



PPCIR

Selo Estudos
de Religião

Marcelo Lopes

METANOIA
PENTECOSTAL:
**SINAIS DE
UMA PRIMAVERA
EDUCACIONAL NA
ASSEMBLEIA DE
DEUS NO BRASIL**



Marcelo Lopes

Selo Estudos de
Religião

METANOIA PENTECOSTAL:

Sinais de uma primavera educacional na
Assembleia de Deus no Brasil

1ª edição
Juiz de Fora/MG
2023



@Editora UFJF, 2023

Este livro ou parte dele não pode ser reproduzido por qualquer meio sem
autorização expressa da editora.

O conteúdo desta obra, além de autorizações relacionadas à permissão de uso
de imagens ou textos de outro(s) autor(es) são de inteira responsabilidade do(s)
autor(es) e/ou organizador(es)



**UNIVERSIDADE FEDERAL
DE JUIZ DE FORA**

Reitor

Marcus Vinicius David

Vice-Reitoria

Girlene Alves da Silva



**EDITORA
U F J F**



**Equipe Editorial do
Selo Estudos de Religião**

André Sidnei Musskopf
(Coordenação)

Edson Fernando de Almeida

Arnaldo Érico Huff Júnior

Humberto Araujo Quaglio de Souza

Claudia Aparecida Santos Oliveira

Projeto Gráfico, Editoração e Capa

Paolo Malorgio Studio

Lopes, Marcelo.

Metanoia pentecostal: Sinais de uma primavera educacional na
Assembleia de Deus no Brasil / Marcelo Lopes-- Juiz de Fora.
Editora UFJF, 2023.
215 p.

ISBN: 978-65-89512-55-4

1. Assembleia de Deus. 2. Educação Superior. I. Lopes,
Marcelo.II. Título

CDU 2-4

Editora UFJF

Rua Benjamin Constant, 790

Centro - Juiz de Fora - MG - CEP 36015-400

Fone/FAX: (32)3229-7646 / (32)3229-7645

editora@ufjf.edu.br / distribuicao.editora@ufjf.edu.br

www.ufjf.br/editora

Filiada à ABEU



Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

Conselho Editorial
Selo Estudos de Religião

Frederico Pieper Pires
Universidade Federal de Juiz de Fora

Sônia Regina Corrêa Lages
Universidade Federal de Juiz de Fora

Rolando Pérez-Vela
Pontificia Universidad Católica del Perú

Marilu Rojas Salazar
Universidad Iberomaricana do México

Dilaine Soares Sampaio
Universidade Federal da Paraíba

Cláudio de Oliveira Ribeiro
Brasil

Vitor Chaves de Souza
Universidade Federal da Paraíba

Edla Eggert
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Donizete Aparecido Rodrigues
CRIA-Universidade Nova de Lisboa

PARECER E REVISÃO POR PARES

A obra foi submetida à avaliação pelo Conselho Editorial do Selo Estudos de Religião, avaliada por pares e aprovada para publicação

Dedico esta obra à minha família, pois soube tão carinhosamente sonhar conjuntamente comigo, suportar momentos de ausência, ainda que eu estivesse presente. Também pelo incentivo nas dificuldades, mas, sobretudo, pelo amor incondicional que me faz o homem mais feliz do mundo. Para Karina, Giovana e Bernardo, meus amores.

AGRADECIMENTOS

Este momento parece-me um pouco injusto, porquanto sempre se esquecerá de alguém importante. Todavia, aqueles que a memória não nos deixa escapar merecem, tanto quanto os que não forem citados, deferência especial de gratidão.

Início por agradecer a Deus pelo dom da vida.

À minha mãe Cirene Lopes pelo amor e pela criação que deu, dedicando boa parte de sua vida a mim.

À minha esposa Karina, pelo amor e apoio. Aos meus filhos Giovana e Bernardo por serem tão preciosos. Minha família, esteio seguro!

Aos alunos, funcionários da administração e professores da Faculdade Evangélica de Tecnologia, Ciências e Biotecnologia (FAECAD). Destes, destaco o Prof. Me. Germano Soares Silva, diretor da faculdade; o Prof. Dr. Nelson Célio de Mesquita Rocha, coordenador de especialização, e o Deyvison Baraúna, colaborador da secretaria, cujo apoio foi fundamental para esta obra.

Ao “irmão da caserna” Fábio Amaral pelos “bizús” com o excel!

Aos colegas alunos do doutorado e do Núcleo de Estudos em Protestantismos e Teologias (NEPROTES), cujas contribuições foram valiosíssimas.

Aos professores do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião (PPCIR), cujo profundo comprometimento com o trabalho acadêmico, somado às suas capacidades individuais fazem com que este Programa seja reconhecido no Brasil e no exterior pelo seu altíssimo nível de excelência.

À dileta banca examinadora pelo aceite que abrilhantou esse momento tão importante, bem como pelas robustas contribuições.

Ao meu caro mestre e orientador Prof. Dr. Arnaldo Érico Huff Júnior. Homem de inteligência singular, não sem motivo possui dois doutorados. Agradeço pela acolhida, por entender e respeitar meu tempo de maturação acadêmica. Pelas orientações sempre muito apropriadas e eficazes que não me deixaram desviar do foco do trabalho. Aproveito também para agradecer, sobretudo, pela sincera, agradável e frutífera amizade.

Por fim, a todos quantos eu não me lembro agora, mas que de algum modo me ajudaram nesta jornada, fica aqui registrado o meu pedido de desculpas, em primeiro lugar, e, meu sincero agradecimento, ainda que seja feito meio *en passant* e de forma anônima, creiam, é de coração. Muito obrigado!

“Provérbios de Salomão, filho de David, rei de Israel, para dar a conhecer a sabedoria, a educação e a compreensão de sentenças inteligentes; para proporcionar uma educação esclarecida: justiça, equidade, retidão; para proporcionar aos inexperientes a prudência, aos jovens, conhecimento e discernimento; – que o sábio escute, e aumentará o seu cabedal; e o homem que entende aprenderá a arte de dirigir – para a compreensão do provérbio e da palavra figurada, das máximas dos sábios e de seus enigmas. O temor do senhor é o princípio do conhecimento; sabedoria e educação, os estultos as desprezam”.

Salomão (BÍBLIA TEB, 1994, p. 230).

“No mais, meu filho, guarda-te de acrescentar: aumentar os livros é empenho sem fim e estudo demais fatiga o corpo”.

Salomão (BÍBLIA TEB, 1994, p. 323).

LISTA DE QUADROS E GRÁFICOS

QUADRO 1.	A expansão numérica das instituições de ensino teológico das Assembleias de Deus no Brasil após a criação da Comissão de Educação Religiosa em 1971	p. 105
QUADRO 2.	Mapeamento de IES ligadas à Assembleia de Deus no site do e-MEC	p. 106
QUADRO 3.	Valores das mensalidades dos cursos da FAECAD	p. 125
QUADRO 4.	Valores das mensalidades dos cursos de Teologia de outras IES	p. 126
GRÁFICO 1.	Quantificação de alunos por curso	p. 124
GRÁFICO 2.	Percentual de alunos por turno	p. 124
GRÁFICO 3.	Percentual de discentes com descontos nas mensalidades	p. 125
GRÁFICO 4.	Percentual de gênero entre os discentes	p. 127
GRÁFICO 5.	Quantificação da afiliação denominacional dos discentes	p. 128
GRÁFICO 6.	Percentual referente a cargos eclesiásticos	p. 129
GRÁFICO 7.	Percentual relativo ao tempo de ministério	p. 130
GRÁFICO 8.	Fatores considerados na opção pela FAECAD	p. 131
GRÁFICO 9	Motivação da opção pelo curso	p. 133
GRÁFICO 10	Perspectivas relativas à conclusão do curso	p. 134

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AD	Assembleia de Deus no Brasil
AG	<i>Assemblies of God</i>
CEC	Conselho de Educação e Cultura da CGADB
CEDI	Centro Ecumênico de Documentação e Informação
CGADB	Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil
CONAMAD	Convenção Nacional das Assembleias de Deus no Brasil Ministério de Madureira
CPAD	Casa Publicadora das Assembleias de Deus
EUA	Estados Unidos da América
FIES	Fundo de Financiamento Estudantil
FUNEC	Fundação Evangélica de Comunicação
IBAD	Instituto Bíblico das Assembleias de Deus
IBE	Instituto Bíblico Ebenézer
IBP	Instituto Bíblico Pentecostal
ISAL	Igreja e Sociedade na América Latina
PDI	Plano de Desenvolvimento Institucional
PNE	Plano Nacional de Educação
ProUni	Programa Universidade para todos
PUC-PR	Pontifícia Universidade Católica do Paraná
PUC-RJ	Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
PUC-RS	Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
REA	Rede de Estudos Assembleianos
RELEP	Rede Latino-americana de Estudos pentecostais
SRSI	Setor de Responsabilidade Social da Igreja
TMI	Teologia da Missão Integral
UNIRIO	Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro

SUMÁRIO

PREFÁCIO <i>Arnaldo Érico Huff Júnior</i>	12
INTRODUÇÃO	15
CAPÍTULO 1 AS RAÍZES HISTÓRICO-TEOLÓGICAS DO ANTI- INTELLECTUALISMO PENTECOSTAL	21
1.1 Prolegômenos	21
1.2 Raízes no anti-intelectualismo estadunidense	23
1.3 Surgimento do Pentecostalismo	41
1.4 O anti-intelectualismo sueco	46
1.5 A conjuntura social-geográfica e o ethos sueco-nordestino	54
1.6 A hipertrofia escatológica pré-milenarista	61
CAPÍTULO 2 VENTOS PRIMAVERIS VÊM DO NORTE	64
2.1 Contexto próprio estadunidense	64
2.2 Onde o vento fez a curva	71
2.3 Vento que sopra lá, sopra cá?	84
2.4 Entre a brisa e o furacão: os esforços dos Kolenda e dos Olson	87
2.5 Da erosão eólica: as Convenções Gerais e o assunto Educação Superior	94
2.6 Água mole, pedra dura...: o IBAD e o IBP	97
2.7 Polinização anemófila: ventos que levaram as sementes da Educação Superior na AD brasileira	104
CAPÍTULO 3 A FAECAD: “O SINAL” DE UMA NOVA ESTAÇÃO NA EDUCAÇÃO SUPERIOR NA ASSEMBLEIA DE DEUS NO BRASIL.	108
3.1 Prolegômenos	108
3.2 Chuva serôdia ou temporã?	112
3.3 A FAECAD em revista	117
3.4 Quem semeia vento, colhe tempestade?	153

CAPÍTULO 4	
PENTECOSTALISMO E CULTURA: DIALOGANDO COM TILLICH E NIEBUHR	157
4.1 Prolegômenos	157
4.2 E no princípio era...: a educação pentecostal contra a cultura	162
4.3 Vestígios de um princípio protestante no pentecostalismo?	170
4.4 Eis que faço novas todas as coisas: a educação pentecostal da cultura (e potencialmente transformadora)	178
4.5 Cultura e educação pentecostal: preocupações supremas?	185
4.6 Entre a heteronomia e a autonomia: interpretações possíveis	192
CONSIDERAÇÕES FINAIS	199
REFERÊNCIAS	203
SOBRE O AUTOR	215

PREFÁCIO

Prof. Dr. Arnaldo Érico Huff Júnior¹

Tenho a alegria de prefaciá-la publicação da tese doutoral do Dr. Marcelo Lopes, com quem tenho o prazer de caminhar desde seus primeiros momentos de estudos pós-graduados na UFJF. Culmina, aqui, um longo processo de empenho intelectual e de busca apaixonada por conhecimento. O Pentecostalismo é a tradição que o pesquisador escolheu para se especializar na Ciência da Religião. A Igreja Assembleia de Deus, por sua vez, o foco principal desta pesquisa.

O mundo evangélico é a segunda força religiosa no cenário brasileiro. Mais de 22 milhões de pessoas se autodeclararam protestantes ou pentecostais no Censo de 2010. A Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil é, por sua vez, o maior grupo institucional, somando cerca de 6 milhões de fieis. Costumo dizer nos ambientes acadêmicos, que muitas vezes demonstram pouca simpatia com esse universo, que se o cristianismo está vivo no mundo atual isso se deve, em termos sociológicos, principalmente, aos cristãos pentecostais. Os kardecistas e os sem religião, percentualmente, crescem mais no Brasil, tendo em conta dados dos últimos censos. Mas em termos numéricos os evangélicos são a segunda maioria, em um campo ainda hegemonicamente cristão.

Evangélicos, nesse caso, numericamente, compõem um grupo matizado principalmente por pentecostais e carismáticos, com suas crenças, seus ritos, suas sociabilidades, suas vestimentas, suas corporeidades, suas dinâmicas políticas, sua presença na esfera pública.

Para uma perspectiva histórica da questão, é possível argumentar, uma linha do tempo demonstraria que a Reforma protestante se inicia com Lutero, na Alemanha do século XVI, e estende-se até o século XVIII, quando do nascimento do metodismo na Inglaterra, momento em que já estavam lançadas as bases dos grandes avivamentos e do evangelicalismo, tendo, a partir do século XIX, como epicentro os EUA. Destas dinâmicas, advém as principais correntes religiosas que confluíram no surgimento do pentecostalismo, já no início do século XX.

1 Universidade Federal de Juiz de Fora.

A mesma linha do tempo indicaria que, no Brasil, esse movimento se inicia no começo do século XIX, com a abertura dos portos e a chegada dos primeiros comerciantes e imigrantes anglicanos, congregacionais, luteranos etc., para então se pluralizar com o pentecostalismo no início do século XX, nomeadamente: a Congregação Cristã no Brasil e a Assembleia de Deus, com sua experiência do Espírito Santo e a ênfase no dom de línguas. Depois viriam as duas ondas pentecostais subsequentes: a Igreja do Evangelho Quadrangular, a Brasil para Cristo e a Deus é amor, em meados dos anos 1950, com foco nas curas e exorcismos; e, então, a neopentecostal Universal do Reino de Deus e suas adjacências, a partir do final dos anos 1970, com a teologia da prosperidade e um forte apelo midiático.

Estes movimentos, todavia, se sobrepõem no tempo, de um modo geral. Ou seja, ao final dos anos 1980, o campo religioso evangélico brasileiro era composto de protestantes, pentecostais e neopentecostais. A grande questão é que, além de se sobrepor, os movimentos passam a influenciar-se mutuamente, em sentido reverso àquele da linha do tempo. Dá-se, assim, um processo de neopentecostalização do pentecostalismo e, da mesma forma, de pentecostalização e neopentecostalização do protestantismo. Vivi, por exemplo, uma experiência de campo com alunos em que foi possível aferir que um culto em uma igreja protestante histórica (metodista ou presbiteriana, o dado empírico me escapa) havia sido mais “avivado” que um culto na Igreja Cristã Maranata, contabilizada entre as pentecostais pelo Censo de 2010.

Diante desse quadro, talvez devêssemos concordar com o que disse José Miguez Bonino, em *Rostos do protestantismo latino-americano* (2003, p. 46): “o futuro do protestantismo latino-americano será evangélico ou não será”. Imagino que o que grande teólogo argentino quis dizer é que, em termos de piedade, teologia e ética, o que chamamos de mundo evangélico tende a continuar se movimentando no universo evangelical, ou seja, a partir de uma teologia que tem a bíblia como fundamento e que crê na salvação do pecador através da morte de Jesus Cristo; para quem a aceitação da mensagem do Evangelho é o caminho para a salvação eterna, e que sua negação conduz ao inferno. O desafio maior que se coloca diante dessa vocação evangelical é, para Bonino, o próprio fundamentalismo e suas amarras conservadoras. Os evangélicos, se quiserem fazer diferença, precisarão buscar em suas próprias fontes modos de superar essas amarras diante dos desafios do presente e das perspectivas do futuro. Fato é que, com sua herança estadunidense, os evangélicos trazem na bagagem os piores traços da política e das ideologias lá vigentes, como a extrema direita, o anti-cientificismo, o sectarismo, entre outras tantas coisas.

Nesse sentido, relativamente à esfera pública, os evangélicos brasileiros têm, de fato, feito justiça à definição de George Marsden sobre quem é o fundamentalista: “um ortodoxo com raiva”. Os rumos políticos da bancada evangélica atual, ratificam tal percepção. Assim como o fazem todos aqueles que engrossam as fileiras de eventos

como “A marcha para Jesus”, por exemplo. Setores progressistas do protestantismo são minoritários e o viçoso movimento evangélico ecumênico de meados do século XX é apenas uma memória. A inserção dos evangélicos na esfera pública é, nesse sentido, no mínimo tibia. Uma perspectiva teológica crítica deveria afirmar que tem faltado aos evangélicos a capacidade de interpretação do seu *kairós*.

Em relação a esse quadro geral, pode-se ter uma ideia da importância de pesquisas acadêmicas como esta que Marcelo Lopes ora nos apresenta. O tema é de alta importância e urgência histórica, tanto para as humanidades, quanto para lideranças e comunidades eclesiais. Trata-se de uma pesquisa levada a cabo com todo o necessário rigor, fôlego e seriedade. A questão central é como um grupo religioso que considerava o estudo e a vida intelectual incompatíveis com a fé cristã passa a incorporar um projeto de criação de uma faculdade de teologia acadêmica e, a partir daí, considera a possibilidade da formação de um centro universitário.

A pesquisa vai, inicialmente, ao necessário encontro da formação de uma estrutura anti-intelectual nos Estados Unidos e na Suécia, realçando seu fundamento religioso, para, então, investigar a implantação de tal mentalidade no Brasil, através do trabalho missionário que resultou na formação das Assembleias de Deus, em inícios do século XX. A situação se complexifica, todavia, com a chegada de missionários estadunidenses que carregavam consigo o propósito da criação de institutos bíblicos. Depois de décadas de celeumas surgidas da fricção entre a criação de tais institutos e o anti-intelectualismo originário, surge, por fim, no Rio de Janeiro, em 2005, a *Faculdade Evangélica de Tecnologia, Ciências e Biotecnologia* (FAECAD), a faculdade das Assembleias de Deus. A tese ancora-se firmemente tanto em fontes documentais, quanto em trabalho de campo. O pesquisador demonstra, de fato, um conhecimento profundo das dinâmicas que envolvem a criação e a história da FAECAD. Por fim, Marcelo Lopes ensaia algumas interessantes tipologias e reflexões temáticas em companhia de H. R. Niebuhr e de Paul Tillich.

Enfim, trata-se de um trabalho importante que lança luzes necessárias sobre o universo vivo, dinâmico e complexo do pentecostalismo, aqui representado por sua maior igreja, a Assembleia de Deus. Parabéns ao autor. Boa leitura a todos.

INTRODUÇÃO

A TEMÁTICA DA PESQUISA

O pentecostalismo vem sendo objeto do escrutínio científico no Brasil pelo menos desde a segunda metade do século XX. Os primeiros estudos foram de ordem sociológica, como os clássicos: *A experiência da salvação* (1969) de Beatriz Muniz de Souza, e *Católicos, Protestantes, Espíritas* (1973) organizado por Cândido Procópio Ferreira de Camargo. Este último contou, além da colaboração do próprio Camargo, com a de Beatriz Muniz de Souza, José Reginaldo Prandi, Melanie Berezowski Singer e Renata Raffaelli Nascimento, todos sociólogos.

No entanto, não foram somente os pesquisadores nacionais que se ocuparam de abordar a temática do pentecostalismo sob o *lócus* sociológico. As obras do sociólogo suíço Christian Lalive d'Epiney: *O refúgio das massas* (1970), sobre o pentecostalismo chileno, e, do sociólogo alemão Emilio Willems: *Followers of the new faith: culture change and rise of protestantism in Brasil and Chile* (1967), foram as seminais e, inclusive, influenciaram muitos trabalhos nacionais ulteriores.

Entrementes, as pesquisas sobre o pentecostalismo brasileiro vêm sendo ampliadas e diversificadas do ponto de vista epistemológico. Outras áreas do saber, além da sociologia, começaram a se interessar por esse campo de pesquisa, tais como a História, a Antropologia, a Psicologia, a Teologia, a Educação e a Ciência da Religião, por exemplo, vêm lançando luz e realçando facetas outrora não contempladas do fenômeno.

Além disso, o próprio pentecostalismo ou movimento pentecostal vem mudando ao longo dos anos. Essas mudanças ocorreram e ainda ocorrem em termos doutrinários, em termos litúrgicos, de organização eclesial, bem como na sua forma de portar-se no espaço público. Tais mudanças, inclusive, ensejaram tipologias classificatórias², dadas as importantes diferenças encontradas nesse gradiente.

2 Há diversas tipologias que podem ser aventadas aqui. Citaremos as principais ou mais conhecidas, ao menos. A mais amplamente utilizada, talvez, seja a de Paul Freston que classificou o pentecostalismo brasileiro em três ondas ou vagas, a partir de um corte histórico-institucional, a saber: primeira, segunda e terceira onda pentecostal. Ricardo Mariano também optou por três tipos: pentecostalismo, deuteropentecostalismo e neopentecostalismo. Paulo Siepierski classificou em pentecostalismo e pós-pentecostalismo. Gerson Leite de Moraes propôs o termo transpentecostalismo em substituição ao termo neopentecostalismo. O que todas as tipologias acima citadas têm em comum é: em primeiro lugar, alguma contribuição para o entendimento do fenômeno pentecostal; e, em segundo lugar, as limitações reducionistas características de qualquer tipologia.

Uma dessas mudanças, que identificamos, foi a recente adesão da igreja pentecostal Assembleia de Deus no Brasil (AD) à educação superior. Trata-se de uma mudança deveras significativa devido, sobretudo, ao histórico dessa denominação em possuir uma mentalidade anti-intelectualista de rejeição da erudição, da formação ou preparação intelectual de seus pastores, obreiros e fieis ao longo de sua história.

SOBRE O OBJETO EM SI

Assim, esta pesquisa se ocupa de investigar um fenômeno novo que ocorre hodiernamente no âmbito da igreja pentecostal AD, ao qual denominamos “primavera educacional”. Cunhamos este termo durante um *insight* quando escrevíamos um artigo ainda no mestrado (LOPES, 2012, p. 144), fazendo referência justamente a essa recente relação aproximativa e valorativa com a educação superior e suas possibilidades futuras, já que o termo primavera remete a um tempo de florescimento, de renovo mesmo.

Essa primavera não ocorre no vazio ou é um fenômeno estanque, antes, se insere num escopo maior, isto é, daquilo que denominamos metanoia pentecostal. Num espectro mais amplo, trata-se da mudança de mentalidade (μετνοια) que envolve, por exemplo, a participação do pentecostalismo na política, outrora fortemente desencorajada. Outro aspecto que enseja essa metanoia é a apropriação e utilização de meios de comunicação outrora condenados como mundanos, tais como o rádio e a televisão e, atualmente, a internet e todas as demais mídias sociais. Por último, podemos citar também a flexibilização dos usos e costumes e a ascensão das mulheres aos cargos de liderança eclesiástica, esta última não sem celeumas.

Por isso intitulamos este trabalho de Metanoia Pentecostal. Contudo, nosso foco incide particularmente sobre uma mudança de mentalidade específica: a da valorização e adesão à educação superior ou primavera educacional. Nesse sentido, há vários sinais que apontam para a ocorrência desse fenômeno que ora se espalha na AD. Dentre os quais podemos aqui citar alguns: o primeiro é que, sem muitas dificuldades, pode-se verificar nos programas de pós-graduação em Teologia, e mormente em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, Faculdades EST, Universidade Presbiteriana Mackenzie, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e, inclusive, Universidade Federal de Juiz de Fora, um número significativo de discentes oriundos do pentecostalismo clássico, cuja pertença de fiéis da Assembleia de Deus no Brasil é bastante significativa, quiçá, majoritária entre esses acadêmicos pentecostais.

Outros sinais primaveris que podem ser destacados são as duas iniciativas endógenas ao subcampo religioso pentecostal e mais especificamente assembleiano, que também corroboram nossa hipótese de que ocorre uma “primavera educacional” na AD. A primeira delas é a existência da Rede Latino-americana de Estudos pentecostais

(RELEP),³ fundada em 1998 e que congrega estudiosos do fenômeno pentecostal, sejam eles nativos ou não; a segunda, e mais específica, é a Rede de Estudos Assembleianos (REA),⁴ criada em 2015 e composta por pesquisadores interessados no nicho assembleiano. Esta última comporta muitos pesquisadores assembleianos obviamente, mas não só, uma vez que é aberta também para quaisquer pesquisadores interessados no assembleianismo, sejam eles nativos ou não.

Soma-se aos demais sinais, a pulverização de Instituições de Ensino Superior (IES) assembleianas por todo o território nacional conforme Quadro 1 e 2. Contudo, o principal sinal de que há uma primavera educacional na AD foi a criação da Faculdade Evangélica de Tecnologia, Ciências e Biotecnologia da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (FAECAD), em agosto de 2005 na cidade do Rio de Janeiro. Afirmamos isso por ser a primeira iniciativa do órgão máximo da denominação, a CGADB. As demais iniciativas foram de indivíduos isolados ou de Convenções Estaduais e, portanto, não refletiam a mentalidade da Instituição, embora sejam muito significativas e se insiram no bojo dessa primavera.

Ademais, essa iniciativa institucional é um projeto piloto audacioso, uma vez que há pretensão de que a FAECAD seja a universidade das Assembleias de Deus. Nesse sentido, portanto, a FAECAD é o principal sinal dessa primavera educacional que vem ocorrendo nas AD. Por isso elegemos a FAECAD para que procedêssemos à pesquisa empírica. Aqui importa ressaltar que não se trata de tomar a parte pelo todo, mas de evidenciar uma mudança institucional significativa que tem, em nossa opinião, bastante fecundidade heurística.

O QUE JÁ SE PRODUZIU E O OBJETIVO DA PESQUISA

Embora afirmemos que o tema tenha bastante fecundidade heurística, a FAECAD ainda não foi contemplada como objeto de pesquisa. Procedemos a várias buscas na internet, na Plataforma Lattes, repositório de teses e dissertações, artigos científicos e não há um trabalho sequer que tematize especificamente essa IES. Sem qualquer presunção, é verossímil afirmar que essa lacuna corrobora o caráter inédito desta obra.

No entanto, trabalhos que tematizaram assuntos circunvizinhos ao nosso objeto, já vêm ocupando alguns pesquisadores de diversas áreas do conhecimento, mas, sobretudo, da Ciência da Religião e da Educação. Citaremos alguns desses trabalhos no sentido de proporcionar um quadro geral daquilo que já foi produzido até o presente momento.

3 Informação disponível em: <http://relepnuclioabrazil.blogspot.com.br/p/quem-somos.html>. Acesso em: 13 set. 2016.

4 Informação disponível em: <http://relepnuclioabrazil.blogspot.com.br/p/rea-rede-de-estudos-assembleianos.html>. Acesso em: 13 set. 2016.

