismo moderno como “últimas chuvas” do Espírito. [406] Se essa nomenclatura está correta ou não, especialmente por suas implicações históricas, é indiscutível a afirmação da importância dessa narrativa para o movimento pentecostal.

Olhando de perto, com os cuidados narratológicos necessários, o texto de Atos 2.1-13 mostra-se como linguagem paradigmática, a qual torna a experiência dos vv. 1-4, e sua releitura nos vv. 5-13, não somente narrativa das origens, mas originária! Como “ficção historicizada”, para usar a expressão de Robert Alter, o texto tem estratégias narrativas contundentes que fazem com que seus leitores o considerem como paradigmático. O narrador usa verbos e substantivos colocando suas imagens em movimento de forma que o leitor perceba Atos 2 como experiência de êxtase que reflete a vida das primeiras comunidades cristãs, dando indício de como compreendiam sua eclesiologia. A experiência religiosa refletida na narrativa revela um Cristianismo de liturgia não mecânica, com experiências extáticas que, ao serem contadas, apesar das diferenças, lembravam as realidades celestiais testemunhadas pela literatura apocalíptica.

A releitura no interior do texto desfaz a visão de que o êxtase é um instrumento sectário ou desistoricizante, tornando-se motivação de anúncio. Este, por sua vez, estrutura-se na lógica da manifestação “das maravilhas”, levando em consideração a expressão “própria” dos seus interlocutores. É no encontro que essas “maravilhas” são partilhadas, e seus resultados, vivenciados. Nos desafios da pluralidade da *oikoumene* , os/as homens/mulheres tornam esse encontro celebração e “espanto”. O êxtase, nesse sentido, é incentivo ao diálogo e construção de identidade à luz das experiências da troca no espaço dialógico dos dizeres. Assim, êxtase e unidade tornam-se, nessa cena originária, paradigma de expressão comum das maravilhas de Deus.

---

[379] ALTER, R. *A arte da narrativa bíblica* . São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 47.

[380] PERVO,R. I.; ATTRIDGE, H. W. *Acts: A commentary on the Book of Acts* . (Hermeneia – a critical and historical commentary on the Bible). Minneapolis: Fortress Press, 2009, p. 58.

[381] NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Experiência religiosa e crítica social no Cristianismo primitivo* . São Paulo: Paulinas, 2003, p. 42.

[382] WITHERINGTON III, B. *The Acts of the Apostles: A socio-rhetorical commentary* . Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1998, p. 62 e p. 130 .

[383] YONGE, C. D. *The works of Philo:* Complete and Unabridged. Peabody: Hendrickson, 1996, p. 522.

[384] WITHERINGTON III, 1998, p. 131.

[385] Tradução pessoal.

[386] Pervo; Attridge, 2009, p.61.

[387] GOODMAN, Felicitas D. *Speaking in Tongues: a Cross-Cultural Study of Glossolalia* . Chicago: University of Chicago Press, 1972, p. 31.

[388] LEWIS, Ioan. *Êxtase religioso: um estudo antropológico da possessão por espíritos e do xamanismo* . São Paulo: Perspectiva, 1997, p. 18.

[389] KITTEL, G.; FRIEDRICH, G.; BROMILEY, G. W. *Theological Dictionary of the New Testament* .Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 1995, p. 75.

[390] SICRE, J. L. *Profetismo em Israel* . O profeta, os profetas, a mensagem. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 106.

[391] SICRE, 2008, p. 107.

[392] *Mercavah* é uma expressão hebraica que significa “carruagem”. Há uma literatura do mundo judaico conhecida como “misticismo da Mercavah”, esta tem suas raízes em Ezequiel 1 e se desenvolveu no judaísmo posterior. Esse grupo de textos gira em torna do acesso místico ao trono-carruagem de Deus, acessado por viagens celestiais, como também aparece em 1 Enoque 12—14.

[393] TABOR, James. *Things Unutterable: Paul’s Ascent to Paradise in its Greco-Roman, Judaic, and Early Christian Contexts* . Lanham, MD: University Press of America, 1986, p 42.

[394] “(...) a distinção/similaridade entre apocalíptica e mística judaica diz respeito a *gêneros literários* diferentes facilmente distinguíveis, mas que relatam experiências religiosas semelhantes. Assim, misticismo apocalíptico reúne gêneros literários distintos que narram ou pressupõem experiências e práticas religiosas similares, como viagens celestiais, visões extáticas e transformação”. Cf: Machado, 2009, p.86. No período do segundo templo, o misticismo judaico era preponderantemente apocalíptico.

[395] GARCIA MARTÍNEZ, 2000, p.188.

[396] FLETCHER-LOUIS, C. H. T. *All the Glory of Adam* . Leiden/Boston/Köln: Brill, 2002, 14.

[397] COLLINS, Adela Yarbro. *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism* . (Supplements to the Journal for the study of Judaism, Vol. 50). Leiden/New York /Köln: Brill, 1996, p. 14.

[398] GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. Textos de Qumran. In: PÉREZ, Aranda G.; GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino; FERNÁNDEZ, P. M. *Literatura judaica intertestamentária* . (Introdução ao Estudo da Bíblia, Vol. 9). São Paulo: editora Ave-Maria, 2000, p. 13-21,58.

[399] COLLINS, John J. *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls* . London: Routledge, 1997, p 141.

[400] NEWSOM, Carol. *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition* . Atlanta: Scholars Press, 1985, p. 20.

[401] NICKELSBURG, George W. E. *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah* . A Historical and Literary Introduction. 2. ed. Minneapolis: Fortress Press, 2005, p. 153.

[402] HALL, J. M. *Ethnic Identity in Greek Antiquity*. Cambridge, University Press, 1997, p. 4

[403] BARTH, F. *Ethnic Groups and Boundaries . The Social Organization of Culture of Difference* . Olso: Universitetsforlaget, 1969.

[404] POUTIGNAT, Philippe. *Teorias da Etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth* . São Paulo, UNESP, 1998, p. 11.

[405] VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente* . Lisboa: Relógio D'Água, 1992, p. 15.

[406] DAYTON, Donald W. *Theological roots of Pentecostalism* . Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1991, p. 27.



Conclusão

Após esse percurso, não ousamos dizer que está concluído o gigantesco trabalho da produção de uma teologia propriamente pentecostal. E para sermos mais específicos, uma teologia pentecostal brasileira. Talvez, melhor seria terminarmos esta obra apontando os desafios para a escrita deste pensar sobre a fé a partir da tradição pentecostal. Antes disso, não podemos deixar de dizer que até mesmo o termo usado no singular, pentecostal, já se configura um risco, mesmo que pedagogicamente necessário, pois o pentecostalismo, em sua beleza e grandeza, que no Brasil ocupa um espaço tão significativo, é uma multiplicidade de expressões, liturgias e, consequentemente, teologias. É claro, o lugar de onde falamos é o discurso da fé assembleiana. E, da mesma forma, não podemos esquecer que esse falar sobre a fé também não é unívoco. Contudo, podemos afirmar que no meio dessa multiplicidade há um detalhe marcador da identidade do(s) pentecostalismo(s): a *experiência* . Por isso, queremos concluir essa obra abrindo e convidando irmãos e irmãs da experiência pentecostal a contribuírem a partir de alguns horizontes que aqui indicaremos.

Em primeiro lugar, necessitamos construir uma conceituação epistemologicamente clara, e heuristicamente aplicável, para o conceito de experiência. Neste trabalho propusemos o diálogo entre expressões como *êxtase* e *transe* na tentativa de ensaiarmos a resolução desta problematização. Para isso, os pesquisadores e pesquisadoras pentecostais, o que já tem acontecido, precisarão acessar e dialogar com as ciências das religiões, com a antropologia cultural, com a etnografia, com a teologia medieval, e com todas as ciências que ajudarem nesse processo. Por outro lado, esse trabalho precisa ser feito a partir de teólogos e teólogas identificados com a tradição pentecostal, porque a partir deste lugar a sensibilidade para a construção de uma ferramenta apta a avaliar o que pertence à própria condição do pesquisador será mais eficaz, sensível e relevante. De forma humilde e sincera, afirmamos ser esta obra um ensaio, o qual aponta a necessidade da grande empreitada.