Podemos citar como exemplo dessa produção a dissertação de mestrado de Rubeneide Oliveira Lima Fernandes, cujo título paradigmático é: *Movimento Pentecostal, Assembléia de Deus e o Estabelecimento da Educação Formal*, defendida em 2006 no Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Metodista de Piracicaba. Esse trabalho voltou seu esforço para o histórico educacional assembleiano, no sentido de sua natureza, isto é, educação formal e informal, além dos objetivos educacionais. A dissertação de José Ozean Gomes também tangencia a temática, seu título é: *Da objeção ao reconhecimento: Uma análise da política eclesial da Assembleia de Deus brasileira com respeito à educação teológica formal (1943-1983)*, defendida em 2013 no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). O foco desse trabalho foi mais voltado para a educação teológica eclesial, isto é, voltada para os especialistas do sagrado, mormente para os aspirantes ao ministério pastoral. Outra dissertação que pode ser citada é de Helton Galvão Souza intitulada: *Educação e a Assembleia de Deus no Brasil: comparações, resultados, tendências*, defendida em 2013 no Programa de Pós-graduação em Educação da UMESp. Essa obra focou o desenvolvimento da educação na denominação de maneira ampla, ou seja, desde a escola bíblica dominical ao projeto de educação superior. Por fim, há a tese de doutoramento em teologia de Claiton Ivan Pommerening, defendida em 2015 no programa de Pós-graduação em Teologia das Faculdades EST, intitulada: *Fábrica de Pastores: Interfaces e divergências entre educação teológica e fé cristã na Teologia Pentecostal*. Esse trabalho é o que mais foca a formação teológica regular na seara assembleiana. Pommerening proporciona um estudo profundo e abalizado sobre a temática em tela, sobretudo sob o *locus* teológico, mas arrisca aportes sociológicos sem, contudo, digredir da abordagem teológica.

Há também artigos que tangenciam tal temática como, por exemplo, o de Ricardo Bitun: *Formação teológico-pastoral das Assembleias de Deus: experiências, ênfases e desafios*, publicado no v. 14, nº 2, jul./dez. 2009 da Revista Caminhando (UMESP); o artigo de Altair Germano da Silva: *Os antecedentes históricos da educação teológica nas Assembleias de Deus no Brasil: de 1517 a 1979*, publicado na Revista Vox Faifae (Faculdade FAIFA), v. 5, nº 3 de 2013. Há, finalmente, o artigo de Gedeon Alencar: *Pastores assembleianos na Universidade: a polissemia assembleiana da terceira geração pastoral*, publicado na Revista Reflexus (Faculdade Unida de Vitória), ano III, nº 12, 2014/2.

É perceptível ao leitor que a maioria dos trabalhos acima trata da educação teológica formal que recebeu forte oposição no desenvolvimento histórico da AD. Contudo, nosso esforço aqui é de outra natureza. Pretendemos investigar sob o paradigma compreensivo o fenômeno da primavera educacional assembleiana, não restrita apenas ao âmbito teológico, mas no escopo de sua metanoia em relação à educação superior como um todo, este é o nosso objetivo geral.

Para alcançarmos este objetivo geral, traçamos alguns objetivos específicos a serem atingidos no decorrer do trabalho. O primeiro objetivo específico que se impôs foi o de compreender o desenvolvimento histórico-teológico do anti-intelectualismo pentecostal, privilegiando, sobretudo, a sua gênese no pentecostalismo estadunidense e na AD brasileira. O segundo objetivo específico foi o de identificar e mapear os períodos, os protagonistas e antagonistas, bem como os eventos e documentos que contribuíram para a metanoia ou mudança na mentalidade anti-intelectual na AD.

Tendo em mente que a FAECAD é o principal sinal primaveril na AD, foi imperioso proceder à pesquisa empírica no fito de proporcionar uma metanarrativa interpretativa do fenômeno em tela. Por meio do levantamento de dados, constituímos um quadro da IES sob o prisma quantitativo que pensamos poderá servir de subsídio para pesquisas ulteriores. Ademais, mediante esses dados também pudemos ter um quadro sob o prisma qualitativo, que expressa a atual situação da IES. Este foi o terceiro objetivo específico. Por fim, nosso último objetivo específico foi o de proceder a uma interpretação do fenômeno com um cabedal teórico pouco utilizado nesses estudos. Buscamos, para tanto, cotejar as teorias da religião de Paul tillich e Richard Niebuhr em seus estudos sobre cristianismo e cultura.

A ABORDAGEM E A ORGANIZAÇÃO DO TRABALHO

Conforme já frisamos logo acima, nossa baliza epistemológica aqui é a da Ciência da Religião. Nesse sentido e em consonância com os objetivos específicos dos capítulos, empreendemos compreender e por vezes também interpretar o objeto. Ademais, dada a complexidade do objeto, não se pôde esposar um único referencial teórico nesse trabalho. Assim, o leitor terá a impressão de certa interdisciplinaridade teórica, uma vez procuramos cercar nosso objeto fugidio de modo a proporcionar uma melhor visada do mesmo.

Ou como acertadamente afirmou Elisa Rodrigues: “sendo a ambiguidade um dos traços do fenômeno religioso, algumas combinações ‘esdrúxulas’ de teoria podem ser requeridas para que possamos nos aproximar das religiões, religiosidades e experiências religiosas” (RODRIGUES, 2014, p. 200). Trata-se, portanto, de “abrir uma janela de compreensão da possibilidade de se compreender o objeto a partir de outras chaves hermenêuticas” (RODRIGUES, 2014, p. 195).

Para alcançar os objetivos acima elencados, precisamos proceder à pesquisa bibliográfica e à pesquisa de campo. Juntamos assim, a pesquisa empírica e a fenomenológica, ou nas palavras de Hans-Jürgen Greschat (2005), trabalhamos com o geral e com o específico. Pensamos que esta pesquisa se situa, por isso, genuinamente no âmbito da Ciência da Religião, sem exclusividade em acentos teórico-metodológicos, mas visando a complementariedade e a possibilidade de tentar abarcar o objeto de forma holística, quiçá, em sua totalidade. Pois,

INTRODUÇÃO

é preciso aí também tentar se aventurar a fazer ciência, ainda que fugindo (superando) de paradigmas tradicionais e convencionados do que seja um objeto para a ciência que se possa efetivamente investigar. A Ciência da Religião assume este desafio. Não contra as ciências que concebem a religião apenas como derivativa e no nível da empiria, e só observável nela. Mas em unidade com esta concepção tradicional e em busca de novos paradigmas (HUFF JÚNIOR; PORTELLA, 2012, p. 449).

Isto posto, a obra está estruturada em quatro capítulos. *As raízes histórico-teológicas do anti-intelectualismo pentecostal* é o título do primeiro capítulo que buscou proporcionar uma visada interpretativa do anti-intelectualismo pentecostal, sob o prisma histórico-teológico. O segundo capítulo denominado: *Ventos primaveris vêm do norte*, visou identificar os primórdios do processo metanoico e compreendê-lo. O terceiro capítulo contemplou a pesquisa empírica, na qual a FAECAD figurou como protagonista. Seu título: *A FAECAD: “o sinal” de uma nova estação na educação superior na assembleia de deus no brasil*. O quarto e último capítulo é um esforço interpretativo do fenômeno em tela num âmbito mais amplo, qual seja, o da cultura na qual é partícipe, a partir de dois teóricos que se propuseram a pensar a relação do cristianismo com a cultura, pelo que denominamos este capítulo de: *Pentecostalismo e cultura: dialogando com Tillich e Niebuhr*. Por fim, alertamos o leitor que encontrará termos atinentes à natureza, de modo geral, e particularmente com relação ao clima ao longo do texto. Trata-se de intuições advindas do objeto em si: a “primavera” educacional assembleiana.

1.1 PROLEGÔMENOS

Pois está escrito: Eu destruirei a sabedoria dos sábios e aniquilarei a inteligência dos inteligentes. Onde está o sábio? Onde está o doutor da lei? Onde está o raciocinador deste século? Acaso Deus não tornou louca a sabedoria do mundo?

1 Coríntios 1. 19-20⁵

Foi ele que nos tornou capazes de ser ministros de uma Aliança nova, não da letra, mas do Espírito; pois a letra mata, mas o Espírito vivifica.

2 Coríntios 3.6

De imediato nos parece um tanto irônico que os versículos supracitados aqui como epígrafes e que têm sido utilizados para justificar/legitimar a mentalidade anti-intelectual⁶ no pentecostalismo sejam de autoria do apóstolo Paulo. Afirmamos isso porque é verossímil afirmar que este protagonista do cristianismo primitivo foi um intelectual de sua época e um autor fundamental

5 Todas as referências bíblicas utilizadas neste trabalho foram extraídas da TEB, isto é, da Tradução Ecumênica da Bíblia, tradução: L.J. Baraúna, et al. São Paulo: Loyola, 1994. 2480 p.

6 Tomamos aqui como referência a definição que o pesquisador do pentecostalismo Rick Nañes propôs em seu livro *Pentecostal de coração e mente*: um chamado ao dom divino do intelecto. Nesta obra o autor considera como anti-intelectualismo “uma predisposição contra o uso diligente e ponderado do intelecto” (2007, p. 210). Todavia, estendemos essa definição em função do nosso objeto de pesquisa. Portanto, por anti-intelectualismo, entendemos uma atitude de profunda desconfiança para com a educação superior, quando não uma aversão aberta e declarada, cujo fito seria evitá-la, quiçá, rechaçá-la.

para a teologia cristã.⁷ Além disso, não se pode ignorar que “há 27 livros no Novo Testamento. 13 são cartas atribuídas a Paulo e um outro livro, os Atos dos Apóstolos, de Lucas, possui toda sua segunda metade dedicada a Paulo. Paulo toma, assim, exatamente, metade do Novo Testamento” (CROSSAN, 2009, p. 91).

Não obstante, algumas passagens paulinas isoladas de seu contexto foram (e ainda têm sido) utilizadas por pregadores pentecostais ao longo dos anos no intuito de encontrar um amparo bíblico que pudesse referendar seu posicionamento com relação aos binômios (por vezes pensados irreconciliáveis) como emoção-razão, mente-espírito, enfim, tudo aquilo que envolve fé *versus* intelecto. Pontue-se, no entanto, que essa dicotomia nunca foi exclusividade do pentecostalismo, tampouco criação sua. Sobre isso, o historiador Richard Hofstadter⁸ afirma “que certa tensão entre a inteligência e o coração, entre o intelecto é, em toda parte, um aspecto permanente da experiência cristã” (1967, p. 69-70).

Entrementes, ainda na década de 1990, lembro-me de ouvir não poucos comentários bastante temerosos daqueles cristãos pentecostais preocupados com o fervor espiritual do jovem que aspirava ao ministério pastoral, sobretudo quando o pretendente demonstrava o desejo de cursar um seminário teológico. Tratava-se de uma preocupação mais ou menos fundamentada numa mentalidade anti-intelectual que permeava a cosmovisão própria do pentecostalismo. Inclusive, tal mentalidade não estava restrita ao âmbito teológico somente, mas havia uma notória desconfiança, para dizer o mínimo, quanto ao estudo acadêmico nas universidades que, a seu modo de ver, tinha um imenso potencial “desviante”.

Essa mentalidade anti-intelectual foi uma característica marcante no pentecostalismo nascituro, e, em certo sentido, ainda é no pentecostalismo brasileiro. Sobre tal tendência, Rick Nañez⁹ reitera o que “John R. W. Stott, notável líder e escritor, declarou em meados da década de 1970 que ‘um dos traços mais sérios, pelo menos de alguns cristãos pentecostais’, é o seu declarado anti-intelectualismo” (NAÑEZ, 2007, p. 95).

Diante desse quadro, uma questão torna-se deveras pertinente: como o anti-intelectualismo medrou no movimento pentecostal? Para podermos compreender como se desenvolveu essa mentalidade anti-intelectual no pentecostalismo, talvez seja

7 Para um aprofundamento nessa temática, remetemos o leitor ao livro do teólogo Isidoro Mazzarolo, *O apóstolo Paulo: o grego, o judeu e o cristão*. Rio de Janeiro: Mazzarolo Editor, 2008.

8 Richard Hofstadter foi um destacado historiador norte-americano. Graduou-se pela *University of Buffalo* e obteve seu doutorado pela *Columbia University*. Exerceu a docência na *University of Maryland* por quatro anos, após esse período foi docente no Departamento de História da *Columbia University*, na qual aposentou-se. Nesta tese nos valem de sua obra intitulada: *Anti-intelectualismo nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

9 Rick M. Nanes é mestre em Teologia Prática pelo *Luther Rice Seminary*, na Geórgia, e doutor pelo *Trinity Evangelical Seminary*, em Indiana. É pastor ordenado pelas *Assemblies of God*.

preciso transcender o ponto de partida simbólico estabelecido por razões didáticas – Topeka ou Los Angeles. Há causas mais remotas, aninhadas na história da igreja cristã, nos movimentos sociais que marcaram o cristianismo ocidental, eventos esses muitas vezes desprezados pelos historiadores, favoráveis ou contrários ao pentecostalismo (CAMPOS, 1996, p. 79).

A propósito do título que demos a esta seção, pareceu-nos sobremodo profícuo iniciar nossa investigação sob uma perspectiva histórico-teológica que dê conta de propiciar uma compreensão geral, mas segura, das raízes do anti-intelectualismo no movimento pentecostal que, de uma forma ou de outra, influenciou o pentecostalismo da Assembleia de Deus brasileira.

Ademais, tendo por pressuposto a complexidade desse fenômeno religioso, isto é, suas múltiplas influências teológicas, econômicas, sociais e culturais, haja vista que o movimento teve seu início na sociedade estadunidense no final do século XIX e início do XX, para alcançarmos tal intuito será preciso arbitrar algumas “raízes”, as quais precisaremos escavar no fito de melhor compreender o fenômeno que aqui investigamos.

Pensamos que das várias raízes produtoras e possíveis de serem escavadas para o nosso fito, quatro talvez sejam mais substanciais. Quais sejam, aquelas referentes ao anti-intelectualismo estadunidense, ao anti-intelectualismo sueco, a conjuntura social-geográfica somada ao *ethos* sueco-nordestino, e, por fim, e talvez mais significativa, a hipertrofia escatológica pré-milenarista. Tais raízes serão doravante “escavadas”.

1.2 RAÍZES NO ANTI-INTELLECTUALISMO ESTADUNIDENSE

Desde logo é preciso levar em consideração que a preocupação de muitos pentecostais com o potencial desviante da educação teológica e secular a que nos referimos no relato logo acima possui, com efeito, fundamentos históricos bastante significativos. Referimo-nos, nesse sentido, ao que ocorreu com o protestantismo do qual o pentecostalismo é egresso, isto é, à valorização da educação que os reformadores implantaram, na esteira do humanismo (LATOURETTE, 2006, p. 934).

Segundo Walker,

em certo sentido, esse protestantismo escolástico foi mais estreito do que aquele do período medieval por ter sido inconscientemente influenciado pelo espírito racionalista contra o qual lutou, tanto que se tornou semelhante às novas correntes racionalistas tanto na têmpera como no método. Daí ele participar na reação contra o racionalismo (1981, p. 190).

E já que estamos falando de raízes, não é preciso muito aprofundamento histórico para perceber que a própria gênese da Reforma Protestante foi impulsionada por intelectuais da época. Conquanto fossem religiosos, Martinho Lutero, João Calvino,

Felipe Melancton e Guilherme Farel, por exemplo, foram homens profundamente dados aos estudos.

Portanto, sem entrar pormenorizadamente na história do desenvolvimento do protestantismo, pode-se afirmar seguramente que não é novidade alguma dizer que o protestantismo é uma das vertentes do cristianismo que tem profundo apreço pela educação, e, por conseguinte, pela educação teológica e secular.

Tal apreço pode ser compreendido, em parte, observando-se a própria gênese do protestantismo, pois para os dois grandes ícones da Reforma — Lutero e Calvino —, a questão da educação era-lhes muito cara. Ambos eram intelectuais por formação e pensadores vigorosos, de modo que não foi sem motivo que deram origem aos dois ramos mais destacados do protestantismo, a saber, o Luterano e o Reformado.

À época da Reforma, muito embora houvesse iniciativas significativas em relação à educação por parte do catolicismo (STRECK, 1992),

sabemos hoje como de fato a Igreja [Católica] e o Império [Romano] usaram a combinação do saber e do poder para sua mútua sustentação, em detrimento do povo. Nesse sentido, a Reforma representa um novo impulso — e de certa forma primeiro — no sentido de promover uma educação popular ampla, visando tanto a participação na Igreja, especialmente através do acesso direto à Bíblia, como na sociedade, através da aquisição das ferramentas para se integrar no mundo em mudança (STRECK, 1992, p. 4).

E mais ainda, Lutero deixou bastante claro que o papel da educação era fundamental para a fé cristã. Exemplo disso pode ser notado na relação que fez entre a defesa externa e a educação. Esse reformador

considerava a educação uma atividade secular e usou palavras muito duras contra as autoridades que deixavam de educar as crianças do povo: “Ninguém, ninguém acredita em como é prejudicial e diabólico esse empreendimento; isso ocorre em grande silêncio, para que ninguém os note e pretenda reparar os estragos (...). Há grandes receios de turcos, guerras e enchentes, pois nesses casos se compreende bem qual é o prejuízo e o que dá lucro. O que, porém, o Diabo tem em mente aqui ninguém vê e teme; e ele toma posse silenciosamente. Seria bom e justo, de qualquer forma, que sempre que se dê um florim para a luta contra os turcos se dêem cem para a educação” (STRECK, 1992, p. 57).

De igual modo para Calvino, a educação não era algo negligenciável, pois

conforme o programa de governo para a República de Genebra redigido em 1538, o saber ‘era necessidade pública para assegurar boa administração política, apoiar a igreja indefesa e manter a humanidade entre os homens.’ Quer dizer, a boa educação do povo interessa tanto à sociedade quanto à Igreja. Como consequência desta visão e política, Genebra tornou-se um dos principais centros de saber da Europa (STRECK, 1992, p. 57).

O período da Reforma Protestante foi, sem dúvida alguma, marcado por ebulições diversas. Incluindo aí a consolidação do nacionalismo e particularismo na Europa como um todo; o renascimento e o humanismo que também tiveram influência no processo reformador, por exemplo. Além disso, a ciência colaborou para que os horizontes da humanidade fossem literalmente ampliados com a “descoberta de novas terras”. Sublinhe-se, contudo, que

esse conhecimento da ciência e, por intermédio dela, o conhecimento e o domínio de seu ambiente físico, então somente em seus estágios incipientes, atingiram dimensões colossais nos séculos 19 e 20. Embora fossem em grande medida, o resultado da fé cristã e, em grande parte, a obra de cristãos devotos, elas trouxeram ameaça ao cristianismo. A ameaça era de que os homens poderiam avaliar o cristianismo como insustentável ou irrelevante – insustentável porque parecia contrário à razão ou sem o suporte dela, e irrelevante pois aquilo que os homens apreciavam como os principais bens, a saber, comida, roupa, abrigo, conhecimento, e desfrute estético, deveriam, assim pensavam eles, ser adquiridos por intermédio de outros canais. Aqui não era somente uma ameaça, mas também um desafio. Poderiam os cristãos usar todas essas novas ferramentas para o serviço de sua fé? Poderiam eles, na busca “primeiramente do Reino de Deus e da Sua justiça”, produzir a expansão do conhecimento e da riqueza material que vieram por intermédio deles e fazê-los subservientes ao “Reino de Deus” e serem uma contribuição para o bem-estar do homem como o Evangelho o apresenta? (LATOURETTE, 2006, p. 936).

Podemos apontar para duas reações dentro do protestantismo ao intelectualismo, ao formalismo, às ingerências políticas por parte dos governantes nas igrejas; enfim, dois movimentos que almejavam cada qual à sua maneira um *modus vivendi* religioso mais próximo daquilo que entendiam como evangélico tanto no seio luterano quanto no reformado, respectivamente, o pietismo e o puritanismo. Numa perspectiva de longa duração, ambos tiveram forte influência na religiosidade estadunidense e, conseqüentemente, também no pentecostalismo que foi forjado em meio a ebulições no campo religioso norte-americano.

Se por um lado, “o puritanismo apelara à Bíblia e à experiência” (WALKER, 1981, p. 153), com o desejo de

“purificar” a Igreja da Inglaterra de todos os vestígios do que eles acreditavam ser os restos da corrupção que sobrevivera da conexão romana. Muitos deles se refugiaram no continente durante o reinado de Maria e ali tiveram contactos íntimos com os protestantes. Isso tinha muito mais a ver com Basileia, Estrasburgo, e várias outras cidades no Vale do Reno do que com Genebra. Além do mais, o Puritanismo antedatava o interlúdio mariano e, basicamente nativo, estava profundamente enraizado no próprio passado da Inglaterra (LATOURETTE, 2006, p. 1101).

Por outro lado, o pietismo foi, também, uma reação ao intelectualismo protestante, pois durante o período de desenvolvimento da Reforma Luterana foi dada uma ênfase exacerbada às elucubrações teológicas e especulações filosóficas que, de certa forma, geraram um luteranismo escolástico, ou como ficou mais conhecido, a “alta ortodoxia luterana” (WALKER, 1981, p. 123), da qual se pode citar como seu marco histórico inicial a promulgação, em 1577, da Fórmula de Concórdia, praticamente definindo esse luteranismo escolástico que embora

baseado nas Escrituras, assumiu a forma de uma interpretação dogmática, fixa, rígida, exata e exigia conformidade intelectual. Era enfatizada a pura doutrina e os sacramentos como sendo os elementos suficientes da vida cristã. A relação vital entre o crente e Deus que Lutero ensinara fora substituída em grande parte por uma fé que consistia na aceitação de um todo dogmático. O papel do leigo era inteiramente passivo: aceitar os dogmas que lhes eram assegurados serem puros, ouvir sua exposição do púlpito, participar dos sacramentos e das ordenanças da Igreja – isso tudo era súmula prática da vida cristã. Existiam evidências de uma piedade mais profunda, da qual são ampla prova os hinos da época e, sem dúvida, muitos exemplos individuais de profunda vida religiosa se encontrariam, mas a tendência geral era externa e dogmática. Era a tendência por vezes denominada, ainda que só em parte com justiça, “ortodoxia morta” (WALKER, 1981, p. 190).

Entretanto, como uma reação a essa “ortodoxia morta”, surgiu na Alemanha a partir da segunda metade do século XVII um movimento de reavivamento religioso conhecido como Pietismo. Foi Philipp J. Spener, em 1675, com sua obra *Pia Desideria* que marcou o surgimento do Pietismo. Dos seis desejos pios, pensamos que dois, em particular, talvez tenham influenciado, indireta e longinquamente, de forma mais específica o anti-intelectualismo pentecostal herdado congenitamente da matriz estadunidense, qual seja, o “ensino da preponderância da vida cristã sobre a teologia” (MENDONÇA, 1995, p. 73), além do culto privado, pessoal da família, e os cultos comunitários, que não dependiam dos ministros ordenados e nem dos templos.

Em linhas gerais, portanto, ambos, tanto o pietismo quanto o puritanismo, cada qual a seu modo, se constituíram como uma busca de uma religiosidade mais vívida e colada nas contingências do cotidiano. Contudo, há que se advertir que o protestantismo não é, como diz o clichê, um oceano de racionalidade e um deserto de piedade. Há que se ter cautela com generalizações dessa natureza, pois que são, no mínimo, imprecisas, quicá sofismas. O que se pode afirmar com mais precisão é que ambos, puritanos e pietistas, tiveram influência na conformação da religiosidade estadunidense, e é justamente a partir desta que se deve tentar compreender uma das raízes do anti-intelectualismo pentecostal.

À primeira vista, entretanto, pode parecer paradoxal afirmar que uma das raízes do anti-intelectualismo pentecostal advenha do protestantismo puritano-pietista, porquanto uma das características deste último é, mormente, o apreço pela inteligência. Basta nos lembrarmos, por exemplo, que vários pietistas foram proeminentes na história

da Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Já os puritanos, destacados desde a Universidade de Oxford, na Inglaterra; foram os fundadores, nos Estados Unidos, de universidades como Harvard, Yale, Columbia e Princeton, por exemplo. Portanto, não se pode dizer que pietismo e puritanismo tiveram influência direta na forja do anti-intelectualismo pentecostal.

Todavia, pode-se dizer que a religiosidade pietista-puritana fertilizou juntamente com o metodismo durante os avivamentos, o terreno no qual o anti-intelectualismo pentecostal fincaria suas raízes, pelo que trataremos de analisar mais a frente com particular empenho essa fertilização.

Percebe-se, portanto, que a questão não é tão simples. Para que se possa compreender como isso foi possível, é preciso perscrutar a história daquele protestantismo que, em vários momentos, se confunde com a história própria do processo civilizatório estadunidense.

Ademais,

a essa altura, o protestantismo deste lado do Atlântico já é muito diferente de seu ancestral europeu. Mas o problema não termina aí. Quando esse protestantismo chegou nos Estados Unidos, muitas das disputas entre puritanos, arminianos, pietistas, unitarianos, proponentes do evangelho social, fundamentalistas e avivalistas já estavam superadas. Cada grupo havia absorvido um pouco do outro, tornando o protestantismo norte-americano uma complexidade capaz de confundir historiadores, teólogos e sociólogos (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990, p. 108).

Mas obviamente não é possível tratar de toda história do protestantismo estadunidense, sem que se desvie do foco da pesquisa. Seria contraproducente. Portanto, para fugir de asserções tautológicas, pensamos que será fecundo iniciar nosso esforço heurístico pelos avivamentos ocorridos naquela nação, pois modificaram a face do protestantismo que adveio com os “pais peregrinos” da Europa para a América e legaram algumas características marcantes ao movimento pentecostal.

1.2.1 SUBSTRATOS DO PRIMEIRO AVIVAMENTO ESTADUNIDENSE

Quando falamos em avivamento, parece-nos salutar que, antes de tudo, se aponte para uma questão recorrente na história das religiões e que Roger Bastide teorizou de forma magistral, qual seja, a do sagrado selvagem¹⁰. Sinalizamos a relevância desta teorização porque ela se aplica também ao protestantismo, mormente nesses períodos que iremos tratar.

10 Por sagrado selvagem queremos aqui expressar, grosso modo, uma força religiosa dinâmogênica latente, capaz de irromper numa determinada comunidade religiosa sob certas circunstâncias, e que ensejaria um “novo” ou renovar dessa religiosidade ou uma reforma profética, ao menos. Pode estar ligada a uma hierofania de cunho extático, no qual o divino possui o cultuante, podendo levar a transe, profecias, glossolalia etc.

Segundo Bastide (2006), há uma tendência intrínseca nas religiões e religiosidades de domesticar o sagrado selvagem. Contudo, o sagrado possui uma selvageria latente que pode, sob certas circunstâncias, desagregar o sagrado doméstico e “fazer jorrar, de mais embaixo, o sagrado selvagem com toda a sua fúria” (2006, p. 252). Assim,

a sociedade e a religião concorrem igualmente, portanto, com vistas a transformar o espontâneo em institucional. Mas, naturalmente, e é este o aspecto que nos interessa aqui, toda vez que o controle da comunidade relaxa, por um ou outro motivo, tudo aquilo de selvageria latente que está contido no transe faz rebentar a sua roupagem institucional. E já que distinguimos duas formas de controle que, aliás, se somam uma à outra, a da instituição religiosa e a do código de boas maneiras, distinguiremos igualmente dois fatores de retorno ao sagrado selvagem, um relacionado a certo enfraquecimento da instituição religiosa tradicional e o outro, à passagem de uma sociedade orgânica (para usar o jargão dos sociólogos) a uma sociedade anômica (BASTIDE, 2006, p. 257).

Antonio Gouvêa Mendonça, um dos principais pesquisadores do protestantismo brasileiro, afirmou baseado justamente em Roger Bastide, que a domesticação do sagrado selvagem

ao contrário do que se pode pensar, tem um aspecto positivo, pois que assegura sua continuidade sob a forma de uma comemoração, de uma “lembrança” ensurdecida, de uma memória ou tradição. Por outro lado, porém, a instituição, através de sua liturgia burocratizada, impede que o sagrado volte em inovações perigosas, e também com outro discurso diferente do aceito pela ortodoxia. A liturgia padrão, assim como o discurso certo da ortodoxia, aprisiona o sagrado, transformando-o de selvagem em dominado (MENDONÇA, 2004, p. 31).