No mesmo nível de importância, o nosso trabalho indica a necessidade de construção organizada, clara e bem realizada de um pensar teológico pentecostal que não repita simplesmente as conquistas das tradições protestantes em geral. Para isso, além da história do protestantismo, ou do cristianismo, o teólogo e a teóloga pentecostais, depois de bem sinalizado o conceito de experiência, deverão, a partir desse lugar, construir um conjunto de saberes sobre a fé. No entanto, para ser coerente com a tradição pentecostal, esse trabalho não pode ser elitista e academicista, mas dialogar com as práticas teológicas próprias das comunidades pentecostais. Assim, seguindo a tradição do “crer para compreender”, gêneros como testemunho, narrativas de milagre, biografias experienciais, falas empoderadas, expressões carismáticas, hinário popular, tornam-se, também, lugares a partir dos quais se sistematiza o saber teológico. Contudo, a lucidez racional, que não é racionalista, do teólogo e da teóloga pentecostais, dará luz e apresentará conceitos e prática discursiva da fé pentecostal. Aqui seguimos o caminho de dialogar com o sistema formal teológico e a prática teológica nas

comunidades, não prevendo um depois do outro, mas tratando-os dialeticamente.

Seguindo essa mesma preocupação, a teologia pentecostal brasileira precisa se deter na formulação ou identificação da hermenêutica pentecostal. Não adianta pensarmos teologia pentecostal a partir do uso de métodos e referenciais teóricos interpretativos que sejam devedores da Modernidade racionalista. Se a Bíblia é o centro da fé protestante, a hermenêutica pentecostal valorizará este centro, mas redimensionando a ideia de centralidade. A experiência precede a escrita dos textos. Por sua vez, a experiência precede a leitura desses mesmos textos na tradição pentecostal. O desafio, então, é acessar, articular, compreender e aplicar metodologias interpretativas mais adequadas à valorização da experiência. Neste trabalho indicamos a narratologia e a semiótica da cultura. Entretanto, esperamos que biblistas pentecostais articulem novos horizontes metodológicos que deem conta dessa preocupação.

Seguindo ainda já muitos outros trabalhos, a teologia pentecostal brasileira não pode perder de vista a estratégia discursiva da narrativa. Em termos metodológicos, isso significa valorizar a narratividade. Teologia pentecostal é um espaço privilegiado para a teologia narrativa. Por mais óbvio que isso pareça, na prática sempre há o medo de ser superficial e não dogmaticamente legítima e densa. Talvez esses riscos sejam reais, o que exigirá boa aplicação de ferramentas científicas e fineza argumentativa.

Enfim, para sermos coerentes com a nossa tradição teológica, precisamos terminar este livro abrindo-o para possibilidades outras. Ele não é porta, mas janela que abre e contempla o infinito à sua frente e convida aos que quiserem contribuir, serem vozes, na escrita, aplicação e vivência, coerente e equilibrada, potente e reveladora, da experiência pentecostal. E, no fim, o que resta é se prostrar ao mistério tremendo e que não se esgota em tintas e papel, porque se dá na irrupção de quem o deseja e o experiencia.



Referências

ABUMANSSUR, Edin S. Pentecostalismo e violência em São Paulo. In: SOTER (org.). **Deus e vida.** São Paulo: Paulinas, 2008.

ADRIANO FILHO, José. Estética da recepção e hermenêutica bíblica. In: NOGUEIRA, P. A. S. (Org.). **Linguagens da religião:** desafios, métodos e conceitos centrais. São Paulo: Paulinas, ANPTECRE, 2012.

AICHELE, G. *et al* . **A Bíblia pós-moderna.** Bíblia e cultura coletiva. São Paulo: Loyola, 2000.

AIRTON, José da Silva. **A Voz Necessária:** encontro com os profetas do século VII a.C. São Paulo: Paulus, 1998.

ALENCAR, Gedeon Freire. **Matriz pentecostal brasileira:** Assembleias de Deus, 1911-2011. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2013.

_____. **Protestantismo tupiniquim.** Hipóteses sobre a (não) contribuição evangélica à cultura brasileira. 2.ed. São Paulo: Arte Editorial, 2007.

_____. **Assembléias de Deus:** origem, implantação e militância (1911-1946). São Paulo: Arte Editorial, 2010.

Alter, Robert. **A arte da narrativa bíblica.** São Paulo: Cia das Letras, 2007.

ALTER, Robert; KERMODE, Frank (Org.). **Guia literário da Bíblia.** São Paulo: Unesp, 1997.

ALTMANN, Walter. **Lutero e libertação.** São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Ática, 1994.

ALVES, R. **O enigma da religião.** 6.ed. Campinas: Papirus, 2007.

AMIHAI, Miri; COATS, George W; SOLOMON, Anne M. (Ed.). Narrative Research the Hebrew Bible. **Semeia** , n. 46, p. 1-178, 1989.

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

ARCHER, Kenneth J. **A Pentecostal Hermeneutic.** Spirit, Scripture and Community. Cleveland, Tennessee USA: CPT Press, 2005.

ASSMANN, Aleida. Canon and Archive. In: ERLL, Astrid; NÜNNING, Ansgar (Ed.). **Cultural Memory Studies:** An International and Interdisciplinary Handbook. Berlin: Walter De Gruyter, 2008, p. 97-107.

_____. **Espaços da recordação:** formas e transformações da memória cultural. Campinas: Unicamp, 2011.

ASSMANN, Jan. Collective Memory and Cultural Identity. **New German Critique** , n. 65, p. 125-133, 1995.

_____. Communicative and Cultural Memory. In: ERLL, Astrid; NÜNNING, Ansgar (Ed.). **Cultural Memory Studies:** An International and Interdisciplinary Handbook. Berlin: Walter De Gruyter, 2008a.

_____. **Religión y memoria cultural.** Buenos Aires: Lilmod, 2008b.

AULÉN, Gustav. **A fé cristã.** 2. ed. São Paulo: ASTE, 2002.

AZEVEDO, L. Autoria e performance. In: **Revista de Letras.** v. 47, n. 2, 2007.

BAKHTIN, Mikhail M. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento:** o contexto de François Rabelais. São Paulo: Hucitec, 1999.

_____. **Estética da criação verbal.** São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BAKHTIN, Mikhail M.; VOLOCHINOV, Valentin. **Marxismo e filosofia da linguagem.** São Paulo: Hucitec, 2010.

BARDSWELL, Arthur D. **The poor preachers:** the adventures of the first Lollards. Bloomington: WestBow, 2011.

BARROS, D. L. Pessoa de; FIORIN, José Luiz (org.). **Dialogismo, polifonia, intertextualidade.** 2.ed. São Paulo: Ed.USP, 2003.

BARROS, José D'Assunção. **Papas, imperadores e hereges na Idade Média.** Petrópolis: Vozes, 2012.

BARTH, F. **Ethnic Groups and Boundaries.** The Social Organization of Culture of Difference. Olso: Universitetsforlaget, 1969.

BASTIAN, Jean-Pierre. De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latino-americanos: análisis de una mutación religiosa. In: HUEZO MIXCO, Luis R. (Comp.). **De las misiones de fe al neopentecostalismo.** Génesis y evolución del protestantismo salvadoreño, desde el siglo XIX hasta el presente. San Salvador: Secretaría de Cultura de la Presidencia; Universidad Evangélica de El Salvador, 2013.

BATAILLE, Georges. **A experiência interior.** Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

BAYER, Oswald. **A teologia de Martim Lutero:** uma atualização. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

_____. **Viver pela fé:** justificação e santificação. São Leopoldo: Sinodal, 1997.

BEGUOCI. Brasil é o maior país pentecostal. In: **Folha de São Paulo.** Segunda-feira, 29 jan., 2007 [n.p.].

BENATTE, A. P. Os pentecostais e a Bíblia no Brasil. Aproximações mediante a estética da recepção. In: **Rever** , 12, 01, 2012.

BENKE, Christoph. **Breve história da espiritualidade cristã.** Aparecida: Santuário, 2011.

BERGER. A dessacralização do mundo: uma visão global. In: **Religião e Sociedade** , v. 21, n. 1, 2001.

BERMAN, H. **Law and Revolution II:** The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition. Harvard: Harvard University Press, 2006.

BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz Religiosa Brasileira:** religiosidade e mudança social. Petrópolis: Vozes; Koinonia, 2003.

BLOCH, Ernst. **Thomas Müntzer:** teólogo da revolução. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Brasileiro, 1973.

BLOCH, Marc. Memória coletiva, tradição e costume: a propósito de um livro recente. In: _____. **História e historiadores:** textos reunidos por Étienne Bloch. Lisboa: Teorema, 1998.

BLOUGH, Neals. Anabatistas. In: LACOSTE, Jean-Yves (Ed.). **Dicionário crítico de teologia.** São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004.

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

BORLASE, Craig. **William Seymor:** a biography. Lake Mari, Florida: Charisma House, 2006.

BOSCH, David J. **Missão transformadora:** mudanças de paradigma na teologia da missão. 3.ed. São Leopoldo: Sinodal, 2009.

BRAKEMEIER, Gottfried. **O Ser Humano em Busca de Identidade:** Contribuições para uma antropologia teológica. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

BRANDT, Hermann. **O Espírito Santo.** 2.ed. São Leopoldo: Sinodal, 1985.

BROWN, R. E. **Comunidade do Discípulo Amado.** São Paulo: Paulus, 1999.

BUBER, Martin. **Eu e tu.** São Paulo. Centauro, 2001.

BURKE, Peter. Abertura: a nova história, seu passado e seu futuro. In: _____. **A escrita da história:** novas perspectivas. São Paulo: Ed. UNESP, 1992, p. 7-38.

_____. **O que é história cultural?** Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

_____. **Origens da história cultural.** Variedades de história cultural. São Paulo: Civilização Brasileira, 2006.

CALVINO, J. **As Institutas ou Tratado da Religião Cristã** (edição clássica). Trad. Waldyr Carvalho Luz. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1985. v. I.

CAMBUY, K.; AMATUZZI, M. M.; ANTUNES, T. A. **Psicologia Clínica e Experiência Religiosa.** Disponível em: <<www.pucsp.br/rever/rv3_2006/p_cambuy.pdf>> Acesso em: 11 de dezembro de 2007.

CAMPOS, Bernardo. **Hermeneutica del Espiritu:** Cómo Interpretar los Sucesos del Espíritu a la Luz de la Palabra de Dios. Ciudad de México: Kerigma, 2016.

_____. **Da reforma protestante à pentecostalidade da igreja:** debate sobre o pentecostalismo na América Latina. São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2002.

_____. **El principio pentecostalidad:** la unidad en el Espíritu, fundamento de la paz. Oregon: Kerigma, 2016.

_____. **La madurez del hermano menor:** los rostros del pentecostalismo latino-americano. Lima: Ieper, 2012.

_____. Pentecostalismo y cultura. In: GUTIÉRREZ, Tomás. **Protestantismo y cultura em América Latina.** Quito: CLAI, 1994, p. 51-68.

CAMPOS, L. S. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. In: **Revista USP** , 67, 2005.

CARVALHO, César Moisés. **Pentecostalismo e Pós-modernidade.** Quando a experiência sobrepõe-se à teologia. Rio de Janeiro: CPAD, 2017.

CÉSAR, W. & SHAULL, R. **Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs:** promessas e desafios. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1999.

CHAMPLIN, Russell Norman; BENTES, João Marques. **Enciclopédia de Bíblia, teologia e filosofia.** 6 vol. São Paulo: Candeia, 1991.

CHARTIER, R. **A história ou a leitura do tempo.** Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

CHARTIER, Roger; CAVALLO, Guglielmo. **História da leitura do mundo ocidental.** São Paulo: Ática, 1994.

COHEN, R. **Performance como linguagem.** Criação de um tempo-espaço de experimentação. São Paulo: Perspectiva, 2002.

COLLINS, Adela Yarbro. **Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism.** (Supplements to the Journal for the study of Judaism, Vol. 50). Leiden/New York /Köln: Brill, 1996.

COLLINS, John J. **Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls.** London: Routledge, 1997.

COSTA LIMA, L. (Org.). **A literatura e o leitor, textos de estética da recepção.** 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

COUTO, Geremias do. Eclesiologia — a doutrina da igreja. In: GILBERTO, Antonio *et alli* . **Teologia Sistemática Pentecostal.** Rio de Janeiro: CPAD, 2008.

CROATTO, J. S. **Hermenêutica bíblica.** São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 1986.

DAYTON, Donald W. **Theological roots of Pentecostalism.** Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1991.

_____. **Raices teológicas del pentecostalismo.** Buenos Aires: Grand Rapids, 1991.

DELUMEAU, Jean. **La reforma.** 3.ed. Barcelona: Labor, 1977.

DIAS, Z. M. Um século de religiosidade Pentecostal: algumas notas sobre a irrupção, problemas e desafios do fenômeno pentecostal. In: **Horizonte** , 9, 22, 2011.

ECO, Umberto. **A Obra Aberta.** São Paulo: Perspectiva, 2010.

_____. **Interpretação e Superinterpretação.** São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

_____. **Obra Aberta:** forma e interdeterminação nas poéticas contemporâneas. 9.ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

_____. **Os limites da Interpretação.** 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

EL CÍRCULO LINGUÍSTICO DE PRAGA. Teses 1929. Tradução e bibliografia: María Inés Chamorro. Madrid, Comunicación, Série “B”, 1970.

ERLL, Astrid. **Memory and Culture.** New York: Palgrave Macmillan, 2011.

ERLL, Astrid; NÜNNING, Ansgar (Ed.). **Cultural Memory Studies:** An International and Interdisciplinary Handbook. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2008.

FALBEL, Nachman. As heresias dos séculos XII e XIII (I). In: **Revista de História** , v. 38, n. 78, 1969.

_____. As heresias dos séculos XII e XIII (II). In: **Revista de História** , v. 40, n. 82, 1970.

FEE, Gordon D. **Paulo, o Espírito e o povo de Deus.** Campinas: United Press, 1997.

FERRARI, Mônica Rebecca. A memória da cultura e a memória na mídia em produtos autovisuais infanto-juvenis. In: MACHADO, I. **Semiótica da cultura e semiosfera.** São Paulo: FAPESP; Annablume, 2007.

FERREIRA, J. C. Leonel. A Bíblia como literatura: lendo as narrativas bíblicas. **Revista Eletrônica Correlation** , v. 7, n.13, 2008, p.10. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/view/1650/1646>. Acesso em: 19/11/2015.

FLETCHER-LOUIS, C. H. T. **All the Glory of Adam** . Leiden/Boston/Köln: Brill, 2002.

FLUDERNIK, Monika. **An Introduction to Narratology.** New York: Abingdon Press, 2009.

FOGARTY, Stephen. Toward a Pentecostal Hermeneutic. **Pentecostal Charismatic Bible Colleges** , 2001.1. Disponível em: <https://goo.gl/a1ah37>.

FOUCAULT, M. **The Politics of Truth.** New York: Semiotext(e), 1997.

FRESTON, P. **Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment.** Tese de doutorado. Campinas: Unicamp, 1993.

FRESTON, Paul. Breve História do Pentecostalismo Brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto *et al* . **Nem Anjos nem Demônios:** interpretações sociológicas do pentecostalismo. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

_____. **Protestantes e política no Brasil:** da Constituinte ao impeachment. Tese de doutorado. Unicamp: Campinas, 1993.