Desse modo,

a “selvageria” do sagrado é sempre limitada ao tempo, um tempo sagrado que logo cede lugar ao tempo profano, isto é, o tempo do sagrado preso aos cânones defendidos pelos seus sacerdotes religiosos (...), em suma, a ordem provém do sagrado dominado (MENDONÇA, 2007, p. 25).

É possível inferir pela sua conclusão, que talvez tenha sido a partir de uma leitura histórica dessa dialética sazonal (quase cíclica) do sagrado selvagem e do sagrado domesticado que o próprio Mendonça tenha analisado a questão dos avivamentos no protestantismo estadunidense. Sobre a domesticação dos movimentos avivalistas, esse autor afirma que

em princípios do século XVIII, a efervescência religiosa e o puritanismo tinham declinado muito nas colônias. São diversas as causas desse enfraquecimento, mas à primeira vista surgem duas mais ou menos claras: a primeira contém motivos de ordem histórico-estrutural, como as lutas políticas com a

Inglaterra, que desembocaram na Guerra de independência, e o avanço do secularismo que vinha no bojo do Iluminismo; a segunda, motivos de ordem especificamente religiosa, como a teologia e a disciplina prevalentes na igreja (MENDONÇA, 1995, p. 53-54).

Segundo Mendonça, portanto,

a situação de enfraquecimento demandava novas formas teológicas eclesiais que atendessem às exigências diferentes da sociedade. O estudo dos Grandes Despertamentos (*revivals*) do protestantismo americano pode mostrar a evolução de seu pensamento religioso que, apesar das tradições muito diversificadas e de algumas divergências internas, apresenta notável unidade na teologia e no espírito. Pode-se dizer que foi nos movimentos de despertar que se forjou e consolidou essa teologia e esse espírito. *Fato interessante é o paradoxo do puritanismo que, na Inglaterra, lutava por liberdade religiosa, vindo buscar na América o espaço de vida que almejava. Aqui tende a se tornar exclusivista e só cede mediante o poder das idéias que não eram tão novas e das quais eles, os puritanos, de certo modo, tinham sido portadores. Parece que essa ambigüidade está no cerne do protestantismo: ao mesmo tempo que conduz idéias libertárias e proclama o livre exame, tende a enrijecer-se no dogmatismo* (1995, p. 54, grifo nosso).

A propósito do que Mendonça afirma logo acima, isto é, sobre a ambiguidade do protestantismo no que tange a ideias libertárias e o dogmatismo, pensamos que tal ambiguidade vale também para a questão do apreço pela educação formal e o apelo anti-intelectual do protestantismo estadunidense e que vai ser herdado congenitamente pelo pentecostalismo, se bem que, neste último, o lugar da erudição foi ocupado pelo biblicismo estrito numa leitura literalista.

A propósito do título que demos a esta subseção, é preciso identificar e compreender quais substratos do primeiro avivamento estadunidense foram sorvidos pelo pentecostalismo nascituro. Nesse sentido, é interessante primeiramente situar o que se convencionou chamar de primeiro avivamento ocorrido nos Estados Unidos. Trata-se de um movimento de renovação religiosa cuja tessitura temporal vai de 1734 até 1768, entre seu início e declínio, respectivamente.

Seu epicentro inicial foi Northampton – Massachusetts, e teve como principais protagonistas os pregadores avivalistas Jonathan Edwards, George Whitefield e Gilbert Tennent. Segundo Antonio Gouvêa Mendonça e Prócoro Velasques Filho, a teologia desse primeiro avivamento era de

linha calvinista, forte ênfase era dada à soberania absoluta de Deus, o que fazia com que o neoconverso, mesmo depois de sua experiência de conversão, ainda permanecesse em dúvida sobre sua salvação. Edwards e seus seguidores inculcavam em seus ouvintes o temor da ira e do julgamento divinos falando

do perigo que a alma de cada ouvinte corria de sofrer eternamente no inferno (1990, p. 83).

Cabe aqui ressaltar que as denominações responsáveis pelo primeiro avivamento foram mormente os congregacionais e os presbiterianos e, embora de linha tipicamente calvinista, a teologia do primeiro avivamento contribuiu substancialmente com “substratos teológicos” do anti-intelectualismo pentecostal.

Do ponto de vista soteriológico, parece ter havido um retrocesso no que tange as concepções da Reforma sobre salvação, pois neste quesito o acento não mais recaía na graça irresistível de Deus, mas no temor, no medo mesmo da condenação eterna. Essa concepção soteriológica notadamente pré-reformada foi um dos catalisadores da experiência religiosa de Lutero que culminou em sua famosa tese do *sola gratia*.

Sutil, mas significativa, foi essa mudança. Tal percepção teve como consequência uma alteração na experiência religiosa do protestantismo estadunidense. Mendonça e Velasques Filho (1990) enfatizam a palavra “temor”, isto é, um sentimento que, conquanto passe necessariamente também pela intelecção, passou a ter maior importância na experiência religiosa, quicá a primazia sobre o assentimento intelectual de uma reta doutrina, uma vez que “a teologia original dos avivamentos nos Estados Unidos centrava-se no medo da punição eterna, na soberania absoluta de Deus e na doutrina calvinista da eleição” (1990, p. 85, grifo nosso).

À ortodoxia e à ortopraxia (WALKER, 1981, p. 243), características da religiosidade protestante estadunidense, somou-se, então, a ortopatía¹¹. Assim, pode-se inferir que dois substratos do primeiro avivamento foram sorvidos ou incorporados mais tarde pelo pentecostalismo. Em primeiro lugar, percebemos a ênfase na salvação que, se no protestantismo gerou uma ascese intramundana, no pentecostalismo ajudou a gerar uma ascese de rejeição e condenação do mundo, incluindo no conceito de mundo, a cultura do intelectualismo ou da valorização da educação como um todo.

Em segundo lugar, o outro substrato legado pelo primeiro avivamento ao pentecostalismo foi o da emoção enquanto partícipe ou constituinte intrínseco da experiência religiosa, que no protestantismo pouco ou quase nada afetou a sua relação com a educação formal. Exemplo disso é que nos Colégios Dartmouth e Yale ocorreram avivamentos que se estenderam às paróquias das regiões circunvizinhas e até mesmo outros Estados (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990, p. 84).

Por seu turno, a emoção, no pentecostalismo, irá se sobrepor à intelecção e, pode-se mesmo dizer, condená-la. No protestantismo essa dissociação entre experiência avivalista e intelectualismo não ocorreu em tanta profundidade como no pentecostalismo. Pode-se afirmar isso ao menos em relação ao primeiro avivamento. Ademais,

11 Grosso modo, ortopatía quer dizer sentimento correto ou o sentir correto. Isto é, a dimensão emocional da experiência religiosa sendo objeto de certo tipo de normatização.

um historiador americano contemporâneo, André Siegfried, ao construir as tipologias dos vários ramos protestantes norte-americanos, coloca os congregacionais e presbiterianos, descendentes diretos da tradição dos puritanos da Nova Inglaterra, na categoria dos intelectuais. Volto a insistir que a centralidade da pregação em detrimento da do ritual podia muito bem estar por trás dessa preocupação intelectual e acadêmica (MENDONÇA, 1995, p. 52).

Já no pentecostalismo, a centralidade da experiência carismática e, por conseguinte, da emoção pode, no reverso do que Mendonça assevera em relação ao protestantismo, também estar por trás da falta de preocupação intelectual e acadêmica.

Por fim, como frequentemente ocorre com os movimentos avivalistas, houve um arrefecimento de suas ênfases principais. Assim,

a morte de Jonathan Edwards, em 1758, marca o fim do Primeiro Despertamento. Nas décadas seguintes há uma nova queda do fervor religioso. É nesse período que o metodismo penetra oficialmente na América com sua ênfase mais na conversão do que no batismo, mais na experiência religiosa do que pertencer a uma instituição eclesial (MENDONÇA, 1995, p. 55).

Mas o que quisemos sublinhar com este apanhado histórico-teológico do primeiro avivamento foi que a ênfase soteriológica acabou servindo de acólito para que um cenário anti-intelectual medrasse posteriormente, sobretudo no pentecostalismo com uma ascensão de condenação do mundo e a subsequente desvalorização da educação superior. Por seu turno, o emocionalismo exacerbado acabou por erodir a preparação intelectual como boa medida não só para o clero, mas para qualquer cristão, mormente um avivado. Isso trouxe flagrante assimetria no binômio fé-razão, ou, como colocou Rick Nañez,

em grande parte, o cristianismo norte-americano havia se transformado e caído em um estilo primitivista. Foi uma época em que os valores da mente foram obscurecidos pela emoção, e a religião mentalmente disciplinada foi vencida pelo pragmatismo do senso comum (2007, p. 155).

Assim,

compreensivelmente, muitos dos ministros conservadores nas colônias atingidas, que a princípio haviam esperado do reavivalismo bons resultados para a religião, logo começaram a abominá-los como uma ameaça à sua própria posição, às igrejas e à verdadeira religião. Preceitos fundamentais estavam sendo negligenciados, o clero organizado era ignorado e difamado. Pregações improvisadas ameaçavam dissolver todo o elemento racional da religião, já que muitos evangelistas declaravam que suas orações provinham do “influxo imediato do Espírito Santo que punha em suas mentes uma longa cadeia de pensamentos e palavras em suas bôcas [sic!]”. Os conservadores consideravam essa prática má até mesmo para um clérigo adequadamente

formado, porém muito mais perigosa nos exortadores leigos, “pessoas comuns sem nenhuma educação e de conhecimentos muito exíguos sobre [sic!] o Evangelho”. Finalmente, essas irrupções não só criaram divisões e querelas no interior de um grande número de congregações, como provocaram o temor de que os evangelistas pudessem atingir a própria fonte do clero instruído, solapando os colégios e destruindo o processo normal de preparação para o Ministério (HOFSTADTER, 1967, p. 89).

Tal era a situação religiosa do final do primeiro avivamento. Todavia, como normalmente ocorre com os fenômenos humanos e, sobretudo nos fenômenos religiosos, houve certa ambiguidade no que tange à mentalidade e atitude anti-intelectual, pois se por um lado nesse período houve, de fato, a queima de livros, cerco de colégios, denúncias e processos contra pastores eruditos (HOFSTADTER, 1967); por outro lado “a fundação de muitos novos colégios e seminários foi estimulada pelo despertar religioso, as controvérsias e o surgimento de novas denominações” (WALKER, 1981, p. 278). Essa notória ambiguidade, contudo, não esmaece de forma alguma a contribuição que o primeiro despertar deu para que a mentalidade anti-intelectual medrasse nos Estados Unidos.

Assim, pensamos que esses dois substratos aqui destacados, naturalmente fertilizaram o terreno para que a mentalidade anti-intelectual lançasse suas raízes com relativo êxito na religiosidade estadunidense. Mas por outro lado, não se pode atrofiar o real alcance e profundidade desses dois substratos que embora tenham sido deveras significativos, não foram os únicos na conformação da mentalidade anti-intelectual que mais tarde afetou o pentecostalismo. Portanto, há que se compreender que o segundo grande despertar teve importância semelhante, senão maior ainda nesse processo.

1.2.2 ADUBOS DO SEGUNDO AVIVAMENTO ESTADUNIDENSE

As práticas comuns do primeiro avivamento, isto é, os pregadores avivalistas itinerantes e os acampamentos de avivamento,

com o passar do tempo, transformaram-se em reuniões de evangelização, nas quais predominavam manifestações emocionais violentas, semelhantes às que ocorrem hoje nos cultos e reuniões pentecostais. Quando esses fenômenos começaram a acontecer, seus líderes perceberam que haviam perdido o controle da situação e abandonaram a experiência. Foi nessa altura que metodistas e batistas, que não tinham objeções às manifestações emocionais, tomaram conta dos acampamentos (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990, p. 85).

Sob essa nova liderança denominacional foi que ocorreu o segundo grande despertar. Nessa perspectiva pode parecer que os congregacionais e os

presbiterianos estiveram aliados do segundo despertar. Mas tal não ocorreu, pois que

o “Segundo Grande Despertamento”, deu seus primeiros sinais aí por 1792. Em 1800 o despertar estava no ápice. Líderes congregacionais resolveram que certos excessos que marcaram o declínio do primeiro Grande Despertamento não se repetiriam. Em suas igrejas, portanto, esses novos movimentos foram um tanto restringidos, realizando-se principalmente segundo os padrões normais da vida da Igreja (WALKER, 1981, p. 269).

De igual modo também ocorreu com os presbiterianos, sobretudo porque “em 1801 a Assembléia Geral Congregacional de Connecticut e a Assembléia Geral Presbiteriana formaram um ‘Plano de União’, procurando a fusão virtual dessas denominações nas zonas de fronteira (...) [e, dessa forma,] muitas igrejas ‘presbigacionais’ foram estabelecidas” (WALKER, 1981, p. 270). Nesse período, portanto, a situação religiosa refletia, em grande parte, a situação geral da sociedade estadunidense. Com o avanço para o oeste ocorreu um novo fenômeno que H. Richard Niebuhr (1992) denominou “religião de fronteira”.

Essa religião de fronteira pode ser enxergada como um fenômeno altamente ambíguo, sobretudo no que se refere à “comunhão” ou fraternidade entre as diversas igrejas. Isto porque, se por um lado acirrava o denominacionalismo (NIEBUHR, 1992), isto é, as diferentes igrejas ou denominações comportando-se como agentes em disputa num campo religioso em expansão (BOURDIEU, 2007), por outro lado, como o próprio Niebuhr assinalou, “como acontece em toda migração, adeptos de várias seitas, antes isolados, reuniram-se na fronteira e levaram a cabo uma unidade social fadada a afetar seus preconceitos religiosos e divisões” (NIEBUHR, 1992, p. 113). Assim, percebe-se nítida ambigüidade nessa religião de fronteira.

Segundo Richard Hofstadter, “a mentalidade americana foi configurada no molde do protestantismo moderno. A religião foi o primeiro campo da vida intelectual americana e por isso o primeiro campo para o surgimento de uma tendência antiintelectualista” (1967, p. 69). Essa asserção assim colocada pode, facilmente, levar o leitor menos atento a imputar exclusivamente à religião a culpa pelo anti-intelectualismo que se desenvolveu no seio da sociedade estadunidense.

No entanto, afirmar isso não seria de todo verdadeiro, quiçá seja até mesmo um sofisma. Muito embora se reconheça que, de fato, falar de religião e sociedade estadunidense nessa época seria praticamente um pleonasma, há outros motivos de ordem não propriamente religiosa que também contribuíram significativamente nesse sentido. Ademais, o processo civilizatório estadunidense na conquista do Oeste e sua consolidação ultrapassaram questões meramente religiosas, embora essas estivessem presentes em todo o processo.

Nada obstante, não é de se admirar que, pensava-se, “durante todo o século XIX, imperava a idéia de que Deus tem sempre agido através de povos escolhidos. Os de língua inglesa, escolhidos mais do que quaisquer outros” (MENDONÇA, 1995, p. 61). Tal cosmovisão religiosa e civilizacional ficou conhecida como a ideologia do Destino Manifesto. Estreitamente associada ao colonialismo, essa ideologia deu ensejo à empresa missionária doméstica norte-americana, em primeiro lugar, e, consecutivamente, rumo “aos confins do mundo”.

Ora, tendo por pressuposto que esse ímpeto missionário também perpassou a mentalidade pentecostal, embora com ênfase na propagação do Evangelho no intuito de antecipar, se possível, a parousia, não se constitui exagero afirmar que o pentecostalismo brasileiro descende diretamente do seu congênere norte-americano. Até mesmo porque os missionários que trouxeram a fé pentecostal para o Brasil, embora fossem europeus, tiveram sua chamada missionária e envio nos Estados Unidos. Mais ainda, foi “do círculo de seguidores de William Durham, que em 1907 organizou a Nirth Avenue Mission, saíram Louis Francescon, Daniel Berger e A. Gunnar Vingren, que iniciaram a propagação do pentecostalismo no Brasil” (CAMPOS, 2005, p. 112). Assim, o pentecostalismo brasileiro herdou, de forma congênita, o traço marcadamente anti-intelectual de seu congênere norte-americano.

No processo civilizatório estadunidense a religião teve importância fulcral, porém não foi a única na fermentação da mentalidade anti-intelectual, mormente no último quartil do século XVIII e início do XIX, período sobremodo conturbado em função do processo de independência e da Guerra Civil. O que se quer rubricar aqui é que outros fatores de ordem social, política e ideológica também contribuíram para a mentalidade anti-intelectual, os quais pontuaremos mais adiante.

Antes, porém, é preciso sublinhar que a despeito do relativo sucesso do primeiro avivamento, a prática religiosa caiu vertiginosamente após esse período. “Tão fluidas eram as condições da vida americana até o fim do século XVIII e tão desagregadoras as conseqüências da revolução, que talvez noventa por cento dos americanos em 1790 era sem religião” (HOFSTADTER, 1967, p. 103). Conquanto nos pareça um tanto superestimado o percentual dos sem religião apontado por Hofstadter, ele serve ao menos como referência do arrefecimento religioso num período deveras conturbado na história dos Estados Unidos.

O segundo grande avivamento religioso foi predominantemente metodista e batista. Essa alteração denominacional tem uma importância não negligenciável, uma vez que suas especificidades doutrinárias e litúrgicas tiveram influência significativa nos adubos do segundo avivamento que ajudaram a fertilizar, décadas mais tarde, as raízes do anti-intelectualismo pentecostal. Segundo Mendonça,

embora o metodismo tenha sido o responsável pela consolidação e expansão dessa teologia simples e, por isso, facilmente assimilável pela massa não letrada,

as demais tradições da Reforma, principalmente nos Estados Unidos, não puderam resistir ao seu poderio e, acima de tudo, à sua eficácia conversionista, e foram permeados por suas concepções básicas (2008, p. 64).

Nesse sentido, Velasques Filho e Mendonça assinalam que essa predominância metodista e batista foi bastante significativa, pois

os pregadores metodistas eram em sua quase totalidade, leigos semi-alfabetizados, “vocacionados” durante o avivamento dos “acampamentos”. Falavam uma linguagem compreensível aos colonos, sujeitavam-se facilmente a deslocamentos constantes. Suas pregações eram diretas, com apelos emocionais e sem nenhuma preocupação doutrinária. Tentavam levar seus ouvintes a uma decisão pessoal por Cristo ou despertar-lhes o desejo santo da perfeição cristã. (...) Os batistas tiveram experiência semelhante com seus *famer-preachers*, fazendeiros leigos que pregavam o Evangelho aos vizinhos e viajavam grandes distâncias, nos fins de semana, para atender pontos de pregação. Mas foram os metodistas que melhor exploraram essa forma de evangelização, que mais cresceram, tornando-se, na época, a maior denominação protestante norte-americana (1990, p. 98).

Essa herança puritano-pietista marcou profundamente esse segundo avivamento que, por sua vez, marcou o pentecostalismo. Ainda segundo Mendonça,

a piedade pessoal, exercitada pelas leituras bíblicas e devocionais, acompanhava-se de reuniões que podiam se realizar em qualquer lugar. Há dois caracteres importantes no pietismo, portanto: o culto privado, pessoal da família, e os cultos comunitários, que não dependem dos ministros ordenados e nem de templos. A prática piedosa é, parece, típica de tempos de insegurança e de insatisfações. (...) Dadas essas características gerais do pietismo, torna-se mais fácil compreender o ramo dessa forma de religiosidade que, no fim de um longo processo histórico, acabou colorindo acentuadamente o protestantismo americano e, conseqüentemente, o brasileiro (1995, p. 72).

A conclusão é clara: “no Brasil, os verdadeiros herdeiros do reavivamento tradicional norte-americano são os pentecostais, que mantiveram a ênfase no emocionalismo e a disposição de itinerância evangélica” (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990, p.87).

Contudo, antes de colocar sob o escrutínio esse segundo avivamento, talvez seja interessante, e até mesmo necessário, lançar um pouco de luz sobre o conturbado cenário de fim do século XVIII e início do XIX, pois ajudou a revolver o terreno (sobretudo o religioso) no qual o segundo avivamento reforçou a mentalidade anti-intelectual imiscuída na sociedade estadunidense, com substratos do primeiro avivamento inclusive.

“Os historiadores denominam os trinta e sete anos entre 1763 e 1800 de ‘A Era Revolucionária’. Foi durante esse intervalo que as relações se deterioraram rapidamente

entre a mãe Inglaterra e seus muitos enteados habitantes da parte ocidental do Atlântico” (NAÑEZ, 2007, p. 149). Nesse contexto, a religião anglicana foi severamente afetada por representar justamente tudo aquilo contra o que os revolucionários se opunham. Sublinhe-se que as demais denominações também não saíram incólumes da era revolucionária, pois

até mesmo as igrejas renovadas do Primeiro Grande Despertamento da Nova Inglaterra foram severamente afetadas pelas mudanças da revolução americana. Em parte, a decadência devia-se ao fato de que muitos dos pastores eram convocados ao serviço militar, deixando suas congregações sem um ministério disciplinado e erudito. Além do mais, um grande número de ministros diplomados por Oxford ou Cambridge abandonava o país para voltar à Inglaterra, em oposição à revolta da América. (...) O coração do clero erudito na América sofreu um ataque intelectual que o deixou mutilado e sem rumo, a caminho de um golpe mortal fulminante. Yale, Harvard, Princeton e outras escolas de treinamento ministerial passaram por privações extremas. Muitos professores foram convocados para o serviço militar e grande parte dos alunos caiu nas garras do deísmo. O historiador Sidney Ahlstrom coloca o problema de forma objetiva: “As igrejas tiveram pouca oportunidade de recuperação e, mesmo se tivessem se recuperado, o clima intelectual era debilitador demais” (NAÑEZ, 2007, p. 150-151).

Essa tensão latente entre os habitantes das Treze Colônias (lembremo-nos que muitos deles eram dissidentes da Inglaterra) com a metrópole europeia teve reflexo direto na religiosidade norte-americana. Até esse momento o tênue equilíbrio entre o ministério e o preparo intelectual, a razão e o reavivamento, bem como entre o sagrado e o secular havia conseguido ser mantido. No entanto, com a independência, a aversão a tudo que representava o passado de colônia da jovem república foi aprofundada e alargada.

Desse modo, as margens do antiintelectualismo nacional foram definidas e, nos cem anos seguintes, os cristãos da tradição renovada ampliaram e aprofundaram esses espaços, provocando abismos intransponíveis. Esse período foi marcado por uma suspeita com relação ao clero erudito, pela ênfase exagerada sobre o que as massas poderiam realizar unindo suas forças e pela oposição injustificada do homem comum contra os eruditos. Uma falta de confiança cada vez maior na razão, um interesse crescente na religião apaixonada e centrada na emoção, uma atitude insurgente quanto à autoridade, tudo isso contribuiu para transformar a mente religiosa do país. Esses elementos combinados entre si deram origem a um tipo de cristianismo inconstante e distinto; tornaram-se ingredientes explosivos que ao se misturarem, incendiaram a fúria de um inferno antiintelectual (NAÑEZ, 2007, p. 152-153).

Vale ressaltar aqui, ainda nesse sentido, a perspectiva de Hofstadter:

por volta de 1800, os americanos se colocaram efetivamente, a dura opção entre ser inteligente de acordo com os padrões que predominavam nos centros intelectuais e ser religiosos de acordo com os padrões que prevaleciam nas denominações. (...) Havia uma espécie de acordo informal entre a mentalidade piedosa e a mentalidade racionalista, baseado principalmente num filantropismo comum e na paixão pela liberdade religiosa que ambas compartilhavam (HOFSTADTER, 1967, p. 150).

Mas não tardou para que esse frágil equilíbrio fosse abalado.

O reavivamento evangélico do século XIX foi orientado a impedir a grande praga do racionalismo. Contudo, colocou-se à disposição para abrigar um germe que finalmente se infiltrou nos fundamentos de uma nação inteira. (...) A Essência da Religião popular sedimentou-se nas bases da inexperiente república. E assim como as múltiplas camadas da desordem cultural se espalharam pelas areias do tempo, da mesma forma as muitas idéias se misturaram nas mentes maleáveis de uma nação adolescente. O pragmatismo, o experimentalismo, o emocionalismo, o romantismo, o individualismo e o antiintellectualismo transformaram-se em outeiros sobre os quais as décadas e os séculos futuros se situariam. Foi a partir dessa situação teórica e teológica que os gigantes do movimento evangélico do século XIX¹² pregaram às massas, testemunhando o renascimento de centenas de milhares de almas. Os perdidos eram conduzidos pelos caminhos de serragem¹³, depositavam seus pecados – *muitas vezes junto com intelecto* – aos pés do altar e voltavam aos seus assentos com os bens mais estimados entre os cristãos norte-americanos: *Jesus e os sentimentos pessoais* (NAÑEZ, 2007, p. 160-162, grifos do autor).

Nesse contexto, ainda outro tipo de subjetividade teve espaço nesse segundo reavivamento: a de que qualquer cristão deveria ser um pregador da palavra; senão, no mínimo, um pregador em potencial. Tratava-se de levar ao limite algo muito caro aos reformadores do século XVI, isto é, o sacerdócio universal que, em certo sentido, quebrava uma hegemonia mais ou menos naturalizada, qual seja, a de que até então

12 Dentre esses pregadores podemos destacar Peter Cartwright (1785-1872), Charles Finney (1792-1875), Dwight L. Moody (1837-1899) e Billy Sunday (1862-1935). Não cabe aqui explicitar a trajetória individual de cada pregador avivalista acima mencionados. Para um aprofundamento no assunto, remetemos o leitor ao oitavo capítulo do livro de Rick Nañez que aqui utilizamos para abordar a temática. Entretanto, cumpre ressaltar que cada um deles, de diferentes maneiras e com maior ou menor veemência, contribuiu para que a mentalidade anti-intelectual medrasse no seio da religiosidade evangélica norte-americana.

13 Nos acampamentos de avivamento (*camp-meetings*) era comum haver um banco chamado “banco dos penitentes” nos quais os pecadores ansiosos e os crentes debilitados espiritualmente aguardavam o apelo para ir à frente e confessar os seus pecados, passando pelo “caminho de serragem”. Com o tempo e a urbanização do movimento, o caminho de serragem deu lugar ao corredor da igreja.

a pregação era restrita a alguns indivíduos que detinham o carisma institucional¹⁴ (WEBER, 1991), sendo, com efeito, majoritariamente um privilégio de intelectuais.

Essa distorção do “sacerdócio universal” talvez não fosse perniciosa, não fosse a virulência de seu ressentimento para com o cultivo da mente. Nesse ínterim,

oradores com predileções contrárias à tradição, à história, ao credo, à organização, ao clero e à autoridade manufaturaram suas plataformas de pregação. (...) Outros criticavam que muitas excentricidades doutrinárias surgiram nas igrejas porque o evangelho era pregado não só por homens que não sabiam ler e escrever, mas também por aqueles que muitas vezes e de bom grado disseminavam certa aversão pela aprendizagem (NAÑEZ, 2007, p. 158-159).

À época, um sem número de líderes carismáticos e autodidatas surgiu autoproclamando-se os verdadeiros guardiões do cristianismo puro ou originário. Todos arrogavam para si mesmos serem detentores da última revelação. Ora, não foi sem motivo que surgiram nesse período de ebulições diversas quatro das principais seitas¹⁵ norte-americanas, quais sejam: em 1830 o Mormonismo; em 1844 o Adventismo, em 1879 a Ciência Cristã; e, em 1884 as Testemunhas de Jeová. Pode-se mesmo incluir aqui o próprio pentecostalismo, nem tanto no sentido weberiano, mas bem mais na busca da hierofania inicial ou seu mito de origem¹⁶ (ELIADE, 1972), isto é, o pentecostes neotestamentário.

-
- 14 Em Weber, o carisma pode ser entendido como uma qualidade extraordinária, de caráter extra-quotidiano, cujo reconhecimento pelo grupo social lhe confere validação ou legitimação. É justamente o carisma que diferencia e caracteriza certos indivíduos (profetas, feiticeiros, chefes militares e políticos). Estes detêm um carisma pessoal. No entanto, há também o carisma de função ou de instituição, que é derivado da apropriação de um carisma pessoal fundador (profético) que foi rotinizado. Esse carisma institucional fica circunscrito a uma instituição do tipo igreja, a qual delega tal carisma ao seu quadro de especialistas do sagrado.
- 15 O sentido que atribuímos ao vocábulo seita neste texto é sociológico e refere-se à concepção troeltschiana, da qual Weber é tributário. Em termos gerais, portanto, trata-se de um grupo relativamente pequeno de pessoas que almeja a perfeição interior, possui normalmente um ideal ascético próprio, opõe-se ao mundo, forte adesão a um código ético. De um modo geral, o fiel normalmente adere de forma voluntária à seita, há nele um sentido de regeneração acentuando-se a experiência da conversão, a partir da qual aprofunda-se o maniqueísmo entre o sagrado e o profano.
- 16 Para Eliade, “viver os mitos implica, pois, uma experiência verdadeiramente ‘religiosa’, pois ela se distingue da vida cotidiana. A ‘religiosidade’ dessa experiência deve-se ao fato de que, ao reatualizar os eventos fabulosos, exaltantes, significativos, assiste-se novamente às obras criadoras dos Entes sobrenaturais; deixa-se de existir no mundo de todos os dias e penetra-se num mundo transfigurado, auroral, impregnado da presença dos Entes sobrenaturais. Não se trata de uma comemoração dos eventos míticos, mas de sua reiteração. O indivíduo evoca a presença dos personagens dos mitos e torna-se contemporâneo deles. Isso implica igualmente que ele deixa de viver no tempo cronológico, passando a viver no Tempo primordial, no Tempo em que o evento *teve lugar pela primeira vez*. É por isso que se pode falar ‘no tempo forte’ do mito: é o Tempo prodigioso, ‘sagrado’, em que algo de *novo*, de forte e de *significativo* se manifestou plenamente. Reviver esse tempo, reintegrá-lo o mais freqüentemente possível, assistir novamente ao espetáculo das divinas, reencontrar os Entes sobrenaturais e reapreender sua lição criadora é o desejo” (1972, p. 18).

Assim,

considerando-se que a mente norte-americana estava impregnada com as sementes do antiintelectualismo durante os movimentos de busca da autonomia do anglicanismo (1760-1775) e que durante o período de gestação de 1775 a 1800 a Nova América foi mal nutrida em um útero deficiente de nutrientes intelectuais, era de se esperar o nascimento de uma cultura baseada em sentimentos exatamente na virada do século (NAÑEZ, 2007, p. 152).

Mas antes de falarmos do pentecostalismo mais especificamente, cumpre ainda pontuar outro fator histórico que merece atenção, pois que teve significativa influência como adubo do segundo despertar religioso norte-americano, qual seja, a mentalidade fundamentalista.

A rigor, não seria de todo correto falar de fundamentalismo nesse período, sobretudo porque a maioria dos historiadores colocaria suas raízes no século XX¹⁷ (MARTY, 1992, p. 45). Em todo caso, utilizaremos aqui o termo mentalidade fundamentalista, pois de fato nos parece ser mais adequado. Segundo Zwínglio Dias,

para muitos estudiosos, o ano de 1895 pode ser considerado como a data de nascimento do movimento fundamentalista. É que nesse ano, um grupo de teólogos conservadores norte-americanos reuniu-se numa conferência, em Niagara Falls, para tomar posição contra a crescente aceitação do emprego do método histórico-crítico na interpretação dos textos bíblicos. O documento final da conferência estabeleceu cinco proposições sobre as quais não poderia haver nenhum tipo de negociação: a) a inerrância absoluta do texto sagrado; b) a reafirmação da divindade de Cristo; c) a proclamação do nascimento virginal de Jesus; d) a pregação da morte e ressurreição de Cristo como garantia da redenção universal; e) a proclamação da ressurreição da carne e a certeza da segunda vinda de Cristo (DIAS, 2008, p. 2).

Não nos ateremos aqui no desenvolvimento do Fundamentalismo. Mas importa-nos pontuar que essa mentalidade fundamentalista, embora surgida no meio de teólogos acadêmicos, paradoxalmente ajudou a recrudescer a mentalidade anti-intelectual na religiosidade norte-americana na exata medida em que gerou uma profunda desconfiança, para dizer o mínimo, contra os intelectuais e o ambiente acadêmico laico ou ainda o teológico liberal.

Na verdade,

o Fundamentalismo original não se defrontou diretamente com os princípios do mundo moderno, mas apenas com as influências que este exercia sobre sua comunidade de fiéis. (...) “Os fundamentalistas não reagem às crises do mundo moderno, mas às crises que o mundo moderno provoca em sua comunidade de fé e em suas convicções básicas.” (SCHÄFER apud DIAS, 2008, p. 2).

17 Tradução nossa do original em inglês: (...) *most historians would place the roots of fundamentalism in the nineteenth century* (MARTY, 1992, p. 45).

Tendo em mente essa peculiaridade da mentalidade fundamentalista, talvez torne-se compreensível que

de 1775 a 1835, quando a evangelização fazia notáveis progressos e o deísmo caía em relativa quietude, a batalha entre a devoção e o racionalismo passou para segundo plano. Os evangelistas preocupavam-se muito mais em salvar o vasto interior americano dos perigos conjunturais do romanismo e da apatia religiosa, do que em dissipar os fracos e tardios reflexos do Iluminismo. Após a Guerra Civil tudo isto mudou e o racionalismo mais uma vez assumiu importante lugar entre os inimigos da mentalidade evangélica. O aparecimento do darwinismo, com sua ampla e penetrante influência em todas as áreas do pensamento, pôs o cristianismo ortodoxo na defensiva; e o seu impacto foi acentuado pelo criticismo moderno e erudito que, com relação à Bíblia, desenvolveu-se entre o clero e os leigos instruídos. Finalmente, no término do século, os problemas da industrialização e das igrejas urbanas fizeram surgir um vasto movimento em favor de um evangelho social, outra tendência modernista. Tanto ministros quanto os leigos tinham agora de escolher entre o fundamentalismo e o modernismo; entre o cristianismo conservador e o evangelho social (HOFSTADTER, 1967, p. 151-152).

Esse maniqueísmo cultural perpassou a religiosidade evangélica norte-americana até praticamente a metade do século XX¹⁸. Ora, observando-se este quadro pode-se compreender com mais facilidade a efervescência de um sentimento religioso anti-intelectual (por vezes, latente) cujo intento era rechaçar ou voltar-se contra tudo o que era moderno. Incluindo aqui o cultivo da mente e a educação formal como um todo, tanto mais levando-se em consideração que a mentalidade fundamentalista “é intransigente e inflexível; busca a conformidade e teme a liberdade acadêmica” (CARNELL apud DIAS, 2008, p. 1).

A animosidade anti-intelectual do pentecostalismo, portanto, pode ser compreendida observando-se o processo histórico de longa duração que a gestou, isto é, desde o primeiro avivamento estadunidense até o surgimento do pentecostalismo propriamente dito.

Assim, levando-se em consideração que a religiosidade estadunidense fora impregnada por substratos do primeiro avivamento, não seria de se espantar que os adubos do segundo despertar fertilizassem, e de forma bastante eficiente, a mentalidade anti-intelectual que grassou nos Estados Unidos. Dentre esses adubos podemos aqui recapitular alguns mais significativos, tais como: a aversão mais ou

18 Decerto o fundamentalismo teve e ainda tem certa influência na sociedade estadunidense. Inicialmente esse movimento tomou força política e, ao que parece, ainda não foi de todo abandonado nos Estados Unidos. Podemos citar exemplos que corroboram essa afirmação, tais como o famoso processo jurídico de 1925 envolvendo a questão do ensino do evolucionismo nas escolas do Tennessee, conhecido como “o processo do macaco” ou caso Scopes (nome do professor que ensinava o evolucionismo); da mesma maneira podemos citar o discurso político-religioso de presidentes americanos como Jimmy Carter, Ronald Reagan e George W. Bush, por exemplo.

menos velada ao clero instruído; desconfiança para com o intelectualismo; o sacerdócio universal levado ao limite em relação à ministração da homilia por leigos e pessoas sem preparo intelectual; a mentalidade fundamentalista; e, por fim, o emocionalismo que perpassou tanto o primeiro quanto o segundo avivamento. E dessa cultura baseada em sentimentos legada pelos avivamentos, o pentecostalismo certamente é, por excelência, o seu filho mais dileto.

1.3 O SURGIMENTO DO PENTECOSTALISMO

A propósito do escopo deste tópico, não nos interessa aqui somente citar personagens, datas e lugares que já foram exaustivamente aventados acerca do surgimento do pentecostalismo, ou seja, algo meramente descritivo. Há um sem-número de produções que atendem a essa demanda. “Além do mais, a palavra ‘pentecostalismo’ é um cabide conceitual. Nela, muitas vezes, por causa do olhar homogeneizador, pode-se pendurar fenômenos e conceitos diferentes, de origens históricas diversas e de características contraditórias” (CAMPOS, 1995, p. 23). Por outro lado, também não intentamos “inventar a roda” tratando-se da história do pentecostalismo¹⁹. Portanto, pensamos que proceder a uma análise das condições desse surgimento do pentecostalismo, decerto será bem mais produtora em nossa pesquisa, sobretudo privilegiando-se os aspectos que iluminem a questão do anti-intelectualismo.

Inicialmente, pode-se inferir o papel formativo que o contexto cultural da época teve em relação à constituição do pentecostalismo. Essa assertiva assim colocada pode parecer tautológica à primeira vista. Contudo, basta nos recordarmos das questões que trabalhamos no tópico logo acima para que a problemática seja novamente acesa.

Referimo-nos aqui àquele adubo do segundo avivamento que possibilitou inúmeros pregadores leigos e sem preparo intelectual efetuarem a propagação de sua mensagem, bem como, posteriormente, da fé pentecostal. Trata-se de uma questão importante dada a característica de iluminação do movimento, mormente em relação ao chamamento para a pregação do Evangelho nas igrejas locais ou para a empresa missionária. Isso denota que não havia necessariamente que se ter treinamento

19 Registramos que há um número significativo de pesquisas que abordam a história do pentecostalismo. Destas, podemos dividir nas acadêmicas nacionais, como por exemplo: Campos (1996), Mendonça (1995, 1990, 2008), Romeiro (2005) e Rolim (1985). Há aquelas pesquisas procedidas por nativos a modo de metanarrativas, como por exemplo: Araújo (2007), Daniel (2004) e Conde (2008). Há também autores estrangeiros, como: Olson (2013), Dayton (2008), Nañez (2007) e Hollenwerger (1997).

específico para tanto; antes, era a espiritualidade²⁰ e não a formação, o principal fator de distinção entre os vocacionados.

Foi na esteira do sacerdócio universal levado ao limite que um personagem deveras controverso²¹ intentou uma alteração e uma sistematização da doutrina metodista que, em certo sentido, particularizou o movimento pentecostal. O nome desse personagem é Charles Fox Parham.

Conforme assinala Campos (2005, p. 110), foi

na segunda metade do século XIX, que vários movimentos e pregadores norte-americanos, de inspiração *holiness*²², tornaram mais exacerbada a busca da “santificação” ou de uma prática devocional lastreada na crença de que há uma espécie de “segunda bênção”, que complementaria a “primeira bênção”, isto é, após a conversão começaria uma fase de aperfeiçoamento moral, chamado de “processo de santificação”. Estava aberto o caminho para a crença em uma “terceira bênção”, que seria o “batismo com o Espírito Santo”.

É fato que os despertamentos trouxeram revitalização ao protestantismo norte-americano; no entanto, ao mesmo tempo, modificaram-no significativamente,

20 O termo aqui tem a conotação de “intimidade com Deus”, isto implica na concepção de uma religiosidade para além das estruturas institucionais. O reconhecimento de um carisma pessoal e uma devoção que, presumiam, advinha da íntima comunhão com o divino. Dessa forma, o chancelamento da vocação, neste caso, não dependeria necessariamente da instituição religiosa ou denominação. Antes, a subjetividade possuía papel fundamental nesse processo de chamamento e envio para a pregação do Evangelho.

21 Sobre essa controvérsia, trata-se, sobretudo, das acusações de racismo e de pederastia de Charles Fox Parham, conforme assinala Leonildo Campos: “não sem motivos, a historiografia do pentecostalismo tende a ocultar o papel de Parham, talvez por causa de acusações de homossexualidade, de suas notórias inclinações racistas e simpatias com a Ku Klux Klan e também por defender algumas doutrinas consideradas estranhas pelos americanos, entre outras, a crença de que os anglo-saxões seriam descendentes das dez tribos perdidas de Israel após o exílio na Assíria” (2005, p. 104).

22 O movimento *holiness* ou movimento de santidade, pode ser compreendido como um aprofundamento da doutrina wesleyana da santificação. Historicamente o movimento teve início nos Estados Unidos na virada da primeira para a segunda metade do século XIX. Uma personagem protagônica desse movimento foi Phoebe Palmer (1807-1874). Esposa de um médico nova-iorquino e pregador leigo da Igreja Metodista Episcopal, Phoebe liderou reuniões semanais para a promoção da santidade por anos a fio, publicou literatura *holiness*, como o periódico mensal *Guia para a santidade*, de extensa circulação no país, além de ter viajado boa parte dos Estados Unidos, alcançando, inclusive, a Inglaterra. Segundo Kevin T. Lowery (2001), o movimento *holiness* diferencia-se da concepção wesleyana tradicional em, ao menos, três aspectos. Primeiro, a metodologia do movimento *holiness* foi bem mais estrita e rígida que a de Wesley. O segundo aspecto guarda relação com a questão dos testemunhos. Enquanto para Wesley utilizava o testemunho individual em casos específicos cuja utilidade fosse, de fato, útil; Phoebe e seus seguidores criam ser o testemunho um dever e uma necessidade, como um meio de reter a bênção. Em terceiro lugar, divergiam no que toca ao momento em que a perfeição é atingida. Para Wesley a perfeição cristã é um processo, o movimento *holiness* isolava o evento do processo, isto é, para Phoebe a pureza era conseguida instantaneamente através de um ato volitivo. Para um aprofundamento da temática, recomendamos ao leitor os textos de Kevin T. Lowery: *A Fork in the Wesleyan Road: Phoebe Palmer and the Appropriation of Christian Perfection*; e o de Charles Edward White: *Phoebe Palmer and the development of pentecostal pneumatology*.

tornando-o mais emocional, mais independente das antigas estruturas e tradições e, sobretudo, mais desejoso de novas formas de experimentar o sagrado (MATOS, 2011).

Segundo Campos,

nos Estados Unidos o avivalismo despertou, ao lado da “religião do coração”, uma religiosidade anti-intelectualista, de combate à teologia escolarizada e ao clero, denunciados como “fariseus ortodoxos” ou “letrados desprovidos de fé”. O crescimento do movimento reavivalista, em direção às regiões pioneiras (onde havia pessoas de pouca cultura escolarizada), gerava manifestações físico-religiosas com uivos, guinchos e quedas de pessoas que se contorciam no chão (CAMPOS, 1995, p. 25).

Todavia, essas iluminações não se constituem novidade alguma no seio da cristandade, pois movimentos com características semelhantes perpassaram toda a história do cristianismo. Sobre experiências extáticas, a história retrata que, já no século II da era comum, um movimento iniciado por Montano e duas mulheres, Maximila e Priscila, sobressaía-se pela ênfase nas visões e revelações. Esse movimento foi rechaçado pela igreja, e no fim do século II praticamente havia desaparecido. Outro exemplo a ser lembrado é o dos *begardes* (séc. XII), cuja ênfase estava na santidade e, a partir da “plena égide do Espírito”, acreditavam poder não pecar e, por isso, eram amorais. Foram muito perseguidos e o movimento desapareceu no fim da Idade Média.

Digna de nota também, é a ala radical da Reforma representada por Thomas Müntzer. A semelhança de Lutero, Müntzer teve profundas crises existenciais religiosas, e a resolução de suas crises deu-se a partir da mística, isto é, da experiência de iluminação interior. Este teólogo revolucionário encontrou nos místicos, aquilo que faltava em suas lutas interiores, a saber, que Deus pode revelar-se sem meios externos. Sua procura por uma experiência mais profunda com Deus o levou ao encontro do leigo e místico Nicolau Storch que, pregando a partir da cidade de Zwickau, incentivava seus seguidores a ter experiências com Espírito Santo, acreditando, até mesmo, poderem ser possuídos pelo próprio Espírito Santo (DREHER, 2006; LINDBERG, 2001).

Já na Idade Moderna, os *Quakers* formaram comunidades herméticas e ascéticas, cuja ênfase estava na experiência extática, buscando o “batismo com fogo” pelo Espírito Santo no qual o corpo do fiel tremia vertiginosamente, daí o sentido do nome *quakers* ou “tremedores”. Apesar de terem se espalhado por vários países, não são expressivos numericamente.

Portanto, não se pode afirmar que tais manifestações extáticas trouxeram novidade ou especificidade no âmbito do cristianismo em termos gerais, e particularmente no pentecostalismo. Ao contrário, no pentecostalismo houve uma reprodução, em certo sentido, de experiências religiosas extáticas já vistas na tradição cristã como as que citamos nos parágrafos anteriores.

Qual seria, então, o diferencial do pentecostalismo para os demais movimentos de iluminação e de experiências extáticas? A resposta a tal questionamento não é tão simples. Mas para o escopo deste tópico focaremos, conforme já deixamos antever logo acima, o intento de Parham na modificação e sistematização das doutrinas metodistas da primeira, segunda e terceira bênçãos, e, sobretudo, na incorporação dessa concepção na *práxis* cültica.

Nesse sentido, o mérito de Parham foi justamente o de associar a terceira bênção ao batismo com o Espírito Santo. Para ele, o batismo do Espírito Santo seria “uma forte experiência do poder do alto com os sinais visíveis de línguas estranhas” (JOSGRILBERG, 1995, p. 65).

Essa concepção teológica teve relativa adesão inicial. Mas não sem muitas polêmicas e também vários focos de resistência. Um dos motivos dessas objeções foi essa evocação mítica do pentecostes neotestamentário na evidência da glossolalia, bem como as manifestações extáticas. Aqui é bastante perceptível a intrínseca relação entre as categorias mito e rito, de modo que a “narrativa mítica pode ser entendida como uma forma de discurso religioso: o mito na forma do discurso. Se sistematizado, esse discurso mítico ganha forma de teologia, de *logos*. Nesses discursos religiosos, por conseguinte, ao mesmo tempo em que são produzidas identidades e memórias, são também com elas ou nelas negociados significados nas relações socioculturais” (HUFF JÚNIOR, 2006, p. 18).

Os fenômenos religiosos estão em constante diálogo com a cultura da qual são partícipes. Às vezes numa interlocução prolífica, às vezes em irremediáveis querelas, chegando, por vezes, até mesmo a embates, mas sempre em interação. Aliás, quando, dentro de uma determinada tradição, os mitos são relidos ou resignificados, criam-se linhas de tensão que podem gerar uma ruptura do tipo profética (WEBER, 1991), quando não harmonizados. As idiosincrasias ocorrem mesmo que os especialistas do sagrado se queiram herméticos, evocando uma recuperação da ortodoxia ou de uma pureza religiosa “primordial”. Tal interação com a cultura dificilmente poderia ser negada. Basta enveredar um pouco pela disciplina História das Religiões, para concluir que o tecido religioso é sempre permeável às interações.

Assim, foi nesse cadinho teológico e cultural que o pentecostalismo foi forjado. Forjado no calor da efervescência do campo religioso estadunidense, e isso entre o “martelo” e a “bigorna”. Referimo-nos metaforicamente aqui às reações que se seguiram às primeiras manifestações pentecostais extáticas. Consideramos a bigorna o movimento holiness e o martelo o protestantismo tradicional. Assim, o pentecostalismo nascituro foi “malhado” como o ferro, e duramente malhado. Tais reações contestavam não somente a legitimidade das experiências extáticas pentecostais, mas também intentavam colocar em descrédito o movimento através de achaques à sua origem social.

Sublinhe-se aqui que reações atrozadas advieram “do movimento holiness, de onde saiu o pentecostalismo. Em uma de suas publicações satirizavam-se os fenômenos dos quais Seymour²³ era um dos protagonistas” (CAMPOS, 2005, p. 111). Conforme registrou Walter Hollenwerger, a atmosfera de animosidade era tal, que até mesmo acharges de natureza pessoal e notadamente anticristã eram proferidos contra Seymour por parte de seus opositores, tais como: “pode vir algo bom de um autodenominado profeta negro?” (1997. p. 20).

Além disso, pelo flanco do protestantismo tradicional, do mesmo modo, não houve trégua. Segundo Paulo Romeiro, “as principais denominações também criticaram o emergente movimento pentecostal, desprezando seus seguidores devido à origem negra e humilde. Pressões sociais surgiram, tentando discriminar suas igrejas entre as organizações negras e brancas, como outras igrejas já vinham fazendo” (ROMEIRO, 2005, p. 33).

Portanto, não seria de causar muito estranhamento que, em meio a ataques dessa magnitude, o pentecostalismo acuado, provavelmente numa atitude defensiva, olhasse com extrema desconfiança tanto a vertente *holiness*, quanto a protestante tradicional. Todavia, a distância deste último era bem maior do que a do movimento *holiness* em relação ao pentecostalismo. Esse distanciamento maior dizia respeito não somente ao estrato social a que pertenciam os pentecostais, mas, sobretudo, à erudição de seu clero e à educação formal da membresia das denominações protestantes.

Olhando para este panorama sociocultural, talvez possamos compreender com mais propriedade o recrudescimento da atitude anti-intelectual no pentecostalismo, mormente em face da exposição dessas questões de fundo que ora apontamos. Todavia, há que se levar em consideração, também, o fator propriamente religioso do fenômeno, isto é, a concepção teológica escapista em termos escatológicos, cuja ênfase era a preparação para a parousia. Ora, essa visão de mundo, que imperaria por décadas no pentecostalismo, também

23 Cumprerubricar aqui que há divergências quanto à ocorrência do primeiro caso de êxtase glossolal no movimento pentecostal originário. Segundo Leonildo Silveira Campos, o primeiro caso ocorreu “em uma reunião/prece, na noite de passagem de ano, uma de suas estudantes, Agnes N. Ozman (1870-1937), entrou em êxtase e falou em ‘línguas desconhecidas’, confirmando a tese de Pahram.” In: Leonildo Silveira CAMPOS, *As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro*, Revista USP, nº 67, p. 108. Já Paulo Romeiro em seu livro: *Decepcionados com a graça*, cita como primeiro caso, também envolvendo Pahram, se bem que, neste relato, fora um jovem que irrompeu em línguas: “No dia 1º de janeiro de 1901, um moço estudante estava orando durante a noite, quando experimentou de repente a paz e a alegria de Cristo, começando a louvar a Deus em línguas. Dentro de alguns dias, toda a comunidade recebera o batismo com o Espírito Santo dessa maneira surgiu o moderno movimento pentecostal.” RANAGHAN apud ROMEIRO, *Decepcionados com a Graça*, p. 32. Já Francisco Cartaxo Rolim, limitou-se a dizer que “quem primeiro recebeu o batismo do Espírito foi um negro.” In: *Pentecostais no Brasil*, p. 69. Não obstante haver controvérsias e não poucas versões sobre o episódio em questão, optou-se por trabalhar com aquela que pensamos ser a mais amplamente difundida no meio acadêmico, a de Campos.

contribuiu significativamente para que a mentalidade anti-intelectual medrasse nessa vertente religiosa. Trataremos dessa visão de mundo em outro tópico mais à frente.

Retomando a questão das crenças e práticas pentecostais, o fato é que os sinais externos do batismo com o Espírito Santo passaram a caracterizar o pentecostalismo nascituro. Assim,

a glossolalia, desde o início do pentecostalismo tem sido apresentada como um sinal exterior do “batismo com o Espírito Santo”. O mesmo aconteceu com a crença na eminente volta de Cristo à Terra e da crença na interferência dos demônios na vida cotidiana. Várias das ênfases primeiras do pentecostalismo não se constituíam em novidade alguma. Elas foram herdadas dos movimentos de reavivamento religioso e de santidade, e estavam solidamente instaladas no protestantismo norte-americano (CAMPOS, 2011, p. 517).

O diferencial pentecostal, portanto, residia sobre a formação e aceitação de uma teologia²⁴ e de uma *práxis* cúltica cujo acento recaia numa espécie de pneumatologia essencialmente extática, na qual a liturgia era voltada, sobretudo, para a realização dessa experiência almejada. Além do mais, naqueles cultos pretensamente regidos pela égide do Espírito Santo, um pregador erudito e bem formado não faria a menor diferença se este não fosse batizado com o dom de línguas e tivesse a “liberdade” litúrgica gerada pelo Espírito.

Um efeito quase inescapável desse foco e dessa ênfase foi que a atitude anti-intelectual para com o clero preparado intelectualmente com uma sólida formação teológica foi agravada. Esses clérigos eram tratados com desdém, quando não eram, de pronto, rechaçados.

Foi nesse clima de efervescência anti-intelectual que dois suecos, pioneiros do pentecostalismo em solo pátrio e fundadores da Assembleia de Deus no Brasil, foram vocacionados para a obra missionária pentecostal. Referimo-nos aqui a Daniel Gustav Högberg (1884-1963) e Adolf Gunnar Vingren (1879-1933), os quais passaremos a tratar no tópico seguinte.

1.4 O ANTI-INTELLECTUALISMO SUECO

O título que demos a este subtópico pode ensejar uma interpretação equivocada daquilo que queremos sublinhar. Talvez o leitor menos atento possa ter a falsa impressão de que o anti-intelectualismo fosse uma característica

24 Utilizamos o termo teologia aqui no seu sentido *lato* mesmo, isto é, um senso comum, um “saber tácito”, como algo prático, entendido e vivido pela comunidade de fiéis cotidianamente. Não se trata, portanto, de uma sistematização teológica acadêmica *stricto sensu* e nem exclusiva dos especialistas do sagrado.

essencial na religiosidade da Suécia. Mas isso não é de todo verdadeiro²⁵, nem, tampouco, é isso que queremos destacar. Referimo-nos aqui ao anti-intelectualismo que os fundadores da Assembleia de Deus brasileira – Berg e Vingren – legaram à denominação.

Segundo Hollenweger, “a origem das Assembléias de Deus no Brasil é indissolúvelmente ligada à vida de dois operários suecos: Daniel Berg e Gunnar Vingren” (1985, p. 22). Aproveitando aqui o ensejo, poderíamos ir um pouco além e afirmar que a mentalidade anti-intelectual que medrou na AD brasileira também está indissolúvelmente ligada à cosmovisão de seus fundadores.