FRYE, Northrop. **Anatomia da crítica.** São Paulo: Cultrix, 1957.

_____. **Código dos códigos:** a Bíblia e literatura. São Paulo: Boitempo, 2004.

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

FURTADO, F. **As origens da adoração cristã:** o caráter da devoção no ambiente da igreja primitiva. São Paulo: Vida Nova, 2011.

GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. Textos de Qumran. In: PÉREZ, Aranda G.; GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino; FERNÁNDEZ, P. M. **Literatura judaica intertestamentária.** (Introdução ao Estudo da Bíblia, Vol. 9). São Paulo: editora Ave-Maria, 2000.

GEE, Donald. **Como receber o batismo no Espírito Santo.** Rio de Janeiro: CPAD, 2011.

_____. **Después de Pentecostés.** Texas: Casa de Publicaciones [s.d.].

GEORGE, Timothy. **Teologia dos reformadores.** São Paulo: Vida Nova, 1994.

GILBERTO, Antonio. Pneumatologia: a doutrina do Espírito Santo. In: GILBERTO, Antonio (Ed.). **Teologia sistemática pentecostal.** Rio e Janeiro: CPAD, 2008.

GLUSBERG, J. **A arte da performance.** São Paulo: Perspectiva, 1987.

GOFF Jr., James. **Fields White Unto Harvest:** Charles F. Parham and the Missionary Origins of Pentecostalism. Fayetteville, Arkansas: University of Arkansas Press, 1988.

GOODMAN, Felicitas D. **Speaking in Tongues:** a Cross-Cultural Study of Glossolalia. Chicago: University of Chicago Press, 1972.

GUNN, D. M. New Directions in the Study of Biblical Hebrew Narrative. **Journal of the Study of the Old Testament** , n. 39, 1979.

HABERMAS, J. **Pensamento pós-metafísico:** estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva.** São Paulo: Centauro: 2006.

HALL, J. M. **Ethnic Identity in Greek Antiquity.** Cambridge, University Press, 1997.

HALL, Stuart. **Identidade cultural na pós-modernidade.** Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

HANKE, Ezequiel. **O Espírito Santo na teologia de Lutero e Calvino.** 2015. Dissertação (Mestrado). Faculdades EST, São Leopoldo, 2015.

HILBERATH, Bernd Jochen. Pneumatologia. In: SCHNEIDER, Theodor (Org.). **Manual de dogmática.** 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2002. v. 1.

HIMMELFARB, Martha. **Ascent to Heaven in Jewish e Christian Apocalyses.** New York: Oxford University Press, 1993.

HORTON, Stanley M. *et alli* . **Teologia sistemática:** uma perspectiva pentecostal. 10.ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2006.

HUNTER, Harold. Tongues-speech: a Patristic analysis. *JETS,* **Journal of the Evangelical Theological Society.** n. 23, fasc. 2, jun. 1980.

ISER, Wolfgang. **O Ato da leitura.** São Paulo: Ed. 34, 1996/1999. v. 1 e 2.

JAUSS, H. R. **Experiência estética y hermética literária.** Madrid: Taurus, 1992.

_____. **História da literatura como provocações à teoria literária.** São Paulo: Ática, 1994.

_____. O prazer estético e as explicações fundamentais da *poiesis* , *aisthesis* e *Katharsis* . In: LIMA, L. C. (Coord.). **A literatura e o leitor:** textos de estética da recepção. 2.ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

_____. **A história da literatura como provocação à ciência da literatura.** São Paulo: Ática, 1994.

JONES, Brynmor Pierce. **An Instrument of Revival:** Complete Life of Evan Roberts, 1878-1951. Australia: Crossroads, 1995.

JUNGHANS, Helmar. **Temas da teologia de Lutero.** São Leopoldo: Sinodal, 2001.

KALUZA, Zénon. João Hus. In: LACOSTE, Jean-Yves (Ed.). **Dicionário crítico de teologia.** São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004.

KARKKAÏNEN, Veli-Matti. Hermeneutics: from Fundamentalism to posmodernism. In: **Toward a Pneumatological Theology:** Pentecostal and Ecumenical Perspectives on Ecclesiology, Soteriology, and Theology of Mission. Editado por Amos Yong. Lanham, MD: University Press of America, 2002.

KEENER, C. S. **Spirit Hermeneutics:** Reading Scripture in Light of Pentecost. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2016.

KITTEL, G.; FRIEDRICH, G.; BROMILEY, G. W. **Theological Dictionary of the New Testament.** Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 1995.

KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W.; RICHARDSON, M.; STAMM, J. J. שָׁלוֹם . In: **The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament.** Volumes 1-4 combined in one electronic edition. (electronic ed.). Leiden; New York: E.J. Brill, 1999, c1994-1996.

KRÜGER, René. Uma aproximação estrutural a Lucas 1-4. **Ribla** , n. 53, 2006/1.

LE GOFF, J. **A História Nova.** 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. **Os intelectuais da Idade Média.** São Paulo: Brasiliense, 1988.

LEONEL, J., História da leitura e protestantismo brasileiro: pastores presbiterianos como leitores. In: LEONEL, J. (Org.). **Novas perspectivas sobre o protestantismo brasileiro.** 2.ed. São Paulo: Paulinas; Fonte Editorial, 2010.

LEWIS, I. M. **Êxtase religioso.** São Paulo: Perspectiva, 1977.

LEWIS, Ioan. **Êxtase religioso:** um estudo antropológico da possessão por espíritos e do xamanismo. São Paulo: Perspectiva, 1997.

LONGUINI NETO, Luiz. **O novo rosto da missão.** Viçosa: Ultimato, 2002.

LORTZ, Joseph. **How the Reformation Came.** Trad. Otto M. Knab. New York: Herder and Herder, 1964.

LÓTMAN, I. As três funções do texto. In: _____. **Por uma teoria semiótica da cultura.** Belo Horizonte: FALE; UFMG, 2007.

_____. **La semiosfera I:** semiótica de la cultura e del texto. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996.

_____. La semiótica de la cultura y el concepto de texto. **Escritos** , n.19, 1993.

_____. On the Semiosphere.**Sign Systems Studies** , v. 33, n. 1, 2005.

_____. **Por uma teoria semiótica da cultura.** Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2007.

_____. Tese para uma análise da semiótica da cultura (Uma aplicação aos textos eslavos). In: MACHADO, **Escola de semiótica:** a experiência de Tártu-Moscou para o estudo da cultura. São Paulo: Ateliê Editorial; FAPESP, 2003.

_____. **Universe of the Mind:** A Semiotic Theory of Culture. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1990.

LÓTMAN, I.; USPENSKII, Bóris. Sobre o mecanismo semiótico da cultura. In: MACHADO, I. (Org.). **Ensaios de semiótica soviética.** Lisboa: Novo Horizonte, 1981.

MACCHIA, Frank D. God Present in a Confused Situation: The Mixed Influence of the Charismatic Movement on Classical Pentecostalism in the United States. In: **Pneuma** , n. 18.1, 1996.

MACHADO, I. **Escola de semiótica:** a experiência de Tártu-Moscou para o estudo da cultura. São Paulo: Ateliê Editorial; FAPESP, 2003.

MACHADO, Jonas. Louvor ao triunfo divino. Vestígios do misticismo apocalíptico paulino em 2 Cor 2,14-17. In: **Oracula** 5/10, 2009.

MAFFESOLI, Michel. **Elogio da razão sensível.** Petrópolis: Vozes, 2001.

MANSILLA, Miguel Ángel. Pós-Pentecostalismo e o desencanto religioso dos pentecostais. In: OLIVEIRA, David Mesquiati; FERREIRA, Ismael de Vasconcelos; FAJARDO, Maxwell (Orgs.). **Pentecostalismos em perspectiva.** São Paulo: Terceira Via; RELEP, 2017.

MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y. **Para ler as narrativas bíblicas:** iniciação à analise narrativa. São Paulo: Loyola, 2009.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais:** sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1999.

MARTIN, L. R. (Ed.). **Pentecostal hermeneutics:** a reader. Boston: Brill, 2013.

McDERMOTT, Gerald R. **Grandes teólogos.** São Paulo: Vida Nova, 2013.

McGRATH, Alister. **Teologia sistemática, histórica e filosófica:** uma introdução à teologia cristã. São Paulo: Shedd, 2005.

MENDONÇA, Antônio G. **O celeste porvir:** a inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: Paulinas, 1984.

_____. **Protestantes, pentecostais & ecumênicos.** São Bernardo do Campo: Umesp, 1997.

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

MENZIES, Robert. **Pentecostes, essa história é a nossa história.** Rio de Janeiro: CPAD, 2016.

MENZIES, William; MENZIES, Robert. **No poder do Espírito:** fundamentos da experiência pentecostal. São Paulo: Vida, 2002.

MERTON, Thomas. **Novas sementes de contemplação.** Montariol: Editorial Franciscana, 2007.

MIRANDA, M. de França. **A Igreja numa sociedade fragmentada:** escritos eclesiológicos. São Paulo: Loyola, 2006.

MONDIN, Battista. **Os grandes teólogos do século vinte.** São Paulo: Paulinas, 1979.

NEL, Marius. Attempting to define a Pentecostal Hermeneutics. In: **Scriptura** , 114, 2015.

NEWSOM, Carol. **Songs of the Sabbath Sacrifice:** A Critical Edition. Atlanta: Scholars Press, 1985.

NICKELSBURG, George W. E. **Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah.** A Historical and Literary Introduction. 2.ed. Minneapolis: Fortress Press, 2005.

NOEL, B. T. **Pentecostal and Postmodern Hermeneutics:** comparisons and Contemporary Impact. Eugene: Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2010.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. **Experiência religiosa e crítica social no Cristianismo primitivo.** São Paulo: Paulinas, 2003.

_____. Hermenêutica da recepção: textos bíblicos nas fronteiras da cultura e no longo tempo. **Estudos de Religião** , v. 26, n. 42, 2012. Disponível em: https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/3095/3086 Acesso em: 23/11/2015.

_____. Religião como texto: contribuições da semiótica da cultura. In: _____. (Org.). **Linguagens da religião:** desafios, métodos e conceitos centrais. São Paulo: Paulinas, 2012.

OCKHAM, G. **Brevilóquio sobre o principado tirânico.** Petrópolis: Vozes, 1988.

OLIVEIRA, David Mesquiati de. **Diálogo e missão nos Andes.** Um estudo de teologia da missão latino-americana. São Paulo: Garimpo; Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2016.

_____. **Eis me aqui, Senhor!:** disponibilidade como chave missionária. Sinodal, 2014.

_____. A leitura bíblica dos pentecostais e a noção de performance. **Rever** : Revista de Estudos da Religião, v. 17, p. 119-140, 2017.

_____. A pneumatologia de Lutero: uma aproximação. **Revista Reflexus** , v. 11, n. 17, 2017.

_____. Lutero, o Espírito Santo e os pentecostais. In: ZWETSCH, Roberto E. (Org.). **Lutero e a Teologia Pentecostal.** São Leopoldo-RS: Sinodal, 2017.

_____. Os Pentecostais, o Espírito Santo e a Reforma. **Revista Pistis & Práxis:** Teologia e Pastoral, v. 9, 2017.

_____. Reforma protestante, educação teológica e indigeneidade: os pentecostais e os Tupinikim. **Revista Reflexus.** a. IX, n. 15, 2016/1.

_____. **A religião mais negra do Brasil:** por que mais de oito milhões de negros são pentecostais? São Paulo: Mundo Cristão, 2005.

OLIVEIRA, Roseli M. K. **Cuidando de Quem Cuida:** proposta de poimênica aos pastores e pastoras no contexto de Igrejas evangélicas brasileiras. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2004.

OLIVERIO Jr., L. William. **Theological Hermeneutics in the Classical Pentecostal Tradition:** A Typological Account (Global Pentecostal and Charismatic Studies). Leiden: Brill, 2012.

ORO, Ari Pedro; ALVES, Daniel. Renovação Carismática Católica: movimento de superação da oposição entre catolicismo e pentecostalismo? In: **Religião e Sociedade.** Rio de Janeiro, v. 33, n. 1, 2013.

PALMA, Anthony D. **O batismo no Espírito e com fogo:** os fundamentos bíblicos e a atualidade da doutrina pentecostal. Rio de Janeiro: CPAD, 2014.

PASSOS, J. D. **Pentecostais:** origem e começos. São Paulo: Paulinas, 2005.

PASSOS, João Décio. **Teogonias urbanas:** o renascimento dos velhos deuses. Tese de doutorado. SP: PUC-SP, 2001.

PAULANI, L. M. Leitura e mercado de livros no Brasil: os resultados de duas diferentes pesquisas. In: FAILLA, Z. (Org.). **Retratos da leitura no Brasil 4.** Rio de Janeiro: Sextante, 2016.

PELIKAN, Jaroslav. **From Luther to Kierkegaard:** a study in the history of theology. Missouri: Concordia Publishing House, 1963.

PERVO,R. I.; ATTRIDGE, H. W. **Acts:** A commentary on the Book of Acts. (Hermeneia — a critical and historical commentary on the Bible). Minneapolis: Fortress Press, 2009.

PESSAVENTO, Sandra. **História e linguagens.** Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006.

POLOMA, M. M. **The Assemblies of God at the Crossroads:** Charisma and Institutional Dilemmas. Knoxville. TN: The University of Tennessee Press, 1989.

POUTIGNAT, Philippe. **Teorias da Etnicidade:** seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo, UNESP, 1998.

POWELL, M. A. **What is Narrative Criticism?.** Minneapolis: Fortress Press, 1990.

PRANDI, Reginaldo. **Um sopro do Espírito.** São Paulo: Edusp, 1997.

PRINCE, Gerald. **Narratology.** The Form and Functioning of Narrative. Berlin; Amsterdam; New York: Mouton Publishers, 1982.

RAMOS, Vaz A. *et al.* Semiosfera: explosão conceitual nos estudos semióticos da cultura. In: MACHADO. **Semiótica da cultura e semiosfera, Semiótica da cultura e semiosfera.** São Paulo: FAPESP; Annablume, 2007.

RAVETTI, G. O corpo na letra: o transgênero performático. In: CARREIRA, A. *et al* . (Org.). **Mediações performáticas latino-americanas.** Belo Horizonte: Faculdade de Letras, 2003.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento.** Campinas: Ed. Unicamp, 2007.

RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean-François (Orgs.). **Para uma história cultural.** Lisboa: Estampa, 1998.

ROCHA, *Abdruschin Schaeffer. Nem sola Scriptura, nem solus Spiritus: a revelação na dimensão do humano. In:* **Horizonte** *, v. 14, n. 44, out-dez., 2016.*

SANTIDRÍAN, Pedro R. **Breve dicionário de pensadores cristãos.** 2.ed. Aparecida: Santuário, 1997.

SANTOS, Myrian S. dos. **Memória coletiva e teoria social.** São Paulo: Annablume, 2003.

SANTOS, R. A. **Entre a razão e o êxtase:** experiência religiosa e estados alterados de consciência. São Paulo: Loyola, 2004.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. **Hermenêutica:** arte e técnica da interpretação. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. **Hermeneutics and Criticism and Other Writings.** Translated and Edited by Andrew Bowie. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

SEGAL, Alan F. **Paul the Convert.** The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee. New Haven and London: Yale University Press, 1990.

SICRE, J. L. **A Justiça Social nos Profetas.** São Paulo: Paulus, 1990.