Assim, para que possamos compreender de que maneira os pioneiros ajudaram a imprimir a mentalidade anti-intelectual na AD brasileira, parece-nos ser prioritário iluminar as influências que estes sofreram durante sua vida religiosa, sua iluminação pentecostal, bem como o seu desenvolvimento ministerial em terra *brasilis*.

Desse modo, precisaremos analisar traços biográficos de Berg e Vingren, bem como daqueles que influenciaram esses missionários. Em primeiro lugar, destacamos que a Suécia, seu país de origem, era uma nação protestante. Na verdade, naquela época havia a Igreja Oficial Luterana, mas outras vertentes cristãs também eram toleradas.

Uma dessas vertentes era a Batista, e é justamente dessa denominação que os pioneiros são egressos. Vingren “nasceu em 8 de agosto de 1879, em Östra Husby, Östergötland, Suécia. Seu pai era jardineiro. Por serem crentes, seus pais procuraram, desde a infância, ensinar-lhe a Bíblia. Quando Vingren ainda era bem pequeno, ia à Escola Dominical, da qual seu pai era dirigente” (ARAÚJO, 2007, p. 898).

Daniel Berg nasceu em 19 de abril de 1884, na pequena cidade de Vargön, na Suécia, às margens do Lago de Vernern. Diferentemente de Vingren, os pais de Berg não eram protestantes, pelo que se converteram tardiamente e Berg foi batizado com quinze anos de idade, também numa Igreja Batista.

Pode-se perceber que ambos tiveram uma herança religiosa que adveio do protestantismo escandinavo, mais especificamente em sua vertente batista. Para nosso fito aqui, importa compreendermos a religiosidade batista escandinava com relação à

25 Pensamos que seja necessário fazer a distinção entre o que Freston destaca como “a Igreja estatal [luterana da Suécia], com seu clero culto e teologicamente liberal” (1994, p. 78), do modelo de preparação teológica das igrejas autônomas, como a batista, por exemplo. Neste último modelo, prevalecia um treinamento rápido para que o obreiro estivesse apto para a empresa missionária. Assim, o objetivo imediato era o proselitismo, de modo que pastores intelectualmente preparados não eram uma preocupação nessa vertente protestante. Na biografia de Vingren, há o registro dessa experiência do pioneiro: “Aquela escola bíblica durou somente um mês, porém me foi de grande bênção espiritual. Éramos 55 participantes, homens e mulheres. A escola fazia parte de uma Federação Evangélica que tinha o objetivo de ganhar almas para Cristo. Uns 15 alunos foram enviados como evangelistas. Saímos dois a dois, juntos, e nos deram somente o dinheiro para a passagem até o lugar de destino. O meu companheiro tinha quatro anos de experiência como evangelista. Chamava-se Soderlund. Tínhamos de confiar no Senhor quanto ao suprimento de nossas necessidades materiais” (VINGREN, 2000, p. 21)

sua postura no que se refere à formação intelectual de seus obreiros e membros, assim como as condições sociais em que os pioneiros viviam e que, inclusive, os levaram também a emigrar para os Estados Unidos.

Sobre isso, Paul Freston assinala que

a Suécia da época não era a próspera sociedade de bem-estar em que se transformou posteriormente. Era um país estagnado com pouca diferenciação social, forçado a exportar grande parte da população. Mais de um milhão de suecos emigraram para os Estados Unidos entre 1870 e 1920. A livre iniciativa se implantou relativamente tarde (1864), numa série de reformas liberais que incluiu, formalmente, a liberdade religiosa (1860). Mas somente em 1905 é que houve o primeiro governo realmente parlamentar, e somente em 1907 o sufrágio universal (1994, p. 76).

Por outro lado, decerto que também há uma construção mítica acerca de uma pretensa atuação divina que outorgaria um viés de sobrenaturalidade na referida emigração. Mas o fato é que foi nos Estados Unidos que Berg e Vingren se conheceram, ocasião que ambos também receberam a vocação missionária para o Brasil.

Conforme destacamos logo acima, muito embora haja uma aura mítica acerca da migração e do chamamento missionário, a conjuntura sócio-econômica da época se impôs sobre os pioneiros. Berg foi o primeiro a emigrar:

Embarcou a 5 de março de 1902, no porto báltico de Gothemburgo, no navio M. S. Romeu, com destino aos Estados Unidos. “Como tantos outros haviam feito antes de mim”, frisava. O motivo foi a grande depressão financeira que dominara a Suécia naquele ano. Em março de 1902, Daniel desembarcou em Boston. No Novo Mundo, sonhava, como tantos outros de sua época, em realizar-se profissionalmente. Mas Deus tinha um plano diferente e especial para sua vida (ARAÚJO, 2007, p. 122).

A experiência de Vingren foi semelhante:

Mais ou menos em junho de 1903 fui atingido pela “febre dos Estados Unidos”. O grande país do Norte me atraía tremendamente. No fim de outubro viajei para a cidade de Gotemburgo, e no dia 30 do mesmo mês embarquei num vapor que me levou até a cidade de Hull, Inglaterra, onde tomei o trem até Liverpool. Desta cidade continuei a viagem em outro vapor atravessando o Atlântico, e continuei até chegar a Boston, Massachussets, U.S.A. Segui depois de trem até Kansas City, onde cheguei em 19 de novembro de 1903, depois de 19 dias de viagem. O Senhor estava comigo e me guardou de todo mal durante toda viagem (VINGREN, 2000, p. 23).

Apesar dessas semelhanças, o caminho dos dois pioneiros nos Estados Unidos foi distinto, sobretudo, quanto à formação intelectual. Berg trabalhou em fazendas e como fundidor. Por outro lado, Vingren cursou, durante quatro anos, o Seminário Teológico

Sueco Batista, e, ao concluir o curso, foi ordenado pastor batista. Provavelmente por isso, Freston tenha afirmado que os pioneiros das Assembléias de Deus no Brasil se completavam: “Berg, o robusto operário qualificado que fazia longas viagens pelo interior; Vingren, o ‘intelectual proletaróide’ na tradição judaico-puritana” (1994, p. 79).

A despeito disso, os caminhos dos suecos se entrecruzariam ainda nos Estados Unidos, e, a encruzilhada, foi justamente a fé pentecostal. O local do encontro foi a Igreja Batista de Chicago, pastoreada pelo Rev. William Howard Durham que também recebeu o carisma glossolal. Sublinhe-se que Durham tornou-se pentecostal através de William Seymour, pois foi numa das reuniões pentecostais lideradas por Seymour que

Durham, de Chicago, estava presente e também falou em línguas. Então levou essa experiência para a sua Igreja em Chicago. Ele ressaltava que a justificação já é o início da santificação e que, por conseguinte, o Batismo do Espírito Santo seria a segunda bênção. Reencontramos essa doutrina no pentecostalismo brasileiro, pois na Igreja de Durham em Chicago encontramos o núcleo comum a partir do qual se formariam “as três vertentes do pentecostalismo brasileiro”: a Assembléia de Deus, a Congregação Cristã do Brasil e a Igreja Evangélica Quadrangular no Brasil (WULFHORST, 1995, p. 8).

Entretanto, Seymour e Durham se distanciaram por discordarem em questões teológicas. Segundo Campos, “William Durham (1873-1912) a partir de Chicago passou a se opor à solução teológica das três etapas (conversão, santificação e batismo com o Espírito Santo) de Seymour, propondo apenas duas etapas resultantes da união das duas primeiras em uma só” (2005 p. 111-112). Esta observação é interessante na medida em que destaca uma seminal preocupação com uma “ortodoxia” doutrinária no pentecostalismo norte-americano.

Por seu turno, o que estava no cerne das preocupações de Berg e Vingren não eram as celeumas teológicas entre Seymour e Durham, mas o ímpeto missionário, o que denota a pouca preocupação dos missionários suecos com tais questões. A premência da obra de evangelização do mundo sobrepunha-se não somente às questões doutrinárias, mas, inclusive, à própria preparação intelectual para a atuação no campo missionário. Nessa matriz pentecostal, dada a sua característica de iluminação, criou-se que a “escola do Espírito” era suficiente para levar a cabo o chamado para a obra do Senhor.

Embora a influência de Durham sobre Berg e Vingren seja, do ponto de vista histórico, relativamente pacífica²⁶, não tardou para que suas raízes escandinavas legassem ao trabalho missionário pentecostal no Brasil um tom notadamente anti-intelectual, de modo que

aos poucos, a nacionalidade sueca dos pioneiros começou a falar mais forte, e a igreja pentecostal escandinava passou a ter uma forte e decisiva influência na formação da Assembleia de Deus no Brasil. A igreja norte-americana voltaria a ter influência na obra pentecostal brasileira somente a partir do final da década de 30, com o envio de missionários para cá, os quais tiveram participação brilhante, geralmente na área teológica; poucos missionários norte-americanos dirigiram igrejas no Brasil (PAIXÃO, 2011, p. 2).

É importante destacar essa virada de influência escandinava, pois o modelo sueco também “rejeitava a ênfase no aprendizado formal que reforçava o *status* do missionário frente aos adeptos nacionais. Os missionários suecos eram *bíblicos* (ênfase no conhecimento da Palavra escrita, mais do que na inspiração direta) porque eram de um país protestante, mas por serem culturalmente marginalizados, resistiam à pretensão à ilustração” (FREESTON, 1994, p. 79).

Essa resistência à ilustração e a rejeição ao aprendizado formal sublinhada por Freston acabou ajudando a plasmar um anti-intelectualismo característico do pentecostalismo assembleiano. Aqui é preciso reconhecer uma personagem importante nesse processo. Trata-se do pastor batista sueco Lewi Pethrus. Sua influência sobre a dupla de missionários não deve ser esmaecida, especialmente sobre Berg. Pethrus e Berg eram amigos de infância e a experiência pentecostal, anos mais tarde, acabou por fazer com que seus caminhos se cruzassem, o que marcou profundamente a

26 A construção histórica de determinado fenômeno, sobretudo de fenômenos religiosos, implica em algum interesse subjacente. Por isso falamos de uma influência relativamente pacífica, pois muito embora haja fortes indícios de que Durham tenha influenciado Berg e Vingren, há sempre espaço para o contraditório, para a contestação. No entanto, parece-nos bem sedimentado que “no início da obra pentecostal no Brasil, mesmo sem ter qualquer ligação administrativa, os missionários fundadores receberam certa influência norte-americana, pois na América viveram a extraordinária experiência pentecostal e receberam a chamada missionária. Gunnar Vingren inclusive pastoreou a Igreja Batista em South Bend, Indiana. O próprio material (folhetos, livros e Bíblias) usado por Daniel Berg na evangelização, foi recebido dos Estados Unidos. Esta influência é evidente na escolha do nome da nova igreja. Em 1912, o pastor Thomas King Leonard dá à sua pequena igreja em Findlay (Ohio – EUA) o nome de ‘Assembly of God’ (Assembleia de Deus). Em 02 de abril de 1914, foi fundado o Concílio Geral das Assembleias de Deus nos Estados Unidos; desde então, a esmagadora maioria das igrejas pentecostais norte-americanas passou a adotar o nome ‘Assembleia de Deus’. Quando missionários suecos no Brasil tomaram conhecimento destes fatos, decidiram em comum acordo com os membros da igreja pentecostal no Brasil (que até então era chamada de Missão da Fé Apostólica), que deveriam adotar o nome de Assembleia de Deus, como uma demonstração de sintonia com os irmãos norte-americanos, já que, oficialmente o movimento pentecostal em evidência no Brasil nascera nos Estados Unidos” (PAIXÃO, 2011, p. 2).

AD brasileira com o envio de missionários suecos ao Brasil pela Missão Sueca Livre, fundada por Pethrus (ARAÚJO, 2007).

A experiência religiosa extática pentecostal de Pethrus é emblemática pois, conforme relata Donald Dayton, teria sido praticamente, do ponto de vista cronológico, simultânea ao evento fundante de Azusa Street. Segundo esse estudioso,

vale la pena advertir que estos incidentes ocurrían en muchas partes, aparentemente sin vinculación entre si. Parecen haber surgido espontáneamente em muchos contextos. Em Suécia, por ejemplo, Lewi Pethrus, que fue el líder más importante del pentecostalismo en esse país, informó acerca de uma experiencia similar en 1902. Aunque era bautista, em su juventud, Pethrus había oído acerca de la doctrina del bautismo del Espíritu Santo por boca de unos oficiales del Ejército de Salvación. Esto lê suscito la pregunta de si esa experiencia era también para el dia de hoy. Tiempo después, en 1902, regresaba a bordo de um ferry de una reunión de oración en casa de unos propulsores noruegos de la “experiencia de la santidad”, en donde se había hablado acerca de la vida cristiana profunda y de la sanidad divina. Mientras caminaba por la cubierta del basco y oraba, tuvo una experiencia en la que “por influencia de un gran poder que llenó la totalidad de su ser, comenzó a balbucear palabras que no entendia”. No fue sino cinco años más tarde, cuando le llegaron noticias de los avivamentos de la calle Azusa em Norteamérica, que Pethrus recibió los conceptos que le permitieron interpretar su experiencia como el haber “hablado em lenguas”, es decir, signo visible de haber recibido el bautismo del Espíritu Santo (DAYTON, 2008, p. 127-128).

Entremettes, a contribuição de Pethrus ao anti-intelectualismo assembleiano brasileiro pode ser melhor entendida observando-se alguns aspectos específicos de sua biografia. Naquela época a Suécia contava com uma igreja Luterana estatal, assim, os batistas pertenciam

à insignificante minoria religiosa num país onde vários trâmites burocráticos ainda passavam pelo clero luterano. (...) Na experiência escandinava, diante de uma sociedade centralizada dominada por um *establishment* cultural e religioso caracterizado pela “ilustração” e pela “descrença”, as periferias reagem com uma religiosidade fervorosa e um tanto antiintelectualista” (FREESTON, 1994, p. 78).

Ademais, cumpre ressaltar que Pethrus, antes do pastorado, exerceu outras funções como pastor de ovelhas e sapateiro, mas foi propriamente no exercício do ministério pastoral que ele de fato logrou maior êxito. Aliás, fora durante sua preparação para o pastorado que ele

havia perdido a fé na divindade de Cristo enquanto estudava num Seminário Batista em Estocolmo. Esta experiência deixou marcas por muitos anos na AD do Brasil, devido à ascendência de Pethrus sobre os missionários suecos. Recuperando sua fé, tornou-se pentecostal na Noruega. Em 1910 Pethrus

assumiu o pastorado de uma igreja batista em Estocolmo, a qual foi excluída da denominação em 1913. Esse rompimento foi fundamental para que sua igreja assumisse uma ação missionária independente no Brasil, apoiando financeiramente o incipiente trabalho do amigo Berg e enviando outros missionários (FRESTON, 1994, p. 80).

Trata-se de um registro significativo, pois o modelo de Pethrus foi transplantado para o Brasil. Os candidatos à empresa missionária, tanto na Europa quanto aqui, recebiam um treinamento teológico de poucos meses. O acento recaía, sobretudo, na evangelização e na experiência pentecostal. Cria-se muito mais na capacitação do Espírito do que num treinamento teológico acadêmico propriamente dito.

O fato de o acento recair numa pretensa capacitação sobrenatural em detrimento do treinamento teológico acadêmico, parece-nos ter estreita relação com a própria experiência de Pethrus com a teologia acadêmica que, inclusive, o fez perder a fé, conforme já explicitamos anteriormente. Ademais, segundo Freston, os pentecostais suecos “desprezavam a Igreja estatal, com seu alto status social e político e seu clero culto e teologicamente liberal. (...) Por isso, eram portadores de uma de uma religião leiga e contracultural, resistentes à erudição teológica e modesta nas aspirações sociais” (1994, p. 78).

O próprio Pethrus não via com bons olhos o treinamento teológico acadêmico:

apesar de nossas atitudes negativas em relação a uma escola de pregadores (Seminário), a questão vinha à tona de vez em quando. Nunca fui contra a educação através dos livros; considero isso de grande valor. Todavia, isso causou grandes danos quando o trabalho cristão foi colocado no lugar errado, e chegaram a empurrar isso para fora que é muito mais significativo para o Reino de Deus (PETHRUS, 2004, p. 264).

Todavia, era necessário que o missionário tivesse um domínio teológico ou doutrinário mínimo. Ora, tendo em mente esse cenário, não seria de estranhar que surgisse um modelo de treinamento voltado para a demanda em tela. Assim,

o preparo teológico dos missionários suecos acontecia em escolas bíblicas informais, que duravam três meses, num curso intensivo que objetivava a formação de pregadores pentecostais onde recebiam, ao final, um certificado de participação, e o título de “evangelista”. O curso era de caráter informal, mais [*sic!*] servia de pré-requisito para a ordenação ao ministério ou para o envio ao campo missionário, como era o caso dos obreiros filiados à Igreja Filadélfia, liderada pelo pastor Lewi Pethrus. Na Suécia, eram também realizadas conferências anuais, tidas como importantes para a formação dos obreiros que duravam uma semana (GERMANO, 2013, p. 21).

É preciso aqui fazer uma ressalva, sob pena de, omitindo-a, deixar transparecer um sofisma, qual seja, que o pentecostalismo não possuía teologia. Obviamente não se trata disso. A teologia nesse pentecostalismo nascituro difere daquela ortodoxia

sistemizada das denominações protestantes tradicionais, no sentido de ser, inicialmente, oral, estritamente bíblica e de tendência a uma leitura literalista das escrituras.

Mas não tardou para que o processo natural de burocratização²⁷ (WEBER, 1991) gerasse a demanda pela perpetuação do mito, isto é, “uma narrativa mítica pode ser entendida como uma forma de discurso religioso: o mito na forma do discurso. Se sistematizado, esse discurso mítico ganha forma de teologia, de *logos*” (HUFF JÚNIOR, 2006, p. 18). Ressalte-se, no entanto, que esse processo de burocratização do pentecostalismo não foi uniforme, isso porque o próprio movimento pentecostal estava bem longe de ser um bloco monolítico.

Pode-se afirmar, assim, que o pentecostalismo sueco de fato sempre possuiu uma teologia, conquanto incipiente em seus primórdios, com o tempo passou a ser sistematizada²⁸. Essa hipótese, por seu turno, não esmaece a contribuição dos missionários suecos ao anti-intelectualismo pentecostal na AD brasileira. Ao contrário, parece-nos que a exposição do quadro geral da religiosidade na Suécia do início do século XX, associada à compreensão da dupla herança – norte-americana e sueca – que Vingren e Berg receberam, proporciona uma visão geral dos principais fatores que fomentaram uma atitude anti-intelectual, cuja influência, fez-se sentir, inclusive, após a direção das igrejas ser passada aos pastores e obreiros nacionais (ARAÚJO, 2007).

Trata-se, portanto, de um legado e uma marca que, foram plasmados na alma dos assembleianos. No entanto, não foram os únicos fatores de relevo a influenciarem o pentecostalismo da AD brasileira. Percebe-se outros fatores, conjunturais inclusive, que contribuíram para a conformação desse *ethos* anti-intelectualista. Isso posto, a questão que emerge é sobre como” a conjuntura poderia corroborar esse legado. Outra questão que se impõe é sobre a marca, o *ethos*, por assim dizer, que caracterizou, em certo sentido, o pentecostalismo assembleiano no que se refere ao anti-intelectualismo.

27 O sentido weberiano de burocratização aqui empregado é praticamente sinônimo de organização, mas não qualquer organização, trata-se da formação de um sistema racional entre meios e fins. Isso fica claro quando se percebe que o treinamento teológico do missionário pentecostal era voltado para a evangelização, com cursos de curta duração e conteúdo básico para a suficiência da missão, o que explicita certo utilitarismo típico da racionalização. Isso, todavia, não desmerece tal teologia, pois ela era voltada objetivamente para a práxis e, em certo sentido, logrou êxito, haja vista o crescimento expressivo do movimento pentecostal.

28 Em português, por exemplo, têm-se atualmente algumas obras de teologia sistemática pentecostal, como as teologias sistemáticas de Eurico Bergstén (missionário pentecostal finlandês que trabalhou no Brasil); a de Stanley M. Horton (teólogo pentecostal da AD norte-americana editor de uma teologia sistemática), e a de teólogos assembleianos brasileiros editada por Antonio Gilberto (ícone da teologia pentecostal brasileira). Todas essas teologias sistemáticas já foram publicadas pela CPAD (Casa Publicadora das Assembleias de Deus).

1.5 A CONJUNTURA SOCIAL-GEOGRÁFICA E O ETHOS SUECO-NORDESTINO

Felizes os *pobres* de coração: deles é o Reino dos céus
(Mateus 5.3, BÍBLIA TEB, grifo nosso)

Pode-se afirmar seguramente que se tornou lugar comum em muitos discursos acadêmicos considerar o pentecostalismo em geral e o brasileiro em particular, como religião de pobres. Por um lado, há que se reconhecer, tal pecha não foi atribuída sem justo motivo. Segundo Pierre Sanchis,

ramo reavivalista do protestantismo, o pentecostalismo entrou no Brasil já no início do século, vindo do exterior. E é o seu caráter de ruptura com as tradições religiosas brasileiras que logo marcou sua visibilidade. Longamente retida, a explosão pentecostal deu-se durante as décadas de 50 e 60, sob a forma de missões intensivas, verdadeiras “Cruzadas de Evangelização” organizadas a partir mesmo do Brasil. As camadas sociais mais densamente atingidas foram desde o início as camadas populares. Hoje ainda, apesar da nítida presença em outras camadas e da ascensão [*sic!*] social dos grupos pentecostais primitivos, o espectro pentecostal, se recobre o perfil geral brasileiro quanto à população de renda média (entre 2 e 5 salários mínimos), inverte a pirâmide nesta relação quando se trata dos dois extremos: renda baixa e renda alta. Os resultados seriam paralelos quanto à escolaridade e quanto à cor. Uma religião de pobres (1997, p. 123-124).

Mas por outro lado, é preciso compreender que esse estigma não surgiu de maneira desinteressada, ao contrário, basta que situemos o âmbito das primeiras análises sobre esse fenômeno religioso. Trata-se de estudos de ordem sociológica, como os clássicos: *A experiência da salvação* (1969) de Beatriz Muniz de Souza, e *Católicos, Protestantes, Espíritas* (1973) organizado por Cândido Procópio Ferreira de Camargo. Este último contou, além da colaboração do próprio Camargo, com a de Beatriz Muniz de Souza, José Reginaldo Prandi, Melanie Berezowski Singer e Renata Raffaelli Nascimento, todos sociólogos.

No entanto, não foram somente os pesquisadores nacionais que se ocuparam de abordar a temática do pentecostalismo sob o *locus* sociológico. As obras do sociólogo suíço Christian Lalive d’Depiney: *O refúgio das massas* (1970), sobre o pentecostalismo chileno, e, do sociólogo alemão Emilio Willems: *Followers of the new faith: culture change and rise of protestantism in Brasil and Chile* (1967), foram as seminais e, inclusive, influenciaram muitos trabalhos nacionais ulteriores, conforme expusemos na introdução.

Percebe-se, portanto, uma influência significativa da lente sociológica sobre as pesquisas entorno do fenômeno pentecostal. Tais textos têm, notadamente, o mérito de lançar luz sobre o pentecostalismo, mas é preciso iluminar também que

teorias informaram as suas investigações. Clarificar esse contexto significa reconhecer simultaneamente o valor de tais análises, sem, contudo, deixar de reconhecer também as suas limitações e os interesses que subjazem essas pesquisas. Ademais, com essa rubrica, explicitamos não aceitar acriticamente tais discursos somente pela sua “autoridade” acadêmica ou “consenso” científico.

Nesse sentido, nos alinhamos com Rubem Alves, segundo o qual, é preciso compreender

a forma como se deu o entrosamento entre as pesquisas de religião no Brasil e o quadro ideológico abrangente dentro do qual elas emergiram. Pergunto-me acerca das condições sociais e políticas que fizeram com que a construção científica do objeto religião se tenha dado da forma como se deu e das razões de suas sucessivas metamorfoses. Procuo não apenas as interpretações sociológicas das religiões brasileiras como também o local social do sociólogo, na realização de seu trabalho. “Os sociólogos – observa Alvim Gouldner –, devem parar de supor que há dois tipos distintos de homens, sujeitos e objetos, sociólogos e leigos, cujos comportamentos devem ser compreendidos de formas distintas”. Ao investigar a religião como ideologia ou como uma forma peculiar de expressão cultural, o sociólogo o faz a partir também de um quadro ideológico e de um contexto cultural. E à medida que estes se alteram, alteram-se também as suas formas de construir o seu objeto (1984, p. 204).

Alves aponta para uma questão fulcral para que se possa compreender adequadamente os resultados obtidos nas pesquisas iniciais do pentecostalismo no Brasil. Trata-se de observar as condições sociais que saltavam aos olhos à época despertando o interesse acadêmico e que eram passíveis de investigação científica. Referimo-nos ao processo de urbanização e industrialização da nação brasileira. Tal processo iniciado a partir de meados do século XVIII, somente se consolida na segunda metade do século XX, sobretudo com a metropolização.

Lembremo-nos que o Brasil teve uma industrialização tardia e o planejamento das cidades para suprir a demanda gerada pelo processo do êxodo rural, se houve, foi incipiente. Assim, não é sem motivo que as mazelas sociais nas grandes cidades, ainda no tempo presente, são graves e facilmente perceptíveis. A segunda metade do século XX tem sido vista como a passagem do rural-urbano e do tradicional-moderno²⁹,

29 Essas dicotomias aqui citadas não foram estanques. Pensamos tratar-se de um processo ainda em andamento, com maior ou menor abrangência dependendo do local e do grupo a ser observado. Ademais, do ponto de vista religioso percebe-se que aquilo que é considerado tradicional e o que é moderno, sobretudo no pentecostalismo, não raro estão imiscuídos na vivência religiosa cotidiana. Um exemplo significativo situa-se no âmbito do rigor dos usos e costumes que coexiste com a formação e o ministério feminino na AD (CONAMAD).

e isso de forma abrupta. Acresça-se aí o grande fluxo de migrantes pobres advindos da crise do ciclo da borracha no Norte do país para o sudeste especialmente³⁰.

Gedeon Alencar destaca a construção mítica do crescimento pentecostal desse período na visão de seus adeptos.

Para toda a literatura da igreja sua expansão é - apenas - “obra do Espírito Santo”. Pode ter sido, mas a crise da borracha ajudou muito. (...) Até 1918 a borracha é o segundo produto mais importante no Brasil, representando em 1910, auge da produção, 25,7% das exportações. A partir daqui declina, quando a Ásia entra no mercado, pois, em 1910, detém 13% da produção mundial, mas em 1915 chega a 68%. A Região Amazônica, que de 1890 a 1900 teve uma migração líquida de mais 110 mil pessoas vindas principalmente do Ceará, a partir de então tem um retraimento de extração de borracha. Os missionários suecos chegam no início da queda de produção. Há, de agora em diante, todo um processo migratório de retorno para seus Estados de origem e a mensagem pentecostal os acompanha! (ALENCAR, 2000, p. 66-67).

Nesse contexto, a religião pentecostal foi analisada pelos sociólogos sob o prisma funcionalista, como forma de suprir uma situação anômica. Conforme aponta Mariano,

o pentecostalismo aparece, nessas análises, como resposta à anomia, por recriar modalidades de contato primário preexistentes na sociedade tradicional, firmar laços de solidariedade entre os irmãos de fé, incentivar o auxílio mútuo nos planos material e espiritual, promover a participação do fiel nos cultos, reorientar sua conduta, seus valores e sua visão do mundo conforme os estritos preceitos bíblicos pregados por sua comunidade sectária, que são, segundo Willems, Camargo e Souza, funcionais em relação às normas de ação da sociedade capitalista emergente (2011, p. 13).

Não queremos aqui negar a pertinência dessas análises, mas, conforme já rubricamos anteriormente, não as acatamos acriticamente. Há certamente questões que tais análises não respondem. Por exemplo: se o crescimento do pentecostalismo está indissociavelmente ligado à pobreza, à anomia e ao desraizamento cultural, cessados os motivos ou catalisadores dessa adesão, era de se esperar que o pentecostalismo estagnasse, quiçá decrescesse. Mas tal não ocorreu. Inclusive, a AD vem passando por um processo de ascensão social conforme já apontaram Mariano (2010) e Freston (1994).

Não obstante, é fato que inicialmente o pentecostalismo cresceu entre os pobres, e isso teve um impacto significativo na questão educacional na AD, pois a primeira geração desse contingente que buscava seu lugar nas metrópoles teve pouca

30 Pensamos que essa questão já foi amplamente trabalhada nos estudos do pentecostalismo. Portanto, não nos aprofundaremos nesse sentido. Para uma visão mais abrangente do assunto ver os textos de João Décio Passos: *Teogonias urbanas: os pentecostais na passagem do rural ao urbano*; Norbert H. C. Foerster: *Migração e religião: padrões de migração no pentecostalismo mais antigo brasileiro*, ou ainda, Ricardo Mariano: *Sociologia do crescimento pentecostal no Brasil: um balanço*.

preocupação com a formação acadêmica para usar um termo tillichiano, a preocupação suprema era a subsistência e a construção de um futuro um pouco melhor para as gerações posteriores. Estas sim, já tiveram uma condição relativamente melhor de ascensão social, com preocupação em relação à educação inclusive. Segundo Freston, “a AD tem passado por um processo de ascensão social. Há uma acentuada preocupação com a respeitabilidade social e orgulho nos êxitos educacionais e profissionais dos membros” (1994, p. 92).

Essa recente primavera assembleiana de modo algum esmaece seu histórico de propagação e crescimento nos estratos mais carentes da população. O processo não é uniforme nem monolítico. Destacamos aqui como contraponto à assertiva de Freston, a leitura do fenômeno feita por Mendonça: “embora as igrejas pentecostais mais antigas sejam compostas por elementos já relativamente independentes e até de estratos burgueses, a sua constante realimentação é feita pelos estratos periféricos da população, principalmente urbano industriais.” (2008, p. 68). Essa leitura de Mendonça é corroborada pela de Ricardo Mariano, o qual afirma que “depois de um século de presença no país, o pentecostalismo prossegue crescendo majoritariamente na base da pirâmide social, isto é, na pobreza. Embora contenha um contingente de classe média, recruta a maioria de seus adeptos entre os pobres das periferias urbanas.” (MARIANO, 2010, p. 9).

Esse relativo estranhamento referente ao recente interesse pentecostal para com a educação superior não é sem fundamento. “No Brasil o movimento pentecostal, nos seus inícios, tanto na região Norte como no Sudeste, aparentemente permaneceu isolado e silencioso, sendo ignorado como religião de pobres ‘primitivos e ignorantes’, tanto pela Igreja Católica como pelas igrejas do Protestantismo ‘histórico’, até à década de trinta” (DIAS, 2011, p. 378). Embora aparentemente contenha um julgamento de valor pejorativo, essa pecha possui elementos de verdade em seu bojo.

Todavia, a pobreza não pode ser encarada como fator definitivo no que se refere ao desinteresse inicial dos pentecostais assembleianos quanto à educação de um modo geral e a educação superior, particularmente. Se por um lado fatores sócio-históricos não propriamente religiosos influenciaram o anti-intelectualismo assembleiano; por outro lado, é preciso reconhecer que condições sociais e econômicas favoráveis contribuíram significativamente para um florescimento educacional hodierno nesse nicho. Ademais, a inacessibilidade dos pobres à educação superior à época também dificultou sobremaneira a entrada desses pentecostais no mundo acadêmico. Portanto, a conjuntura social-geográfica foi um fator agravante na questão do anti-intelectualismo que tratamos no presente capítulo, mas há ainda outro motivo de ordem propriamente cultural que ajudou a reter a primavera educacional na AD brasileira, qual seja, o *ethos* sueco-nordestino.

Para Freston, “a Assembléia de Deus (AD) tem um ethos sueco-nordestino. Começou com os nórdicos e passou para os nordestinos. Sem entender as marcas dessa trajetória, não se entende a AD” (1994, p. 76). A partir desse pressuposto, sublinhe-se, nosso fito aqui não é esmiuçar todo o processo de construção social desse ethos, mas focar nos aspectos importantes para a compreensão de como esse ethos contribuiu para a mentalidade anti-intelectual na AD.

Por *ethos* queremos explicitar uma teia de valores e significações distintivas de um determinado agrupamento social que lhe confere uma identidade e, em certo sentido, uma coesão na maneira de entender e proceder no mundo. Essa concepção de ethos aproxima-se daquela encontrada em Geertz (2008), para o qual “o ethos de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético, e sua disposição é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete” (2008, p. 92).

Do ponto de vista etimológico,

a palavra *ethos* tem origem grega, designando costume ou “moradia”, “o lugar onde se vive”, o caráter, o modo de ser no mundo, a origem dos valores e as normas que estruturam uma civilização, um povo, um grupo social ou simplesmente um indivíduo. De uma maneira geral, *ethos* indica os traços característicos de um grupo, do ponto de vista social e cultural, e o que o diferencia de outros. Assim entendido, o *ethos* seria um valor de identidade social (PANTOJA; COSTA, 2013, p. 249).

Portanto, quando falamos de um ethos sueco-nordestino na AD brasileira, nos referimos a uma construção cultural-religiosa com implicações práticas profundas cristalizadas na alma de um grupo. Embora mutável, o *ethos* imprime marcas expressivas na mentalidade, uma vez que

cada grupo, aos poucos, cria um modo próprio e habitual de compreender o mundo. O *ethos* aqui é entendido como o lugar onde os costumes, a moral e os valores são não apenas elaborados, mas também modificados, de acordo com as inúmeras negociações que o ser humano faz com as diversas circunstâncias que lhe sobrevêm. O *ethos* é mutante. No entanto, sua mutação se faz de forma lenta, principalmente nas culturas mais tradicionais e nos meios rurais, onde a tradição domina muito mais o indivíduo do que o meio urbano moderno e pós-moderno. Do *ethos* também emana todo o mundo simbólico e mítico, ou seja, os valores que sustentam a vida em suas multifaces (PANTOJA; COSTA, 2013, p. 250).

Segundo Freston, “a mentalidade da AD carrega as marcas dessa dupla origem: da experiência sueca as primeiras décadas do século, de marginalização cultural; e da sociedade patriarcal e pré-industrial do Norte/Nordeste dos anos 30 a 60” (1994, p.84). A dupla contribuição levantada por Freston diz respeito à herança sueca e

nordestina legada à AD. Conforme já explicitamos anteriormente, devido à pertença denominacional, os missionários suecos eram marginalizados em sua nação, com uma forte Igreja Estatal. Em função disso, em sua missão, prezavam por igrejas livres, autônomas. Além disso, segundo Freston, os pentecostais suecos “tinham uma postura de sofrimento, martírio e marginalização cultural. (...) Assumiam que estavam formando uma comunidade de gente socialmente excluída (seja na Suécia ou no Brasil católico) que não precisava de um clero diferenciado” (1994, p. 78-79). Obviamente, tal postura teve implicações relevantes para a formação teológica do quadro de seus pastores, bem como para valorização da educação formal para os adeptos como um todo.

Por seu turno, a liderança pentecostal nordestina legou à AD uma herança cultural baseada na matriz de nossa colonização, qual seja, a do coronelismo. Sobre isso, Gedeon Alencar questiona:

Quais as “afinidades eletivas” do pentecostalismo com o coronelismo nordestino? [Resposta:] O modelo coronelístico tem nuances políticas e econômicas imbricadas desde sua herança na implantação da capitania hereditária: um grande chefe, com poderes absolutos e um exercício vitalício (2000, p. 98).

De fato, perscrutando-se a história da AD brasileira, percebe-se que ela seguiu à risca esse modelo. Portanto, é possível afirmar que

a AD foi construída em cima de *personalidades* e não da *instituição*; tudo, desde o início, girava em torno de nomes. Aliás, de “grandes nomes”. Em linguagem weberiana, é uma plena instituição carismática. Uma igreja que desenvolve um *ethos de “não organização”* (mesmo teoricamente), que não tem algum tipo de instituição e faz disto algo “doutrinário” e objetivo, é um ótimo espaço para a consolidação personalística da atuação do pastor. Esta igreja é um “movimento” sem diretoria ou concílio, órgãos normatizadores, credos teológicos, documentos estatutários, planejamento ou algo similar, apenas a “direção do Espírito Santo”. A “direção” do Espírito Santo encarnada personalisticamente pelo pastor (ALENCAR, 2000, p. 99).

Nosso suposto aqui é de que o concurso da herança sueca e nordestina ajudou a plasmar um *ethos* inicial de “submissa negação cultural”. Explico. A carga pentecostal nórdica de marginalização cultural, somada à postura teológica de uma ascese de apartamento do mundo e, por conseguinte, da cultura, foi legitimada pelo tom caudilhesco da liderança da época. A autoridade eclesiástica ditava o que o crente poderia ou não fazer. Tratava-se de coisas simples do cotidiano como, por exemplo: jogar futebol, assistir televisão, cortar cabelo (para as mulheres), deixar crescer os cabelos (para os homens), consumir bebidas alcoólicas, dentre muitas outras atividades corriqueiras.

Havia, inclusive, penas para os insubmissos que variavam, sobretudo, de acordo com a gravidade da transgressão. As punições compreendiam desde a admoestação pública à exclusão da denominação, nos casos mais graves. Nesse contexto, estudar, notadamente, era algo perigoso. Perigoso, pois poderia afastar o crente de seu destino final, qual seja, a salvação num celeste porvir. Aqui, sublinhe-se, a teologia arminiana contribuiu para o aprofundamento dessa preocupação, uma vez que se cria poder decair da graça, isto é, perder a salvação.

Essa preocupação não era restrita aos crentes comuns. Até mesmo os especialistas do sagrado estavam sujeitos ao “encantamento” do mundo. Podemos citar como exemplo um destacado pastor na história da AD brasileira – Paulo Leivas Macalão – que preocupado com o potencial desviante da educação, asseverou “que seria ‘perigoso’ investir muito na educação teológica do obreiro. Ele falou ‘do perigo da muita sabedoria’, referindo-se ao intelectualismo, à possibilidade do muito estudo esfriar o obreiro” (DANIEL, 2004, p 194).

Assim, esse ethos sueco-nordentino de “submissa negação cultural” acabou por fortalecer o anti-intelectualismo na AD, e isso na exata medida em que postergou as interações culturais que poderiam catalizar uma primavera educacional, pois, segundo Hall, o homem tem

um núcleo ou essência interior que é o ‘eu real’, mas este é formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais ‘exteriores’ e as identidades que esses mundos oferecem. A identidade, nessa concepção sociológica, preenche o espaço entre o ‘interior’ e o ‘exterior’ – entre o mundo pessoal e o mundo público. (...) A identidade, então, costura (ou, para usar uma metáfora médica, ‘sutura’) o sujeito à estrutura (HALL, 2006, p. 11-12).

Negando-se à estrutura, nos termos de Hall, ou ao mundo, nos termos teológicos, somada à ênfase numa preocupação com a preparação para a vida no além-mundo, o pentecostalismo da AD fez com que os sujeitos ocupassem seu pensamento com o celeste porvir. O acento na vida religiosa caía sobre a santificação e a evangelização como forma de abreviar ou acelerar a volta de Cristo.

Por fim, percebe-se que o ethos sueco-nordestino influenciou o pensamento assembleiano no sentido de focar o destino final, a parousia. Sabe-se que esse pensamento perpassou boa parte da história da denominação, e sua abrangência foi bastante significativa, sobretudo porque “a religião fundamenta as exigências mais específicas da ação humana, nos contextos mais gerais da existência humana” (GEERTZ, 2008, p. 93), inclusive no caso da negação da cultura como um todo, e da educação superior em particular, conforme já expusemos anteriormente.

Ademais, sabe-se também que “o pensamento humano é rematadamente social: social em sua origem, em suas funções, social em suas formas, social em suas aplicações” (GEERTZ, 2008, p. 149). Portanto, esse pensamento anti-intelectual, esse

ethos de negação da cultura naturalizou-se durante longo período na AD. Tal postura fora fomentada por uma assim chamada hipertrofia escatológica pré-milenarista, a qual passaremos a discorrer no tópico subsequente.

1.6 A HIPERTROFIA ESCATOLÓGICA PRÉ-MILENARISTA

Estando ele assentado, no monte das Oliveiras, os discípulos adiantaram-se para ele, à parte, e lhe disseram: “Dize-nos quando isto acontecerá e qual será o sinal da tua vinda e do fim do mundo!” Jesus respondeu-lhes: “Tomai cuidado para que ninguém voz induza em erro. Pois muitos virão assumindo meu nome; eles dirão: ‘O Messias sou eu’, e induzirão em erro muita gente. Ouvireis falar de guerras e rumores de guerras. Ficai atentos! Não vos alarmeis: *é preciso que isso aconteça*, mas ainda não é o fim. Pois, levantar-se-ão nação contra nação e reino contra reino; haverá em diversos lugares fomes e terremotos. E tudo isso será o começo das dores do parto. Então, entregar-vos-ão à aflição, matar-vos-ão, sereis odiados por todos os pagãos por causa do meu nome; e então muitos sucumbirão; entregar-se-ão uns aos outros, odiar-se-ão entre si. Surgirá uma multidão de falsos profetas e induzirão em erro muitos homens. Devido à crescente iniquidade, o amor esfriará na maioria; mas quem perseverar até o fim, este será salvo. Esta Boa Nova do Reino será proclamada no mundo inteiro; todos o pagãos terão nisto um testemunho e então virá o fim.” (BÍBLIA TEB, Mateus 24.3-14, grifos do autor).

À luz da perícopre supracitada pode-se afirmar, seguramente, que o cristianismo herdou do judaísmo uma perspectiva teleológica da história. Mais ainda, pode-se mesmo afirmar que o ápice dessa perspectiva possui um viés notadamente apocalíptico. Ou seja, a crescente luta maniqueísta do bem contra o mal, sob o auspício de uma intervenção messiânica miraculosa, cujo triunfo instauraria o reinado dos justos, bem como a derrota definitiva do mal, vem perpassando toda a história do judeu-cristianismo com maior ou menor ênfase, dependendo da época em questão.

Além disso, o texto em epígrafe retrata preocupação fulcral do movimento de Jesus com o fim do mundo. No cristianismo, trata-se da expectativa da *parousia*, isto é, o retorno de Cristo, do Messias como rei e juiz para dar cabo do mal e dessa existência profana. O teólogo pentecostal Stanley Horton expressa essa perspectiva da seguinte forma:

A Bíblia demonstra que a nossa única esperança é que Deus intervirá, pronunciará o seu juízo contra o presente sistema mundial, e enviará Jesus de volta à terra para estabelecer o seu governo e tornar eterno o trono de Davi. O fato de que Jesus virá de novo à terra está mais que claro nas escrituras (HORTON, 1996, p. 627).

O ramo da teologia que postula sobre tais eventos futuros é chamado de escatologia. Segundo Le Goff, “o termo ‘escatologia’ designa a doutrina dos fins últimos,

isto é, o corpo de crenças relativas ao destino final do homem e do universo” (LE GOFF, 1984, p. 425). Assim, pode-se até mesmo falar em escatologias, dada a variedade de formulações doutrinárias distintas que o gradiente cristão comporta.

Nesse sentido, as concepções escatológicas variam, sobretudo, conforme o matiz denominacional e o contexto cultural. Ademais, algumas ênfases escatológicas podem alternar-se dentro de uma mesma denominação. Na escatologia há um ponto sensível³¹ chamado de quiliasmo ou milenarismo. De acordo com Zwínglio Dias,

esta motivação teológica, comumente conhecida como Milenarismo, baseada particularmente no cap. 20 do livro do Apocalipse, esteve sempre presente no universo simbólico do Cristianismo, embora nas comunidades dos primeiros séculos se tratasse de uma convicção difusa, sujeita a diferentes interpretações. Refere-se ao iminente regresso de Cristo à terra para a instauração de um reinado de mil anos antes do fim do mundo. Sofrendo diferentes alternâncias interpretativas ao longo da história do Cristianismo, esta doutrina retomou força no século XIX, dando origem inclusive a vários movimentos religiosos como os Mórmons, os Adventistas e as Testemunhas de Jeová (DIAS, 2008, p. 2).

Assim como Dias, Jean Delumeau propõe uma sintética, mas sólida definição de milenarismo que, para o nosso fito aqui, parece dar conta de enriquecer a temática sem, contudo, digredir totalmente de nosso escopo. Para este autor,

no cristianismo, deve-se chamar de milenarismo a crença num reino terrestre vindouro de Cristo e de seus eleitos – reino este que deve durar mil anos, entendidos seja literalmente, seja simbolicamente. O advento do milênio foi concebido como devendo situar-se entre uma primeira ressurreição – a dos eleitos já mortos – e uma segunda – a de todos os outros homens na hora de seu julgamento. O milênio deve, portanto, intercalar-se entre o tempo da história e a descida da “Jerusalém celeste”. Dois períodos de provações irão enquadrá-lo. O primeiro verá o reino do Anticristo e as tribulações dos fiéis de Jesus que, com este, triunfarão das forças do mal e estabelecerão o reino de paz e felicidade. O segundo, mais breve, verá uma nova liberação das forças demoníacas, que serão vencidas num último combate (DELUMEAU, 1997, p. 19).

Ratificamos que a esperança da parousia sempre ocupou o imaginário cristão. A intensidade dessa preocupação e os efeitos práticos é que variaram. Por exemplo, Reinhart Koselleck afirma que “a Reforma, como movimento de renovação religiosa, trouxe consigo todos os sinais do fim do mundo. Lutero dizia frequentemente que o fim deveria ser esperado para o próximo ano, ou mesmo para o ano em curso” (KOSELLECK, 2006, p. 25). Ora, parece-nos ser amplamente sabido que o pentecostalismo aprofundou

31 Dizemos ponto sensível em razão do pouco consenso em torno do tema. Há, ao menos, três posições principais divergentes entre si, quais sejam: amilenistas, pré-milenistas e pós-milenistas. Pensamos que não seria produtivo para nosso objetivo aqui discorrer sobre as três posições teológicas, bastando que abordássemos a posição do pentecostalismo: a pré-milenista.

significativamente tal perspectiva escatológica, conforme demonstra a história própria do movimento pentecostal.

Conforme já explicitamos anteriormente, sabe-se que o pentecostalismo possui uma concepção escatológica pré-milenista. O próprio contexto de surgimento do pentecostalismo, isto é, as tensões da virada do século XIX para o XX, corroborou para fortalecer essa concepção. Ademais, a apreensão gerada por duas guerras mundiais, também ajudou a reafirmar este “espírito quiliástico”. É importante compreender que esse entendimento produziu consequências significativas para que a mentalidade anti-intelectualista obtivesse maior êxito no seio assembleiano.

Sob a perspectiva da iminente volta de Cristo, os pentecostais preocupavam-se, sobretudo, com a salvação de sua alma. Para tanto, a santificação, entendida mormente como uma separação do mundo, proporcionou a desvalorização de atividades consideradas secularizadas demais e, portanto, com profundo “potencial desviante” para o crente. Dentre essas atividades a educação superior ocupou lugar de destaque, pois demandaria tempo e recursos financeiros que poderiam ser empregados em atividades espirituais mais nobres como missões, por exemplo. Portanto, “o apocalipsismo abraçado pelo pentecostalismo apresenta uma proposta de negação da história, de fuga da realidade e abandono do mundo” (MAJEWSKI apud ALBANO, 2014, p. 409).

Assim, Forjou-se uma firme mentalidade de negação do mundo, e “pela forte ênfase que esta põe na sociedade futura a ser instaurada com a vinda de Cristo, opera-se um corte entre o crente e sua situação concreta na sociedade” (ROLIM, 1985, p. 224-225). Em termos práticos, o questionamento feito por Gedeon Alencar resume bem o espírito da época: “Por que a Igreja deveria se preocupar com as questões do mundo, ou mesmo com a construção de escolas teológicas, se sua destruição é irreversível e qualquer tentativa infrutífera? A ‘missão’ é o mais importante. E até mais eficiente” (ALENCAR, 2012, p. 94).

O resultado dessa mentalidade de rechaçamento cultural, de sectarismo social, e de um anti-intelectualismo em relação à educação superior foi que os seminários, as escolas teológicas e faculdades pentecostais ficaram longamente detidas no ideário daqueles pentecostais de vanguarda que não coadunavam com essa mentalidade anti-intelectual na AD.

Todavia, a esses pentecostais de vanguarda somaram-se esforços vindos do Norte, mas não da Região Norte do Brasil. Referimo-nos aqui aos missionários assembleianos estadunidenses cujo ímpeto onírico da implantação de uma educação teológica superior na AD brasileira marcou um novo “tempo”, uma nova “estação” para essa denominação. Trataremos, no capítulo a seguir, de sua labuta e de sua história.

Neste segundo capítulo objetivamos proporcionar uma compreensão do processo de mudança de mentalidade, ou seja, uma metanoia (μετνοια) no que se refere à Educação Superior nas AD brasileira. Conforme o próprio título enseja, importa-nos compreender que, se hodiernamente vem ocorrendo uma primavera educacional nessa denominação, houve primeiramente fatores e atores exógenos que corroboraram para que essa possibilidade se concretizasse. É importante esclarecer que quando falamos metaforicamente que ventos primaveris vêm do Norte, referimo-nos especialmente aos missionários assembleianos estadunidenses, os quais tiveram um papel protagônico nesse processo metanoico.

2.1 CONTEXTO PRÓPRIO ESTADUNIDENSE

Tomando-se por base o exposto no capítulo anterior, é possível afirmar que o pentecostalismo estadunidense inicial possuía uma mentalidade notadamente anti-intelectual. A explicitação dos principais fatores catalisadores dessa mentalidade, no capítulo anterior, coloca em questão a natureza complexa dessa marca cultural. Marca essa que, embora tenha matizado a fase inicial do movimento, foi modificada no decorrer dos anos em função de sua dialética com a cultura, o que acarretou o esmaecimento de algumas ênfases iniciais, dentre as quais destacamos a resistência à educação superior.

Embora o título que demos a este capítulo possa ensejar uma leitura entusiástica em relação à passagem de um “inverno” anti-intelectual a uma “primavera” educacional, o fato é que a superação da mentalidade anti-intelectual do pentecostalismo estadunidense não é, de forma plena, um fenômeno acabado. A diversidade denominacional aliada à diferença de concepções acerca da valorização ou não da educação superior, não permite generalizações acerca dessa superação.

No entanto, o movimento pentecostal estadunidense como um todo e as *Assemblies of God* (AG) particularmente tiveram sua concepção anti-intelectual amenizada, de modo que através de seus missionários, enviados ao Brasil a partir da segunda metade da década de 1930, iniciou-se um lento e laborioso processo metanoico na AD brasileira no que se refere à educação teológica de nível superior. Afirmamos isso em virtude da já referida resistência que a liderança nacional, aliada aos missionários suecos, impôs aos esforços dos missionários estadunidenses em face da implantação da educação teológica formal.

Uma diferença significativa que ilumina a divergência entre a concepção norte-americana e a sueca é que já no decurso de sua primeira década de existência, as *Assemblies of God*, movida pelo ímpeto missionário, admitiu o funcionamento de diversos pequenos institutos bíblicos. Segundo o *Flower Pentecostal Heritage Center*, “vários pequenos institutos bíblicos forneceram treinamento nos primeiros anos. Normalmente com pouco apoio financeiro, alguns sobreviveram para se tornarem instituições duradouras; outros fundiram-se com estes ou simplesmente deixaram de funcionar.”³²

Isto posto, para que possamos compreender como “ventos primaveris vieram do norte”, será necessário que foquemos, inicialmente, no contexto norte-americano propriamente dito, mormente nos primórdios do período de desenvolvimento do pentecostalismo. Há fatores históricos e sociais que fornecem chaves interpretativas que nos permitirão uma visada compreensiva do fenômeno em questão.

Segundo Walsh³³, nos primórdios do movimento, “a ideia de uma erudição pentecostal é um oxímoro. Os pentecostais, historicamente, não se preocuparam

32 Informação disponível em: <<https://ifphc.org/index.cfm?fuseaction=history.main>>. Acesso em: 22 abr. 2016.

O site cita alguns institutos como exemplos das instituições pentecostais que vingaram, das que se fundiram ou ainda daquelas que fecharam. Segue o texto na íntegra: *Several small Bible institutes provided training in the early years. Often with little financial backing, some survived to become enduring institutions; others merged with these or ceased to operate altogether. Permanent institutions have included Glad Tidings Bible Institute (1919), later Bethany University in Santa Cruz, California; Southern California Bible and Missionary Training Institute (1920), later Vanguard University of Southern California in Costa Mesa; Central Bible Institute (1922), later Central Bible College in Springfield, Missouri; Latin American Bible Institute (1926), now in La Puente, California; Latin American Bible Institute (1926) in San Antonio, Texas; and Southwestern Bible School (1927), now Southwestern Assemblies of God University in Waxahachie, Texas. The General Council chartered Evangel College, later Evangel University, as the first national Pentecostal school of arts and sciences in 1955 and established the Assemblies of God Graduate School, later Assemblies of God Theological Seminary, in 1973, with both institutions located in Springfield, Missouri. In the same city Global University provides distance education programs for those seeking training for various forms of Christian ministry. Nineteen endorsed schools of higher education, ranging from Bible institutes to colleges and universities, could be found across the United States by 2007. Hundreds of locally sponsored church-based Bible institutes also exist to serve congregations.*

33 Arlene M. Sánchez-Walsh é Ph.D. em História pela *Claremont Graduate University*. Especialista em pentecostalismo latino-americano, foi professora assistente de Estudos Religiosos na *DePaul University*, 2000-2005. Atualmente, é professora associada de história da Igreja e estudos da Igreja Latino-americana na *Azusa Pacific University*.

em desenvolver uma tradição intelectual”³⁴ (WALSH, 2004, p. 1). Para esta autora, embora uns poucos e pequenos institutos bíblicos tenham fornecido algum treinamento insipiente nos primeiros anos, o zelo escatológico e missionário do pentecostalismo interpretou os raros esforços intelectuais de uns poucos pentecostais como um desperdício de tempo precioso (WALSH, 2004).

Provavelmente este seja um dos motivos pelos quais, conforme assinala Vondey³⁵, “os pioneiros pentecostais dificilmente aparecem nas listas da elite intelectual de seu tempo. Procuramos em vão por um conhecimento pentecostal organizado durante a primeira metade do século XX”³⁶ (VONDEY, 2013, p. 134). Ademais,

a maior parte da primeira geração de pentecostais na América do Norte só recebeu uma educação básica e não fez ou não pôde passar pelos desafios contínuos da instrução acadêmica. Além de escolas bíblicas, havia poucas tentativas de construir instituições pentecostais de ensino superior, bem como um número limitado de estudiosos tipicamente pentecostais que recebeu a sua formação em escolas e universidades não pentecostais. [Inclusive,] alguns Pentecostais que seguiram carreiras acadêmicas sentiram-se forçados a deixar suas denominações³⁷ (VONDEY, 2013, p. 134).