_____. **Profetismo em Israel.** O profeta, os profetas, a mensagem. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

SIDER, Ronald. **Andreas Bodenstein von Karlstadt.** Leiden: Brill, 1974.

SIEPIERSKI, Paulo. Contribuições para uma tipologia do pentecostalismo brasileiro. In: GUERRIERO, Silas (Org.). **O Estudo das religiões:** desafios contemporâneos. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 2004.

_____. Pós-pentecostalismo e política no Brasil. In: **Estudos Teológicos** , v. 37, 1997.

SILVA, Clemir Fernandes. **Despentecostalização:** Um estudo sobre mudanças sócio-religiosas na Igreja Cristã Nova Vida. Doutorado em Ciências Sociais. Rio de Janeiro: UERJ, 2017.

SILVA, José A. da. **Grandes perguntas pentecostais.** 2.ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2004.

SILVA, Severino P. da. **A existência e a pessoa do Espírito Santo.** Rio de Janeiro: CPAD, 1996.

SIMIAN-YOFRE, H. (Org.). **Metodologia do Antigo Testamento.** São Paulo: Loyola, 2011.

SIQUEIRA, Sônia Aparecida. O momento da Inquisição (II). In: **Revista de História** , v. 43, n. 87, 1971.

SOUZA, Bertone de Oliveira. O Pentecostalismo na história brasileira: problemas de periodização e enfoques teórico-metodológicos. In: **Revista Brasileira de História das Religiões.** ANPUH, a. VIII, n. 22, mai./ago., 2015.

STEWART, James A. **Quando desceu o Espírito:** a história de Evan Roberts e do grande reavivamento no País de Gales. Belo Horizonte: Betânia, 1968.

STRONSTAD, Roger. **A Teologia Carismática de Lucas.** Rio de Janeiro: CPAD, 2018.

TABOR, James. **Things Unutterable:** Paul´s Ascent to Paradise in its Greco-Roman, Judaic, and Early Christian Contexts. Lanham,MD: University Press of America, 1986.

TERRA, Kenner. Êxtase, Pentecostes e unidade: desafios à luz das origens. In: OLIVEIRA, David Mesquiati (Org.). **Pentecostalismos e unidade.** São Paulo: Fonte Editorial; FPLC; RELEP, 2015.

_____. A leitura das narrativas sagradas: uma crítica à exegese tradicional à luz da Semiótica da Cultura e Teorias Narrativas. In: **Horizonte** , v. 14, n. 43, 2016.

_____. O êxtase na reforma: superando preconceitos e afirmando identidade. In: LIMA, Daniel Barros; ALENCAR, Gedeon Freire; CORREA, Marina Santos (Orgs.). **Reforma protestante e pentecostalismo:** convergências e divergências. Vitória: Unida; RELEP; Manaus: FBN, 2017.

TERRA, Kenner; OLIVEIRA; David Mesquiati. Hermenêutica do Espírito: a leitura bíblica na reforma radical. In: **Estudos Teológicos** , São Leopoldo, v. 57, n. 1, jan./jun. 2017.

TILLICH, P. **História do pensamento cristão.** 2.ed. São Paulo: ASTE, 2000.

_____. **Teologia da cultura.** Trad. Jaci Correia Maraschin. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

TODOROV, T. **As estruturas narrativas.** 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 1970.

_____. **Estrutura Ausente.** 7.ed. São Paulo: Perspectiva, 1997.

_____. **Estruturalismo e poética.** São Paulo: Cultrix, 1970.

TORRES QUEIRUGA, Andres. **Repensar la revelación:** La revelación divina en la realización humana. Madrid: Trotta, 2008.

TREVETT, C. E. **Montanism:** Gender, Authority and the New Prophecy. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

TROELTSCH, Ernest. **The Social Teaching of the Christian Churches.** London: Allen & Unwin, 1931.

VATTIMO, Gianni. **A sociedade transparente.** Lisboa: Relógio D'Água, 1992.

VIEIRA, Jorge de Albuquerque. Semiosfera e o conceito de Umwelt. In: MACHADO, Irene (Org.). **Semiótica da cultura e semiosfera.** São Paulo: FAPESP; Annablume, 2007.

VINE, W. E.; UNGER, Merril F.; WHITE, WILLINA JR. **Dicionário Vine.** O significado exegético e expositivo das palavras do Antigo e do Novo Testamento. 3.ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2003.

VINGREN, Ivar. **Diário do pioneiro Gunnar Vingren.** 14.ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2009.

VOZ DA VERDADE. **Nossa história.** [s.d.]. Disponível em: <https://goo.gl/4LHVUa>.

WAGNER, P. **Por que crescem os pentecostais?** São Paulo: Vida, 1987.

WAIZBORT, L. Introdução. In: WEBER, M. **Os fundamentos racionais e sociológicos da música.** São Paulo: Edusp, 1995, p. 23-52.

WEBER, Max. Reflexão intermediária — Teoria dos níveis e direções da rejeição religiosa do mundo. In: BOTELHO, A. (Org.). **Essencial sociologia.** São Paulo: Penguin Classics; Companhia das letras, 2013.

_____. **Sociologia das religiões e consideração intermediária.** Lisboa: Relógio d'Água, 2006.

WEGNER, Uwe. **Exegese do Novo Testamento:** manual de metodologia. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998.

WILLIAMS, George H. **La Reforma Radical.** México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

WITHERINGTON III, B. **The Acts of the Apostles:** A socio-rhetorical commentary. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1998.

WITT, J. **Sociologia.** 3.ed. Porto Alegre: McGraw-Hill, 2016.

YODER, John Howard (Comp.). **Textos escogidos de La Reforma radical.** Espanha: Biblioteca Menno, 2016.

YONG, Amos. **Discerning the Spirit(s):** A Pentecostal-Charismatic Contribution to Christian Theology of Religions. Sheffield - England: Sheffield Academic Press, 2000.

_____. **Spirit of Love:** A Trinitarian Theology of Grace. Waco, TX: Baylor University Press, 2012.

YONGE, C. D. **The works of Philo:** Complete and Unabridged. Peabody: Hendrickson, 1996.

ZILBERMAN, R. **Estética da recepção e história da Literatura.** São Paulo: Ática, 1989.