A assertiva de Vondey acima nos fornece duas linhas mestras de interpretação do contexto próprio estadunidense, quais sejam: que os pentecostais simplesmente não fizeram, por não querer fazer; ou ainda, não fizeram, por não poder fazer um curso acadêmico.

2.1.1 O CONTEXTO CULTURAL

A primeira hipótese encontra-se lastreada pelo que se pode chamar de uma autorrealização estritamente pragmática que permeou a cultura norte-americana, sobretudo durante a expansão industrial do século XIX. Inclusive, para Hofstadter, tal concepção possuía, com efeito, raízes profundamente religiosas, de modo que “a idéia

34 Texto original: *The idea of Pentecostal scholarship is an oxymoron. Pentecostals historically did not bother to develop an intellectual tradition.*

35 Wolfgang Vondey é graduado pela *Philipps-Universität Marburg* (DEU) e Ph.D. em teologia sistemática pela *Marquette University* (EUA). Foi professor associado na *Regent University* (EUA) e, atualmente, é docente da *University of Birmingham* (GBR). Ultimamente tem se dedicado ao estudo do pentecostalismo e de sua teologia. Seu livro *Pentecostalism: a guide for the perplexed*, proporciona uma visada holística, mas segura do movimento pentecostal. Neste subtópico, nos valemos dessa obra, sobretudo do seu último capítulo intitulado *Scholarship and anti-intellectualism*.

36 Texto original: *Pentecostal pioneers hardly appear on the lists of the intellectual elite of their time. We search in vain for na organized Pentecostal scholarship during the first half of the twentieth century.*

37 Texto original: *Most of the first generation of the Pentecostals in North América only received a basic education and did not r could not engage in the challenges of continued academic instruction. Apart from Bible schools, there were few attempts to build Pentecostal institutions of higher education, andthe limited number of Pentecostal scholars typically received their training at non-Pentecostal schools and universities. Some Pentecostals who pursued schorlarly careers felt forced to leave their denominations.*

do homem auto-realizado³⁸ não era nova. Era uma decorrência histórica das pregações puritanas e da doutrina protestante da vocação” (HOFSTADTER, 1967, p. 319).

Há que se destacar que a autorrealização aqui iluminada não dependia de uma formação acadêmica. Tratava-se de dar vazão ao espírito empreendedor norte-americano cujo fundamento estava intimamente ligado ao *American Dream*. Assim, “o homem auto-realizado, como tipo americano característico, tornou-se figura de destaque já no início do Século XIX” (HOFSTADTER, 1967, p. 319).

Sublinhe-se que essa autorrealização possuía um tom notadamente anti-intelectual no sentido de desvalorizar a educação superior em função de um pragmatismo estrito, no fito de lograr êxito num determinado empreendimento econômico.

Além do mais, se os homens auto-realizados, na América, não o eram no sentido de terem, em sua maioria, começado na pobreza, mereciam amplamente essa qualificação no sentido de que seu êxito econômico fora alcançado sem as vantagens de uma formação cuidadosa, familiar ou escolar. Teoricamente, o homem auto-realizado é aquele cujo sucesso não depende de uma educação formal e para quem a cultura pessoal, quando não diga respeito à sua especialidade, é irrelevante (HOFSTADTER, 1967, p. 318).

O pentecostalismo nasceu imerso nessa concepção cultural de valorização do pragmatismo no trabalho. Portanto, não é de surpreender que tal concepção fosse constituinte de sua visão de mundo, tendo, inclusive, reflexos religiosos significativos. Ora, aqui podemos traçar um paralelo entre a mentalidade de autorrealização nos negócios, com a mentalidade de autorrealização na fé. Isto é, se na primeira o sucesso dependia, em última instância, do esforço empreendido na labuta; na segunda, o sucesso ministerial dependia, sobretudo no que se refere às missões, do exercício laborioso dos carismas, os quais os pentecostais deveriam, seguindo o adágio paulino, “buscar com zelo os melhores dons”.

Aliás, este último paralelo constitui-se em uma sinergia com o sagrado, na qual o pentecostal receberia uma pretensa capacitação sobrenatural para exercer um trabalho específico como, por exemplo, o falar em línguas estranhas para executar a empresa missionária. Foi assim que

a determinação e urgência sentida pelos pentecostais na tarefa de evangelização e missão desde cedo formou o contexto mais imediato para a pecha de amadorismo do conhecimento pentecostal inicial. Muitos pentecostais partiram quase imediatamente para outras partes do país ou para o campo missionário no exterior, a fim de pregar o evangelho, normalmente sem

38 O sentido da expressão “homem autorrealizado” (*self made man*), não aponta necessariamente para algo psicologizante, mas quer expressar um pragmatismo de esforço próprio para o sucesso econômico. Foi Benjamin Franklin, pai do empreendedorismo americano, quem cunhou a expressão, cujo mote “quem tem caráter, trabalha, trabalha e trabalha, vence”, anima o conceito de *self made man*.

preparação e treinamento. *O espírito missionário dos pentecostais baseou-se fortemente em sua “fé” e na experiência do batismo do Espírito manifestado no falar em línguas. Este último freqüentemente interpretado como o dom de línguas estrangeiras, o que ajudaria os pentecostais para pregar a mensagem de salvação a outras nações sem a necessidade de instrução bíblica, teológica e formação acadêmica*³⁹ (VONDEY, 2013, p. 135-136, grifo nosso).

Portanto,

há em tudo isto uma persistente hostilidade contra a educação formal e um correspondente culto da experiência. Os cânones desse culto estabelecem que o jovem ambicioso deve enfrentar, o mais cedo possível, aquilo que um escritor chamou de “disciplina da vida diária que é ensinada pelo trabalho duro”. O aprendizado escolar, especialmente se prolongado, apenas retardará essa experiência (HOFSTADTER, 1967, p. 322).

Nessa época, o pensamento americano em si estava impregnado com um profundo pragmatismo no âmbito dos negócios, o que causou consequências graves no âmbito educacional e também no religioso. Destarte,

a educação deveria ser mais “prática” e a instrução superior, pelo menos tal como era concebida nos velhos colégios clássicos americanos, era inútil como formação para o exercício dos negócios. Longa e, no conjunto, vitoriosa campanha foi dirigida pelo mundo dos negócios em favor do ensino vocacional e comercial em nível secundário, que muito contribuiu para solapar a escola secundária como centro de educação liberal (HOFSTADTER, 1967, p. 322-323).

Esse contexto cultural estadunidense específico, portanto, também ajudou a ensejar uma desvalorização inicial da educação superior no pentecostalismo. Porém, antes de podermos sinalizar o ponto de inflexão que proporcionou “ventos primaveris” advirem dos Estados Unidos para o Brasil, importa compreendermos, de igual modo, como o contexto econômico também contribuiu para que fosse inicialmente retido o florescimento educacional no pentecostalismo.

39 Texto original: *The determination and urgency felt by Pentecostals in the task of evangelization and mission formed the most immediate context for the amateur status of early Pentecostal schorlaship. Many Pentecostals departed almost immediatelt to other parts of the country or to the mission field abroad in order to preach the gospel, typically without preparation and training. The missionary spirit of these Pentecostals relied heavily on their ‘faith’ and the experience of the baptism in the Spirit manifested in the speaking with tongues. The lattes was frequently interpreted as the gift of foreign languages, which would help Pentecostals to preach the message of salvation to other nations without the need for biblical, theological, and academic training.*

2.1.2 O CONTEXTO ECONÔMICO

Como estamos falando em pragmatismo, em que pese os diversos fatores que contribuíram para a mentalidade anti-intelectual no pentecostalismo estadunidense, mas que também se mostraram contundentes no contexto brasileiro, um em particular possuiu efeito deveras pragmático, qual seja, o fator econômico. Segundo Vondey,

as primeiras gerações de pentecostais clássicos não tinham a motivação para se envolver em atividades e organizações intelectuais. Isso quer dizer que fontes históricas dos primeiros pentecostais mostram uma atitude passiva em relação à educação e à erudição ao invés de resistência ativa. Simplificando, os pioneiros pentecostais não eram eruditos profissionais, embora eles tenham claramente se engajado nas dimensões intelectuais da fé. No entanto, essas atividades intelectuais foram realizadas a um nível informal, dependente da educação de uma pessoa e os limitados recursos disponíveis. Os pioneiros pentecostais são, portanto, mais apropriadamente descritos como “amadores” compelidos pela fé e experiência em vez de escritores treinados que obedeciam as regras e convenções literárias eruditas⁴⁰ (VONDEY, 2013, p. 135-136, grifo nosso).

Isto significa que, muito embora tenha havido tentativas *intra-corporis* de sistematização da teologia pentecostal, quiçá ainda alguns pentecostais tenham almejado a formação acadêmica, de modo geral, os pentecostais não possuíam os recursos disponíveis para o investimento na educação superior, e, muitos dos que possuíam julgavam esse investimento uma perda de tempo, pois a premência era a anúncio do *kerigma*. Portanto, é importante ressaltar também que “as vozes críticas não descartaram inteiramente a aprendizagem e a educação, mas expressaram uma falta de paciência com a perspectiva de abandonar ou adiar a propagação do evangelho”⁴¹ em prol dessa preparação intelectual (VONDEY, 2013, p. 136).

40 Texto original: *The first generations of classical Pentecostals lacked the motivation to engage in intellectual activities and organizations. This is to say that historical sources of early Pentecostals show a passive attitude toward education and scholarship rather than active resistance. Simply put, Pentecostal pioneers were not professional scholars, even though they clearly engaged in the intellectual dimensions of faith. However, these intellectual activities were carried out on an informal level, dependent on the education of a person and the limited resources available. Pentecostal pioneers are therefore more aptly described as ‘amateurs’ compelled by faith and experience rather than trained writers who obeyed literary rules and scholarly conventions.*

41 Texto original: *The critical voices did not dismiss learning and education entirely but voiced a lack of patience at the prospect of forsaking or postponing the spread of the gospel as the formal education process.*

Para Olson⁴², a questão subjacente da “classe [social] também foi um fator. ‘Vários [pentecostais] foram vítimas de extrema pobreza’”⁴³ (2013, p. 95). Isso em função também de “um cenário agrário pobre no qual muitos líderes primitivos pentecostais nasceram. A maioria foi criado em fazendas modestas, onde o trabalho duro e rendimentos diminutos eram comuns”⁴⁴ (OLSON, 2013, p. 95).

Nessa conjuntura, não se poderia julgar que a atitude de abandono em relação à educação superior fosse descabida, pois além da mentalidade pragmática da autorrealização, as condições econômicas adversas (para dizer o mínimo) que assolavam boa parte do contingente pentecostal fizeram com que seus adeptos muito pouco se interessassem pela educação acadêmica, quando não a rechaçassem completamente. Não se pode ignorar também que, à época, os custos de uma educação eram bastante significativos. Segundo Hofstadter, nos Estados Unidos, foi somente no século XX que o ensino secundário gratuito se tornou uma instituição de massa (1967, p. 405).

A realidade era tal que muitas das preocupações pentecostais gravitavam em torno da subsistência material básica e da missão de evangelizar o mundo com vistas à parousia. Assim colocada, essa assertiva pode parecer um tanto reducionista, no entanto se olharmos para os números perceberemos notável verossimilhança. Segundo Waldo César e Richard Shaull, numa perspectiva mundial,

metade de todos os pentecostais, aproximadamente duzentos milhões de pessoas, vivem em favelas, em profunda pobreza. E desse número, dezenove milhões representam os mais pobres dentre os pobres que, nas palavras de Jean-Suurmond, “passam dificuldades e buscam alimento a cada dia nos montes de lixo”. Mais do que isto, as igrejas pentecostais têm sido capazes de continuar a crescer em ritmo surpreendente renovando-se sempre a partir de baixo (...), o pentecostalismo como igreja continuou a ser identificado com os pobres e pessoas excluídas (CESAR; SHAULL, 1999, p. 161-162).

Assim, transparece que, em certo sentido, essa visão de mundo, em maior ou menor grau, animou ao menos uma geração de pentecostais norte-americanos, senão mais.

Enfim, percebe-se que o contexto próprio estadunidense, tanto o cultural quanto o econômico, constituiu-se como um anteparo, um obstáculo como se fosse uma montanha impedindo que os ventos primaveris seguissem seu curso natural,

42 Jonathan W. Olson é bacharel e Teologia pela *Evangel University*, mestre em Estudos de Religião pela *Missouri State University* e Ph.D. em História Religiosa Americana pela *Florida State University*. Valemos-nos aqui de seu trabalho *The Quest for Legitimacy: American Pentecostal Scholars and the Quandaries of Academic Pursuit*, publicado pela revista *Intermountain West Journal of Religious Studies*, ligada à *Utah State University*.

43 Texto original: *Class was also a factor. “Several were victims of abject poverty”.*

44 Texto original: *It also reveals the poor agrarian setting to which many early Pentecostal leaders were born. Most were raised on modest farms, where hard labor and diminutive returns were commonplace.*

ou ao menos os retardou. Nada obstante, assim como a natureza segue seu curso a despeito dos óbices, os fenômenos religiosos, de igual modo, seguem seu curso em suas constantes trocas com a cultura, nas quais modificam e são modificadas. Aqui faremos uso de uma prosopopeia acerca do ponto de inflexão que proporcionou “ventos primaveris” advirem dos Estados Unidos para o Brasil, a chamamos justamente de “onde o vento fez a curva”, em referência ao contexto de mudança, de metanoia que ocorreu, em certa medida, com o pentecostalismo estadunidense.

2.2 ONDE O VENTO FEZ A CURVA

“... se é necessário que se construam mundos, é muito difícil mantê-los em funcionamento.”

Peter Berger

A história do pentecostalismo é, mormente aquela escrita por fieis, notadamente uma história entremeada pela atuação do Espírito, que impeliria o movimento pentecostal para seu curso determinado, e isto, diga-se de passagem, bem ao estilo joanino: “O vento sopra onde quer, e tu ouves a sua voz, mas não sabe nem de onde vem, nem para onde vai. Assim ocorre com todo aquele nasceu do Espírito” (BÍBLIA TEB, João 3:8).

No entanto, é bem sabido que os constructos míticos religiosos possuem, em sua maior parte, uma base cultural bastante real. Por seu turno, “a cultura, embora se torne para o homem uma ‘segunda natureza’, permanece algo de muito diferente da natureza, justamente por ser o produto da própria atividade do homem. Suas estruturas são, por conseguinte, inerentemente precárias e predestinadas a mudar” (BERGER, 1985, p. 19). Aqui poderíamos acrescentar que alteradas as estruturas, abre-se um horizonte de possibilidades de mudanças no âmbito religioso.

Peter Berger em seu clássico – O dossel sagrado – afirma que “todos os mundos socialmente construídos são intrinsecamente precários” (BERGER, 1985, p. 42). Em razão disso, faz-se necessária a legitimação desses mundos. “Por legitimação se entende o ‘saber’ socialmente objetivado que serve para explicar e justificar a ordem social. Em outras palavras, as legitimações são as respostas a quaisquer perguntas sobre o ‘porquê’ dos dispositivos institucionais” (BERGER, 1985, p. 42).

Acompanhando a dialética com a cultura, o pentecostalismo estadunidense começou a mudar. Segundo Olson,

mudanças começaram a ocorrer no final de 1940. A partir das cinzas da Segunda Guerra Mundial, seguiu-se um forte período de crescimento econômico nos

Estados Unidos que afetou a sociedade como um todo. Os pentecostais não foram exceção. Durante este período, eles experimentaram uma significativa ascensão social, que os posicionou firmemente nas fileiras de uma classe média em expansão cada vez mais profissionalizada⁴⁵ (OLSON, 2013, p. 96).

Aqui, novamente, o contexto econômico exerceu influência sobre concepções pentecostais, se bem que no sentido inverso do que mencionamos no tópico anterior; porém, não no sentido marxista de infraestrutura/superestrutura em oposição. Não se trata de influência direta, e sim no sentido de proporcionar condições sociais de mudanças. Portanto,

este aspecto se refere aos pré-requisitos socioestruturais de qualquer processo religioso (ou, no que diz respeito ao assunto, qualquer outro) de manutenção da realidade. É o que se pode formular do seguinte modo: os mundos são construídos socialmente e mantidos socialmente. Sua realidade perdurável, quer objetiva (como a facticidade comum, aceita como óbvia) quer subjetiva (como a facticidade impondo-se à consciência individual), depende de processos sociais *específicos*, a saber, aqueles processos que permanentemente reconstróem a [sic!] mantêm os mundos particulares em apreço. Reciprocamente, a interrupção desses processos sociais ameaça a realidade (objetiva e subjetiva) dos mundos em apreço (BERGER, 1985, p. 58).

Ora, “cada mundo requer, desse modo, uma ‘base’ social para continuar a sua existência como um mundo que é real para os seres humanos reais. Essa ‘base’ pode ser denominada a sua estrutura de plausibilidade” (BERGER, 1985, p. 58). Essa mudança ressaltada por Olson, somente foi possível em função da precariedade intrínseca dos construtos culturais humanos trabalhada por Berger. Nesse sentido,

o mundo da ordem sagrada, em razão de ser uma produção humana incessante, é constantemente afrontado pelas forças desordenantes da existência humana no tempo. A precariedade de todo mundo dessa espécie se revela toda vez que os homens esquecem ou põem em dúvida as afirmações que definem a realidade, toda vez que sonham sonhos de ‘loucura’ que negam a realidade” (BERGER, 1985, p. 64).

Esses que sonham sonhos de “loucura” são perigosos, uma vez que contestam, não se conformam e, não raro, se insubordinam à ordem religiosa estabelecida. Porém, para que sua posição possa lograr algum êxito, é necessário que a estrutura de plausibilidade em vigor perca, ao menos parcialmente, sua integridade ou sua

45 Texto original: *Changes began to occur in the late 1940s. From the ashes of the Second World War emerged a strong period of economic growth in the United States that affected all corners of society. Pentecostals were no exception. During this time, they experienced a significant amount of upward mobility that positioned them firmly in the rank and file of an expanding and increasingly-professionalized middle class.*

continuidade, de modo que os saberes socialmente construídos e objetivados estejam passíveis de vacilar e que essa realidade deixe de se impor como verdade evidente (BERGER, 1985).

A ascensão social dos pentecostais proporcionada pelo crescimento econômico que se seguiu à Segunda Guerra a que Olson se referiu, ajudou a estremecer as estruturas de plausibilidade nas quais o discurso pentecostal se amparava, isto é, a falta de recursos para que pentecostais tivessem acesso ao ensino superior. Trata-se, portanto, de uma alteração significativa no contexto econômico que trabalhamos no tópico anterior, com reflexos importantes no âmbito social e, por conseguinte, no âmbito religioso.

Percebe-se que a legitimidade do discurso religioso pentecostal anti-intelectual cujo esteio encontrava-se também no contexto econômico perde sua força conforme modificam-se as condições estruturantes desse novo cenário. Isso, contudo, não significa um processo acabado nem estanque. Sabe-se que tais processos, longe de serem uniformes, situam-se no âmbito de rupturas com os saberes socialmente construídos e, portanto, normalmente ainda encontram resistências internas consideráveis.

Conforme a perspectiva de Berger,

a religião serve, assim, para manter a realidade daquele mundo socialmente construído no qual os homens existem nas suas vidas cotidianas. Seu poder legitimante tem, contudo, outra importante dimensão – a integração em um nomos compreensivo precisamente daquelas situações marginais em que a realidade da vida cotidiana é posta em dúvida. Seria errôneo pensar que essas situações sejam raras (BERGER, 1985, p. 55).

A situação marginal que coloca em dúvida a realidade da vida cotidiana a que se referiu Berger nem sempre pode ser integrada ao nomos vigente, sobretudo se a situação for perene e (des)estruturante. Por vezes, há uma ruptura com este nomos em função de mudanças contextuais que ocorrem na sociedade. A mudança significativa no contexto econômico ocorrida com parte dos pentecostais situa-se nesse âmbito, uma vez que colocou novos horizontes e novos desafios para os pentecostais outrora muito pouco prováveis.

Ademais, “com a promulgação da Lei do Reajuste de Militares em 1944 (mais comumente conhecido como G.I. Bill⁴⁶) muitos jovens pentecostais começaram a

46 Grosso modo, a G.I. Bill foi uma lei de incentivo aos militares, sobretudo os reservistas, e, em alguns casos estendidos aos seus dependentes, a adquirirem uma formação educacional mais consistente, incluindo aí a educação superior. Essa lei foi assinada pelo presidente Roosevelt em 22 de junho de 1944. Ressalte-se, no entanto, que a concessão do benefício não foi pacífica nem igualitária em relação à etnia. Os veteranos negros, por exemplo, foram reiteradamente preteridos em suas demandas. Para um aprofundamento no assunto ver: HERBORD, Hilary. Never a Level Playing Field: Blacks and the GI Bill. *The Journal of Blacks in Higher Education*, nº 6, p. 104-108, (Winter, 1994-1995). Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2962479>>. Acesso em: 17 mai. 2016.

ponderar mais seriamente a opção e os benefícios de uma educação universitária”⁴⁷ (OLSON, 2013, p. 96). Com efeito, baseado nessa análise conjuntural, percebe-se que “há acontecimentos que, afetando sociedades ou grupos sociais inteiros, proporcionam ameaças maciças à realidade previamente tomada como óbvia” (BERGER, 1985, p. 57).

Aqui é necessário abrir um parêntese para abordar a questão étnica no movimento pentecostal, uma vez que negligenciá-la constituiria omissão bastante grave. Referimo-nos à contribuição que o movimento deu para a inclusão social e conquistas civis no âmbito estadunidense. Sob o ponto de vista histórico, é sabido que a questão étnica não foi pacífica, pois

quem primeiro recebeu o batismo do Espírito foi um negro. Durante pouco mais de dois anos, é em torno deste grupo pentecostal negro que os brancos se iniciaram na nova experiência. Mas os brancos começaram a se separar dos negros pelo ano de 1908. Esqueceram-se de que, para os negros, Cristo é um «Cristo negro». Dos pobres e oprimidos. A «Igreja de Deus em Cristo»⁴⁸, composta em sua quase totalidade de negros, considera-se majoritária nos Estados Unidos. Diferencia-se assim da Assembléia de Deus, onde a maioria é de brancos. Diferença esta que tem implicações sociais e religiosas também. Embora uma e outra assentem suas bases espirituais no batismo do Espírito Santo e na efusão dos dons, a Igreja de Deus em Cristo diverge da Assembléia, quanto à vinculação das práticas religiosas com as de caráter político (ROLIM, 1985, p. 69).

Tanto que “na alma do pentecostal negro alojaram-se e permaneceram duas experiências estreitamente abraçadas: uma que então nascia do Espírito Santo; outra, mais antiga, a político-racial” (ROLIM, 1995, p. 23). Contudo, “no coração piedoso dos pentecostais brancos ficou apenas a experiência da oração e dos cultos. A de feito sócio-político não se pode dizer que tenha desabrochado” (ROLIM, 1995, p. 23).

A pesquisadora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, estudiosa do pentecostalismo Marcia Contins, apoiada em Martin E. Marty, notou que

até 1950 o mapa da religião nos Estados Unidos não incluía nada chamado Pentecostalismo, somente aparecendo às margens de grupos religiosos

47 Texto original: *With the ratification of the Servicemen's Readjustment Act in 1944 (more commonly known as the GI Bill) many young Pentecostal men began to weigh more seriously the option and benefits of a college education.*

48 A *Church of God in Christ* é uma grande denominação pentecostal norte-americana que tem raízes batistas. Seus fundadores foram Charles Price Jones (1865-1949) e Charles Harrison Mason (1864-1961), ambos pastores batistas. A denominação foi fruto de um processo de avivamento nos moldes metodistas baseado na doutrina da perfeição cristã e numa segunda obra da graça. Seu marco histórico fundacional foi um encontro de santidade promovido por tais líderes na cidade de Jackson – Mississippi, em 1887. A celeuma doutrinária foi tal que esses líderes acabaram sendo expulsos da Convenção Batista do Estado do Mississippi, após o que juntaram-se sob o nome Igreja de Deus. Sua identidade pentecostal tem relação com o movimento da Rua Azusa, pois Charles Mason recebeu o batismo com o Espírito Santo numa das reuniões lideradas por William Seymour, em 1907. Após isso Mason rompeu com Jones e fundou a nova igreja que passou a denominar-se *Church of God in Christ*.

protestantes dominantes (com os Episcopais, Presbiterianos, entre outros) ou entre as populações mais pobres economicamente (Marty 1976). Pentecostalismo, até então, era simplesmente uma denominação, do ponto de vista de parte das camadas baixas, para o Fundamentalismo. Os pentecostais daquela época (antes de 1958/59) eram de camadas baixas e tornavam-se adeptos deste culto no sentido de protesto contra as injustiças e exclusividades sociais, ao mesmo tempo ganhavam status religioso, redefinindo o quadro religioso e social (Marty 1976: 106) (CONTINS, 2004, p. 155).

Contins cita algumas denominações pentecostais estadunidenses específicas nas quais o movimento negro teve destacada relevância, tais como: *Church of God in Christ*, *Christ Sanctified Holy Church*, *Church of Living God*, *House of the Lord*, *Bible Way Churches*, entre outras. Segundo esta autora, “a maioria desses grupos religiosos foi criada na década de 1960, onde juntos possuíam 750 mil adeptos. Esses movimentos religiosos coincidiram com os movimentos políticos e sociais que, a partir das décadas de 50 e 60, reivindicavam os direitos civis dos negros americanos” (CONTINS, 2004, p. 156-167).

Um aprofundamento na história da luta pelos direitos civis dos negros nos Estados Unidos seria assunto para muitas dissertações, quiçá outras teses, mormente sob o aspecto religioso. No entanto, o que pretendemos destacar aqui é o papel desempenhado pelo movimento pentecostal, especificamente dos pentecostais negros, cujo empenho os conduziu à conquistas significativas, inclusive educacionais

Outro fator que merece atenção é o declínio da urgência escatológica entre os pentecostais (VONDEY, 2013). É sintomático que esse arrefecimento tenha ocorrido, sobretudo, após a Segunda Grande Guerra, uma vez que os avanços científicos e tecnológicos desse período ensejaram mudanças significativas no modo de vida ocidental. Corroborando esse argumento, podemos citar a perspectiva historiográfica de Eric Hobsbawm, que cunhou o termo “A Era de Ouro do capitalismo” aludindo a este período ao qual nos referimos.

Para este historiador,

a uma Era de Catástrofe, que se estendeu de 1914 até depois da Segunda Guerra Mundial, seguiram-se cerca de vinte e cinco ou trinta anos de extraordinário crescimento econômico e transformação social, anos que provavelmente mudaram de maneira mais profunda a sociedade humana que qualquer outro período de brevidade comparável. Retrospectivamente, poderíamos ver esse período como uma espécie de Era de Ouro, e assim ele foi visto quase imediatamente depois que acabou, no início da década de 1970 (HOBSBAWM, 1995, p. 14).

Foi notadamente um período de transformações abissais, ou conforme asseverou Hobsbawm, esse “terremoto tecnológico modificou a vida do mundo rico e mesmo, em menor medida, no mundo pobre” (HOBSBAWM, 1995, p. 259). Note-se, por exemplo, que

bens e serviços antes restritos a minorias eram agora produzidos para o mercado de massa. (...) O que era antes um luxo tornou-se o padrão de conforto desejado, pelo menos nos países ricos: a geladeira, a lavadora de roupas automática, o telefone. Em 1971, havia mais de 270 milhões de telefones no mundo, quer dizer, esmagadoramente na América do Norte e na Europa Ocidental, (...). Em suma, era agora possível ao cidadão médio desses países viverem como só os muitos ricos tinham vivido nos tempo de seus pais – a não ser, claro, pela mecanização que substituíra os criados pessoais (HOBSBAWM, 1995, p. 259).