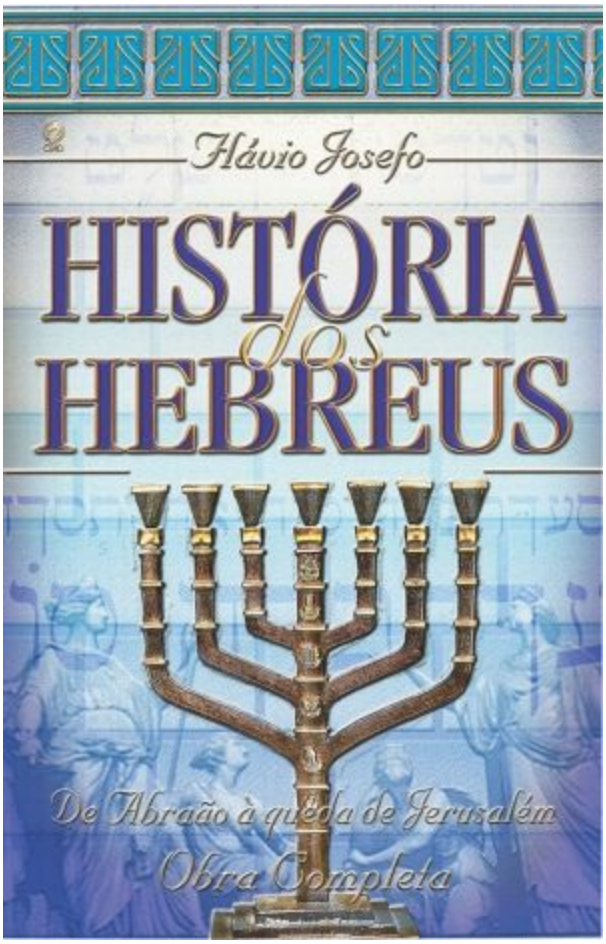
Sobre os autores

Este livro é resultado de anos de pesquisa acadêmica sobre teologia pentecostal nos melhores centros de pesquisa do Brasil. Os textos que o conformam apareceram primeiramente como artigos em revistas científicas de excelência internacional e foram rigorosamente avaliados pelos especialistas da área antes da publicação especializada. Entre as revistas que publicaram os artigos destacam-se a *Revista Brasileira de História das Religiões* (RBHR), mantida pela Associação Nacional de História (ANPUH); a *Revista Estudos Teológicos* , das Faculdades EST; a *Revista Rever* , da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP); a *Revista Horizonte* (PUC-MG); e a *Revista Pistis & Práxis* (PUC-PR). Outros textos foram apresentados em importantes eventos acadêmicos como o da *Sociedade de Teologia e Ciência da Religião* (SOTER) e o da *Rede Latino-americana de Estudos Pentecostais* (RELEP). Isso mostra que a teologia pentecostal está alcançando estratos sociais e entrada no diálogo com o mundo acadêmico como nunca antes em anos passados. E o mais importante, seus autores permanecem na fé pentecostal. São pesquisadores e são pastores, um é teólogo sistemático-pastoral e o outro é biblista.

O pastor David Mesquiati de Oliveira nasceu em Vitória (ES), foi batizado nas águas e batizado com o Espírito Santo nas Assembleias de Deus. Foi consagrado ao Ministério Pastoral em 2003 na CADEESO/CGADB (Convenção das Assembleias de Deus do Estado do Espírito Santo e Outros/ Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil). Hoje está na convenção coirmã CEMADES/CGADB (Convenção Evangélica dos Ministros da Assembleia de Deus do Estado do Espírito Santo) e é o coordenador estadual da Comissão de Educação e Cultura CEC-CEMADES desde 2017. Entre 2001 e 2006, foi missionário na Bolívia junto com sua esposa, a missionária Silvia Lima. Fez bacharelado em Ciências Econômicas na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) e depois o bacharelado em Teologia nas Faculdades EST (RS). Nesta mesma instituição, cursou o Mestrado em Teologia Prática. Posteriormente, fez o Doutorado em Teologia Sistemático-Pastoral na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), onde também fez um pós-doutorado em Teologia. Levou a cabo outro estudo de pós-doutorado em Teologia nas Faculdades EST e entre agosto de 2018 e janeiro de 2019, está se dedicando a um terceiro pós-doutorado em Teologia, dessa vez no *Princeton Theological Seminary* , em Nova Jersey, Estados Unidos. Ao longo desses anos, tem se dedicado a estudar a teologia de missão e a teologia pentecostal. Atua como professor no Mestrado em Ciências das Religiões e na Graduação em Teologia na *Faculdade Unida de Vitória* (UNIDA), é coordenador da RELEP Brasil (*Rede Latino-americana de Estudos Pentecostais*) e é docente da Pós-Graduação em Teologia Pentecostal da FAECAD.

O pastor Kenner Terra se converteu quando jovem na Assembleia de Deus em Aracruz (ES), onde foi batizado nas águas e com o Espírito Santo e serviu ao Senhor naquela localidade, tornando-se líder de jovens e, posteriormente, no Ministério. Depois foi pastor em Petrópolis (RJ) e atualmente é pastor em Vitória (ES). Estudou Teologia no Instituto Bíblico das Assembleias de Deus em Pindamonhangaba (IBAD), no Seminário Batista do Sul (RJ) e nas

Faculdades EST, em São Leopoldo (RS). Depois estudou Filosofia na Universidade Católica de Petrópolis (UCP). Fez o Mestrado e o Doutorado em Ciências da Religião na Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), especializando-se em Bíblia, especificamente, em Novo Testamento. É membro da Rede Latino-americana de Estudos Pentecostais (RELEP), da Associação Brasileira de Interpretação Bíblica (ABIB) e da Society Biblical Literature (SBL). Atua como professor no Mestrado em Ciências das Religiões e na Graduação em Teologia na Faculdade Unida de Vitória. É docente da Pós-Graduação em Teologia Pentecostal da FAECAD.



História dos Hebreus

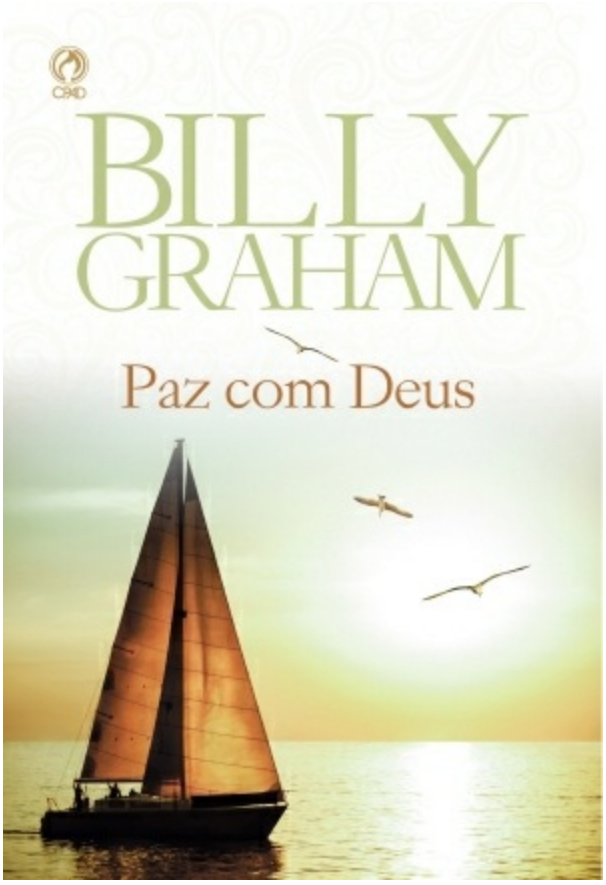
Josefo, Flávio
9788526313491
1568 páginas

Compre agora e leia

Em História dos Hebreus o autor escreve com detalhes os grandes movimentos históricos judaicos e romanos. Qualquer estudante da Bíblia terá em Flávio Josefo descrições minuciosas de personagens

do Novo Testamento (Evangelhos e Atos), tais como: Pilatos, os Agripas, os Herodes e inúmeros outros pormenores do mundo greco-romano, tornando esta obra, depois da Bíblia, a maior fonte de informação sobre o povo Judeu. Um produto CPAD.

Compre agora e leia



Paz com Deus

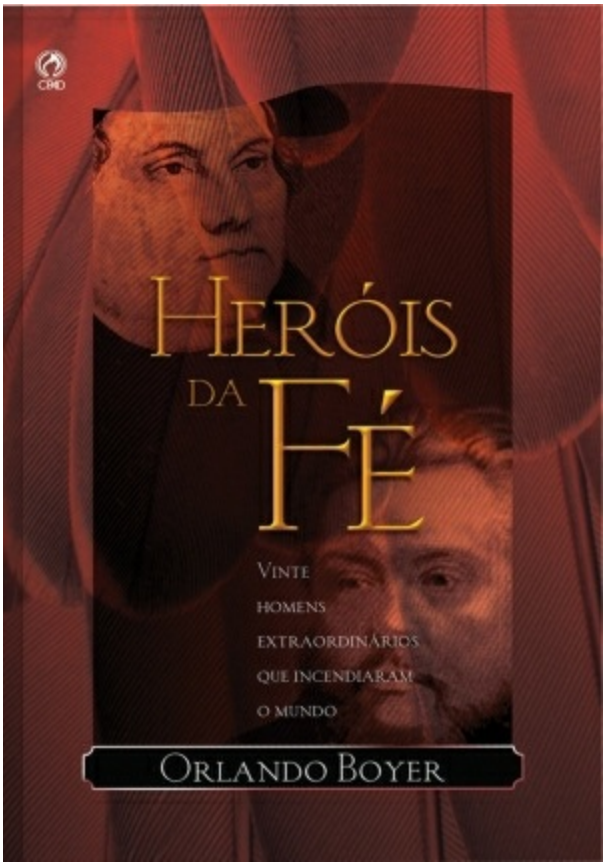
Graham, Billy
9788526312890
224 páginas

Compre agora e leia

Está à procura por algo que é mais importante do que qualquer outra na vida? Você não está sozinho! Toda a humanidade está buscando a resposta para a doença moral e o vazio espiritual que oprime o mundo. Toda a humanidade está clamando por orientação, conforto e

paz. Nesta obra Billy Graham lhe ajudará a buscar a verdadeira calma espiritual em meio a uma vida cheia de estresse, fardo e desânimo. Viva a Paz com Deus! Um produto CPAD.

Compre agora e leia



Heróis da Fé

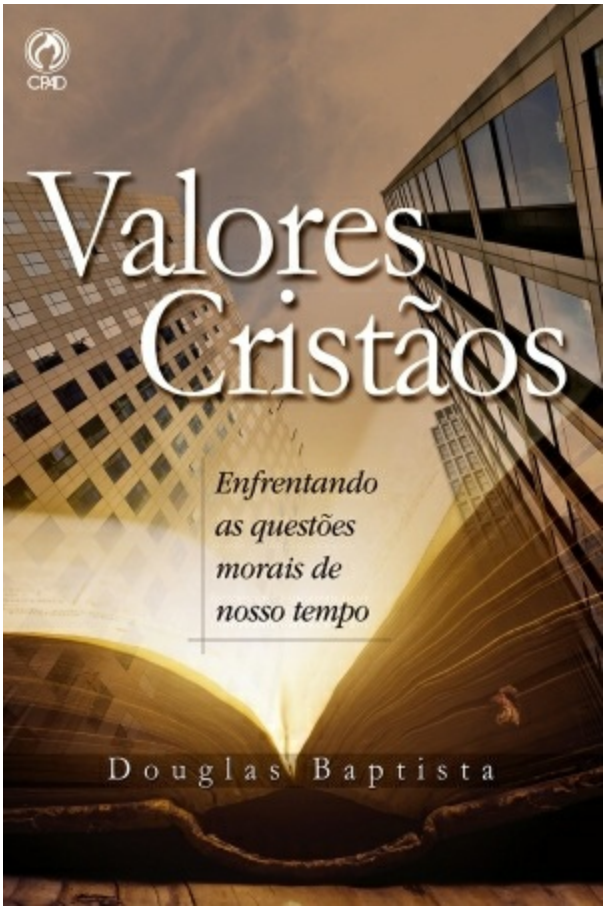
Boyer, Orlando
9788526311954
272 páginas

Compre agora e leia

Mais de 300.000 livros vendidos! Um dos maiores clássicos da literatura evangélica. Homens extraordinários que incendiaram o mundo. A cada capítulo uma história diferente, uma nova biografia. As verdadeiras histórias de alguns dos maiores vultos da Igreja de Cristo.

Heróis como: Lutero, Finney, Wesley e Moody, dentre outros que resolveram viver uma vida de plenitude do evangelho. "O soluço de um bilhão de almas na terra me soa aos ouvidos e comove o coração: esforço-me, pelo auxílio de Deus, para avaliar, ao menos em parte, as densas trevas, a extrema miséria e o indescritível desespero desses mil milhões de almas sem Cristo. Medita, irmão, sobre o amor do Mestre, amor profundo como o mar, contempla o horripilante espetáculo do desespero dos povos perdidos, até não poderes censurar, até não poderes descansar, até não poderes dormir." (Carlos Inwood). Esta obra contém as biografias de grandes servos de Jesus. Conheça a vida de pessoas verdadeiramente transformadas por Deus e que, por isso, servem-nos como exemplos de vida. Um estímulo para também buscarmos ser reconhecidos como verdadeiros Heróis da Fé. Um produto CPAD.

Compre agora e leia



Valores Cristãos

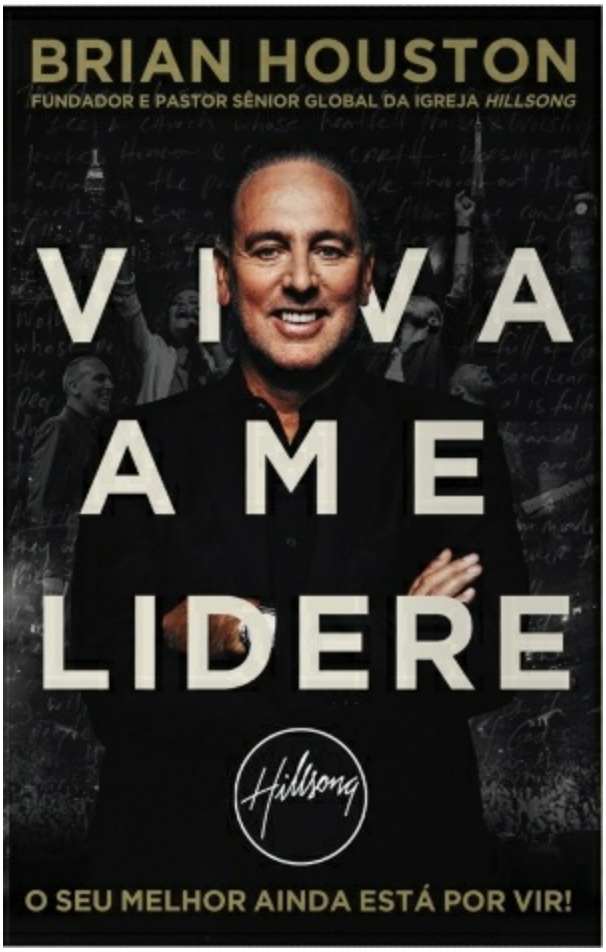
Baptista, Douglas
9788526315754
160 páginas

Compre agora e leia

Neste novo século e milênio, os valores sólidos da moral e da ética judaico-cristã têm sido sistematicamente substituídos por um relativismo cultural cuja consequência é o esfacelamento das relações humanas. Venha nesta jornada com o pastor Douglas

Baptista estudar e defender os valores cristãos nas questões dos Direitos Humanos, Aborto, Pena de Morte, Suicídio, Doação de Órgãos, sexualidade, finanças, etc., e juntos, enfrentar as questões morais de nosso tempo. Um Produto CPAD.

Compre agora e leia



Viva Ame Lidere

Houston, Brian
9788526314115
224 páginas

Compre agora e leia

Você sabia que sua vida tem um roteiro original, um propósito próprio, distinto e incomparável em relação a qualquer indivíduo do planeta terra? Você sabia que esse caminho está pronto para você

conquistar, independentemente do ponto em que você esteja na jornada da vida, de quantos erros sinta que cometeu ou de quantos obstáculos tenha encontrado? Nascemos com o potencial dado por Deus para deixar nossa marca no mundo. Há 33 anos quando Brian Houston estabeleceu uma igreja no salão escolar com 40 pessoas, ele não tinha nenhuma ideia de quantos altos e baixos, sacrifícios e milagres iria encarar. Ao longo do tempo, a sua pequena igreja cresceu e virou o ministério Hilsong, conduzindo pessoas ao redor do mundo a seguirem o maior Guia que já percorreu o caminho: Jesus. Quer você esteja na liderança da igreja, liderança nos negócios ou, como a maioria de nós, envolvido com a família e amizades que requerem tempo e atenção, Jesus é o melhor guia e companheiro. A abordagem transformativa de Brian Houston para a vida em VIVA AME LIDERE te ajudará a percorrer o seu próprio caminho de fé. Quando se trata da vida com Jesus, não há dúvida de que o melhor ainda está para vir! Um produto CPAD.

Compre agora e leia