Não estamos aqui evocando a prevalência do econômico sobre o social, e, por conseguinte, que a religião seja derivada de aspectos totalmente exógenos à própria religião. Não se trata disso. O que importa destacar aqui é que em trocas culturais, fatores que quase nada tem a ver com o fenômeno religioso acabam proporcionando a este, horizontes de mudanças ou, ao menos, transformações.

Trata-se, assim, de situações em que há perda de integridade ou continuidade de certas estruturas de plausibilidade, e é justamente aí, quando construtos sociais (incluindo os construtos religiosos) começam a vacilar, que ocorrem pontos de inflexão, isto é, possíveis transformações endógenas. Nesse interstício é que o desenvolvimento de legitimações complexas ocorre, isto é, “em situações em que as estruturas de plausibilidade são ameaçadas deste ou daquele modo” (BERGER, 1985, p. 60).

Foi dentro dessa acepção de desenvolvimento de legitimações complexas que

por volta de meados do século, muitos pentecostais tinham se desencantado com ideias de um retorno iminente de Cristo e, portanto, começaram a investir mais profundamente em sua existência “terrena”. Para alguns, isso incluiu o desenvolvimento do intelecto, já não mais visto como um impedimento ao seu fortalecimento espiritual, mas ao invés disso foi interpretado por muitos como uma ferramenta útil para promover a causa do Reino de Deus⁴⁹ (OLSON, 2013, p. 96).

À luz do exposto acima, é possível afirmar que essa significativa mudança na mentalidade pentecostal quanto à educação superior, ocorreu em consonância com o espírito de seu tempo. Mas, nesse sentido, torna-se necessário ratificar, por fim, uma ressalva já feita anteriormente, qual seja, concordando com Berger,

é preciso sublinhar muito fortemente que o que se está dizendo aqui não implica numa teoria sociologicamente determinista da religião. Não se quer dizer que qualquer sistema religioso particular nada mais seja senão o efeito ou

49 Texto original: *Moreover, many Pentecostals had become, by the mid-century mark, disenchanted with notions of an imminent return of Christ and thus began to invest more heavily in their “earthly” existence. For some this included the development of one’s intellect, no longer viewed as a bane to one’s spiritual fortitude but instead interpreted by many as a useful tool for furthering the cause of the Kingdom of God.*

“reflexo” dos processos sociais. Pelo contrário. O que se afirma é que a mesma atividade humana que produz a sociedade também produz a religião, sendo que a relação entre os dois produtos é sempre dialética. E, assim, igualmente possível, num determinado desenvolvimento histórico, um processo social seja o efeito da ideação religiosa, enquanto em outro desenvolvimento pode se dar o contrário (BERGER, 1985, p. 61).

2.2.1 VENTOS ALÍSIOS COMEÇARAM A SOPRAR

A construção frasal do título deste subtópico quer fazer referência ao processo de consolidação de um lastro pentecostal em relação à educação superior nos Estados Unidos, e que, com a vinda de missionários norte-americanos para o Brasil, influenciou a mentalidade da AD brasileira quanto ao ensino superior. Por isso, ventos alísios parecem exprimir adequadamente o que intentamos passar, uma vez que são ventos úmidos que sopram constantemente das zonas polares e dos trópicos em direção à linha do equador, carregam umidade e provocam chuvas nas regiões onde eles se encontram com outros ventos e massas de ar.

Pensamos que este fenômeno natural seja precisamente análogo àquilo que ocorreu com o fenômeno cultural ao qual nos referimos. Trata-se, portanto, de um processo que teve início no fenômeno que chamamos de “onde o vento fez a curva”, e que ainda ocorre hodiernamente. Para melhor concatenarmos os subtópicos, retomaremos aqui a questão do desencantamento de muitos pentecostais com a ideia de um retorno iminente de Cristo.

Nesse sentido, parece-nos que com o passar dos anos após a virada do século XX sem que houvesse a parousia, e, sobretudo pelo otimismo gerado durante o período de desenvolvimento que se seguiu à Segunda Guerra Mundial, a perspectiva milenarista pentecostal ficou esmaecida. Destarte, houve um grande número de pentecostais que buscou uma melhor formação, incluindo aí a formação acadêmica.

Assim,

para atender à demanda, denominações pentecostais como a Assembleia de Deus estabeleceram sua primeira escola de humanidades em 1955, conhecida como *Evangel College*. Outras denominações seguiram, quer seja estabelecendo instituições de ciências humanas, seja aumentando as ofertas dos graus ou o rigor acadêmico das faculdades bíblicas existentes como um todo. Somando-se ao crescimento do ensino superior, a *Society for Pentecostal Studies* (Sociedade para Estudos Pentecostais) foi formada em 1970, que continua a servir como organização acadêmica de vanguarda. Em meados

daquela década, a base de uma subcultura acadêmica Pentecostal americana estava praticamente estabelecida⁵⁰ (OLSON, 2013, p. 96).

Provavelmente em função da constatação que “a história intelectual do pentecostalismo atual ainda não foi escrita”⁵¹ (VONDEY, 2013, p. 141), Vondey empreendeu um esforço intelectual no sentido de propor uma sistematização histórica da construção da erudição pentecostal nos Estados Unidos. Para este autor, o início da consolidação da educação superior no pentecostalismo situa-se no fim da primeira metade do século XX, uma vez que

publicações acadêmicas por profissionais pentecostais não apareceram até a década de 1960, quando o Movimento Carismático varreu várias universidades norte-americanas e começou-se a levantar questões sobre a relação entre a vida cheia do Espírito e conhecimento acadêmico. No entanto, os pentecostais tinham sido ativos em esforços educacionais e pedagógicos a partir das primeiras décadas do século XX. Em grande parte ignorada pela erudição dominante, o pentecostalismo foi normalmente negligenciado como temática e ridicularizado enquanto interlocutor⁵² (VONDEY, 2013, p. 141).

A propósito da ressalva feita por Vondey acerca de alguns esforços educacionais e pedagógicos pentecostais já nas primeiras décadas do movimento, percebe-se que há um sincronismo com o primeiro período de sua proposta de sistematização da história intelectual do movimento pentecostal. Para Vondey (2013), pode-se distinguir cinco períodos, ao menos, no que se refere ao desenvolvimento da intelectualidade pentecostal. Inclusive, tais períodos seriam marcados por vocações bem específicas dessa intelectualidade. O primeiro período fora marcado pelos missionários pentecostais; o segundo, pelos historiadores pentecostais; o terceiro, pelos estudiosos bíblicos pentecostais; o quarto, pelos teólogos pentecostais e o quinto pelos demais cientistas pentecostais. Do ponto de vista cronológico, o primeiro período estaria situado numa tessitura temporal que compreenderia desde os seus primórdios até o início da segunda

50 Texto original: *To quell the demand, Pentecostal denominations such as the Assemblies of God established its first liberal arts school in 1955 known as Evangel College. Other denominations followed suit by either establishing liberal arts institutions or increasing the degree offerings and overall academic rigor of existing bible colleges. Adding to the growth in higher education, the Society for Pentecostal Studies was formed in 1970, which continues to serve as the movement's premier academic organization. By the middle of that decade, the foundation of an American Pentecostal scholarly subculture was firmly in place.*

51 Texto original: *The intellectual history of modern-day Pentecostalism has not yet been written.*

52 Texto original: *Professional scholarly publications by Pentecostals did not appear until the 1960s, when the Charismatic Movement swept through many north American universities and began to stir up questions about the relationship of the Spirit-filled life and academic scholarship. Nonetheless, Pentecostals had been active in educational and pedagogical efforts from the early decades of the twentieth century. Largely ignored by mainstream scholarship, Pentecostalism was typically neglected as a subject matter and ridiculed as a dialogue partner.*

metade do século XX. O segundo e terceiro períodos seriam praticamente sincrônicos e estariam situados na década de 1970. O quarto período no fim do século XX, e, por fim o quinto e mais recente período ocorre hodiernamente (VONDEY, 2013).

Segundo esse pesquisador,

a gênese da erudição Pentecostal no início do século XX é sinônimo da formação de missionários pentecostais. Escolas de formação de missionários e institutos Bíblicos tornou-se dominante na América do Norte durante os anos 1920 e anos 30, quando muitos pentecostais deixaram o país para evangelizar o mundo e perceberam a necessidade de instrução e formação. O modelo do Instituto de Formação Missionária de A. B. Simpson levou ao primeiro instituto bíblico na América do Norte e foi recebido com entusiasmo pelos pentecostais⁵³ (VONDEY, 2013, p. 142).

Devido aos fracassos circunstanciais de vários missionários precursores enviados sem qualquer preparo intelectual, as instituições desse período, embora seminais, viram-se praticamente obrigadas a rever suas posições, ao menos parcialmente, em relação à preparação formal de seus obreiros como uma necessidade de preparo intelectual para a obra missionária. Ainda que este não tenha sido seu objetivo imediato, foi certamente resultado de uma constatação empírica, que iniciou um processo de perda daquela ingenuidade ou utopia que marcara inicialmente o movimento.

É bem provável que essa experiência tenha pavimentado o caminho para uma profissionalização do ensino pentecostal. Assim, segundo a sistematização de Vondey,

a segunda fase da erudição pentecostal começou no final dos anos 1960 com a obra de Walter J. Hollenwerger. Emergindo como, provavelmente, a maior autoridade mundial em pentecostalismo, Hollenwerger publicava sua extensa pesquisa, enquanto muitos estudiosos pentecostais concluíam cursos de graduação em ambientes que negligenciaram ou obstruíram a interação de estudos críticos, fé e práxis pentecostal. Com o seu trabalho surgiu uma onda de historiadores pentecostais que desejam preservar a história inicial do movimento pentecostal⁵⁴ (VONDEY, 2013, p. 142).

53 Texto original: *The origins of Pentecostal scholarship at the beginning of the twentieth century are synonymous with the training of Pentecostal missionaries. Missionary training schools and Bible institutes became dominant in North América during the 1920s and '30s as many Pentecostals leaving the country to evangelize the world found themselves in need of instruction and training. A. B. Simpson's modelo f the Missionary Training Institute led to the first Bible institute in North América and was enthusiastically embraced by Pentecostals.*

54 Texto original: *The second phase of Pentecostal scholarship began in the late 1960s with the work of Walter J. Hollenweger. Emergining as probably the foremost authority on worlwide Pentecostalism, Hollenweger publisherd his extensive research while many Pentecostal scholars completed graduate programmes in environments that neglected or obstructed the interaction of critical scholarship and Pentecostal faith and praxis. With his work emerged a wave of Pentecostal historians wishing to preserve the early of the Pentecostal movement.*

Iniciada na década de 1970, a terceira fase é deveras interessante, pois configurou-se no momento de inserção propriamente dito dos pentecostais norte-americanos na teologia acadêmica. O interesse de estudiosos pentecostais pela crítica bíblica, o estudo das línguas originais com vistas à hermenêutica e à exegese contribuíram para a formulação e a sistematização de uma teologia pentecostal mais consistente, no que se refere às regras acadêmicas utilizadas pelas denominações protestantes, por exemplo.

Assim, “questões relativas ao cessacionismo, dispensacionalismo, o batismo do Espírito e hermenêutica levaram os pentecostais para debates legítimos sobre preocupações pentecostais”⁵⁵ (VONDEY, 2013, p. 143). A participação de pentecostais nesses debates foi significativa e pontuou a postura de sua teologia, simultaneamente literalista e alegórica, que a distinguiu dos protestantes fundamentalistas, com seu método histórico-gramatical, ou dos protestantes liberais, com seu método histórico-crítico. Ademais,

o amplo envolvimento na academia de estudiosos pentecostais bíblicos e históricos, finalmente lançou as bases para a Sociedade de Estudos Pentecostais na América do Norte, a primeira sociedade acadêmica independente entre os pentecostais. Outras sociedades acadêmicas seguiram na Europa (1979), América Latina (1992), África (1998), e na Ásia (1998). Essas sociedades contribuíram significativamente para a próxima onda de erudição teológica emergente entre os pentecostais⁵⁶ (VONDEY, 2013, p. 143).

O quarto período proposto por Vondey situa-se na década de 1990 e é caracterizado pelo aprofundamento da teologia pentecostal. Trata-se daquilo que Vondey denominou como “pesquisa teológica construtiva” entre os pentecostais. Sem perder de vista a identidade do movimento com relação ao carismatismo, essa teologia procurou marcar essa postura doutrinária e experiencial nos debates teológicos mais amplos dentro da academia. Segundo Vondey,

a erudição teológica entre os pentecostais tem desenvolvido uma teologia da vida cheia do Espírito que tenta integrar as várias ênfases características dos pentecostais, tais como falar em línguas ou dons espirituais, nas discussões teológicas e ecumênicas mais amplas. Em um desenvolvimento posterior, uma nova geração de teólogos pentecostais começou a reconsiderar doutrinas existentes de uma forma mais sistemática que inclui soteriologia, eclesiologia,

55 Texto original: *Questions concerning cessationism, dispensationalism, Spirit baptism, and hermeneutics led Pentecostals to discussions genuine to Pentecostal concerns.*

56 Texto original: *Pentecostal biblical and historical scholarship engaged the wider academy and eventually laid the groundwork for the Society for Pentecostal Studies in North America, the first independent academic society among Pentecostals. Other academic societies followed in Europe (1979), Latin America (1992), Africa (1998), and Asia (1998). These societies contributed significantly to the next wave of an emerging theological scholarship among Pentecostals.*

pneumatologia, a doutrina de Deus, a doutrina da criação, o diálogo com as religiões, e uma teologia da cultura. Esses estudiosos começaram a sugerir caminhos explícitos para que a teologia pentecostal contribua para a agenda teológica do século XXI. As discussões levaram a deliberações sobre a natureza da teologia pentecostal, em geral, e começaram a dar forma a uma nova geração de estudiosos Pentecostais que foi além da tradição histórica, bíblica e das discussões teológicas internas⁵⁷ (VONDEY, 2013, p. 143-144).

Há que se pontuar, todavia, que essa assimilação dos pentecostais pela academia não foi pacífica. Na verdade, até mesmo o protestantismo passou por resistências na academia americana, mormente no século XX. George Marsden⁵⁸ em sua obra *The outrageous idea of christian scholarship*, trata pormenorizadamente essa problemática. Lembremo-nos de que

o protestantismo dominante, que definiu os padrões educacionais nacionais proclamou seus ideais para ser “não sectário”. O que era necessário para a construção de uma cultura unificada. Esse anti-sectarismo atingiu não só os católicos, mas também, sobretudo nas universidades, o protestantismo tradicionalista, de modo particular. Protestantismo este que fazia distinção entre os salvos e os perdidos, por exemplo, ou que enfatizava a autoridade exclusiva da revelação bíblica, estava se tornando um constrangimento para o projeto cultural unificador. A autoridade da ciência naturalista, das ciências sociais e da história validou a depreciação do protestantismo tradicional e endossou a superioridade das visões protestantes liberais não-sectárias⁵⁹ (MARSDEN, 1997, p. 15).

57 Texto original: *Theological scholarship among Pentecostals has developed a theology of the Spirit-filled life that attempts to integrate the various distinctive emphases of Pentecostals, such as speaking in tongues or spiritual gifts, in the broader theological and ecumenical discussions. In a subsequent development, a new generation of Pentecostal theologians has begun to reconsider existing doctrines in a more systematic fashion that include soteriology, ecclesiology, pneumatology, the doctrine of creation, dialogue with religions, and a theology of culture. These scholars have begun to suggest explicit ways in which Pentecostal theology contributes to the theological agenda of the twenty-first century. The new discussions have led to deliberations on the nature of Pentecostal theology, in general, and have begun to shape a new generation of Pentecostal scholarship that goes beyond the traditional historical, biblical, and internal theological conversations.*

58 George M. Marsden é professor emérito de história da *University of Notre Dame*. Mestre e Doutor pela *Yale University*.

59 Texto original: *The dominant Protestantism that set the national educational standards proclaimed its ideals to be “nonsectarian”. That was necessary for building a unified culture. Such nonsectarianism discriminated not only against Catholics, but also, especially in the universities, against more traditionalist Protestantism. Protestantism that made a distinction between the saved and the lost, for instance, or that emphasized the exclusive authority of biblical revelation, was becoming an embarrassment to the unifying cultural project. The authority of naturalistic science, social science, and history validated the disparagement of traditional Protestantism and endorsed the superiority of nonsectarian liberal Protestant views.*

Entretanto, essa atuação do protestantismo liberal em projetar um padrão educacional não sectário e unificador não ficou incólume à crescente secularização da academia norte-americana. O próprio Marsden reconhece que

essa medida de garantia que foi tomada no contexto cristão teve o efeito paradoxal de inibir o desenvolvimento de perspectivas cristãs explícitas. Posto que uma visão amplamente cristã poderia ser presumida, pouco esforço foi feito para relacionar o cristianismo especificamente ao que seria estudado. Os clássicos pagãos constituíram grande parte do currículo, como eles fizeram desde a Idade Média⁶⁰ (MARSDEN, 1997, p. 15-16).

Finalmente,

durante a primeira metade do século XX a conversa sobre o caráter “cristão” do empreendimento acadêmico diminuía, ficava cada vez mais patente que, caso se identificasse um projeto educacional com qualquer tradição religiosa, configurar-se-ia um retrocesso divisionista. A religião chegou a ser considerada essencialmente uma atividade extracurricular. Protestantes construíram capelas nos arredores do campus e incentivaram católicos e judeus a fazerem o mesmo. Tal referência religiosa explícita que houve outrora nas salas de aula tornou-se proporcionalmente mais rara em relação à diversificação do corpo estudantil, enquanto mais e mais disciplinas tentaram definir-se como “científicas”. Enquanto o ensino superior ainda era instado a ensinar ideais mais elevados, na década de 1940 e 1950 estes eram geralmente mencionados como “judeu-cristianismo”, ou “o patrimônio cultural do Ocidente”, ou simplesmente “ideais democráticos ocidentais do ‘mundo livre’”. Ao longo dos anos de 1950 esses ideais eram vistos como os princípios básicos para a construção de um consenso nacional de valores compartilhados que eram, essencialmente seculares⁶¹ (MARSDEN, 1997, p. 17).

60 Texto original: *The taken-for-granted aspect of the Christian context had the paradoxical effect of inhibiting the development of explicit Christian perspectives. Because a broadly Christian outlook could be presumed, not much effort was made to relate Christianity specifically to what was being studied. The pagan classics made up much of the curriculum, as they had since the Middle Ages.*

61 Texto original: *During the first half of the twentieth century talk about the “Christian” character of the academic enterprise diminished, as it was increasingly recognized that to identify the project with any one religious tradition would be divisive. Religion came to be regarded as essentially an extra-curricular activity. Mainline Protestants built up ministries on the edges of campus and welcomed Catholics and Jews to do the same. Such explicit religious reference as there may have been in the classrooms became correspondingly more rare as student bodies became more diverse and more disciplines tried to define themselves as “scientific”. While higher education was still supposed to teach higher ideals, by the 1940s and 1950s these were usually spoken of as “Judeo-Christian”, or “the Western cultural heritage”, or simply “Western democratic ideals of the ‘free world’”. Through the 1950s such ideals were seen as the basis for building a national consensus of shared values that were essentially secular.*

Conquanto alguns esforços tenham sido empreendidos no sentido de uma inclusão social, esses esforços também tiveram relativo êxito, mas não sem suas celeumas. Para Marsden, a

mudança relevante desde a década de 1950 foi que houve uma maior ênfase na diversidade. Este ideal louvável foi um prolongamento do ímpeto liberal da década de 1950 para impulsionar a integração racial. Durante os anos 1960 alguns grupos minoritários questionaram as implicações assimilacionistas da “integração”, e rapidamente “multiculturalismo” e “diversidade” tornaram-se termos referenciais. Entretanto, como muitos podem observar, do modo como é utilizado atualmente, “diversidade” é um termo altamente ambíguo⁶² (MARSDEN, 1997, p. 18-19).

Entretanto, as forças secularizantes que determinavam a vida acadêmica estadunidense legaram à religião, ou à cosmovisão cristã, para ser mais preciso, somenos identidade acadêmica. O termo utilizado por Marsden para expressar esse secundarismo ou preterimento da religião na academia norte-americana em meados do século XX é “trivialização” (MARSDEN, 1997, p. 20).

Tratava-se de uma proscrição velada, isto é, tudo relacionado à religião era considerado como atividade extracurricular e, preferencialmente, que os interesses ou preocupações acadêmicas de uma universidade não estivessem em questão. Segundo Marsden,

o tratamento negativo dado à religião na vida acadêmica como um todo é mais substancialmente fundamentado, no entanto, do que termo “banalização” sugere. Algumas das regras do jogo acadêmico foram moldadas precisamente pelo desejo de excluir a maioria das perspectivas religiosas. O motivo foi que o cristianismo por muito tempo fora usado como um instrumento de governo no ensino superior; a fim de reformar a educação no final do século XIX, o cristianismo teve de ser desarmado⁶³ (MARSDEN, 1997, p. 20-21).

Este aporte histórico proporcionado por Marsden é relevante para nosso fito na medida em que nos proporciona a perspectiva das vicissitudes enfrentadas pelos pentecostais na academia. Ressalte-se que o forte apelo emocional que o pentecostalismo desde seus primórdios nutriu, certamente não foi bem-quisto pela

62 Texto original: *relevant change since the 1950s has been na increased emphasis on diversity. This laudable ideal is na extension of the liberal impulse of the 1950s to push for racial integration. During the 1960s some minority groups questioned the assimilationist implications of “integration”, and soon “multiculturalism” and “diversity” became the standard terms. As many have observed, however, “diversity” as it is used today is a highly ambiguous term.*

63 Texto original: *The negative treatment of religion in mainstream academic life is more substantially based, however, than the term “trivialization” suggests. Some of the rules of the academic game were shaped directly by the desire to exclude most religious perspectives. The reason was Christianity had long been used as na instrumento f rule in higher education; in order to reform education in the late nineteenth century Christianity had to be disarmed.*

academia com seu viés secularista. Contudo, conforme aponta Vondey (2013), os pentecostais lograram certo êxito acadêmico, pelo que a história do envolvimento do pentecostalismo com a educação superior ainda está em pleno desenvolvimento e, pelo menos ao que parece, não parece apontar para uma solução de continuidade.

2.3 VENTO QUE SOPRA LÁ, SOPRA CÁ?

Para colocar sob o escrutínio o papel protagônico dos missionários estadunidenses no processo metanoico relativo à implantação e valorização da educação superior na AD brasileira, parece-nos oportuno cotejar os processos e condições mais importantes para a compreensão do retardo desse processo na AD brasileira em relação à norte-americana. Consideradas as diferenças culturais substantivas entre os EUA e o Brasil, incluindo aqui o pentecostalismo em particular, a pergunta que anima este tópico nos parece deveras pertinente. Isto é, o processo ocorrido com o pentecostalismo nos EUA com relação à educação superior serviu de modelo para o Brasil?

Conforme já expusemos anteriormente, fatores como a promulgação da lei G.I. Bill (OLSON, 2013), somada ao desenvolvimento econômico e o consequente otimismo do pós-guerra acabaram por conduzir uma parcela de pentecostais norte-americanos rumo à busca da educação superior (HOBBSAWM, 1995; OLSON, 2013). Obviamente, neste caso específico as consequências do processo de desenvolvimento não foram uniformes em toda a sociedade norte-americana, mas de acordo com o que Hobsbawm (2013) denominou como “A era de ouro do capitalismo”, houve efetivamente a possibilidade de que muitos pobres (pentecostais inclusive) tivessem uma melhora significativa no padrão de vida.

No caso brasileiro,

até a década de 1950, o Pentecostalismo experimentou um crescimento constante ao lado das denominações do protestantismo missionário. Sabe-se porém que após a Segunda Guerra Mundial, o Brasil passou a vivenciar um êxodo rural e um significativo crescimento urbano e industrial acompanhado pelas transformações culturais correspondentes. O Pentecostalismo adaptou-se muito bem a esse novo quadro e passou a desempenhar a função de integrar seus adeptos aos percalços da transição da sociedade “tradicional” para a “moderna” (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 116).

Para além da visada funcionalista anunciada por José Bittencourt Filho, importa-nos aqui iluminar as condições estruturantes (BERGER, 1985) nas quais a empresa educacional dos missionários estadunidenses operou na AD brasileira durante o período em tela. Trata-se, portanto, não da análise de um condicionamento socioeconômico ou uma pré-disposição para o retardo no êxito dos esforços educacionais em função de fatores não propriamente religiosos, mas de pôr em questão que um mesmo

movimento religioso de iluminação (pentecostalismo das AD norte-americana e brasileira), num mesmo período, porém sob condições culturais distintas, poderá reagir de maneira díspar.

Nesse sentido, para Passos,

o processo brasileiro de industrialização e metropolização, se olhado em relação à nossa anterioridade histórica e ao que se passou no Hemisfério Norte, deu-se de maneira convulsiva, sem tempo para as acomodações devidas, do ponto de vista econômico, demográfico, social e cultural. Parafraseando Furtado, podemos falar de um *rápido amanhecer*, quando, então, dormimos rural e acordamos metrópole. Os números demonstram um crescimento vertiginoso da população urbana, sobretudo a partir da segunda metade do século XX. No início deste século, era de 1,2 milhão; em 1950, em torno de 18 milhões; dez anos mais tarde, 32 milhões; em 1970, atinge 52 milhões; em 1980, avança para 82 milhões e, na década de 90, chega a 120 milhões (PASSOS, 2000, p. 122, grifo do autor).

Percebe-se na esteira do processo de industrialização e urbanização do Brasil o oposto daquilo que Hobsbawm ressaltou sobre o mesmo processo ocorrido nos Estados Unidos. De acordo com Zwínglio Dias,

na segunda metade do século XX vamos observar o movimento pentecostal avançando com ímpeto no interior da sociedade brasileira que se encontra em processo de desenvolvimento socioeconômico desigual e perverso que privilegia, via uma modernização seletiva, as velhas estruturas de poder econômico e político ao mesmo tempo em que sacrifica, pela exclusão econômica e a marginalização política, a grande maioria da população do país. Exposta a uma luta desigual e cruel pela sobrevivência, esta população se vê tangida para os centros urbanos em busca de trabalho e onde é tolhida num processo de urbanização caótico e desumano. É entre essa população em permanente aflição, desgarrada de seus valores mais caros, que a mensagem pentecostal deita raízes, oferecendo toda sorte de lenitivos para o sofrimento (que vai buscar no tesouro comum 'índigena-afro-católico' da matriz religiosa brasileira, ainda que com sinais invertidos) e estruturas de sentido para os desorientados, mas sem atentar, no entanto, para as causas reais que produzem o mal estar social que caracteriza a sociedade como um todo (DIAS, 2011, p. 379-380).

Não se pode deixar de citar que foi também nesse período, isto é, a década de 1950, que o então presidente da República Juscelino Kubitschek pôs em prática seu ambicioso plano desenvolvimentista, o Plano Metas. Mais comumente conhecido como 50 anos em cinco, o intento era proporcionar à nação 50 anos de progresso em 5 anos de realizações. Segundo o cientista político José Luciano de Mattos Dias,

do ponto de vista global, as estimativas elaboradas ao longo de 1957 indicavam, até 1961, um investimento total de cerca de Cr\$ 302 bilhões, dos quais Cr\$

65,1 bilhões em moeda estrangeira, ou seja, o equivalente a US\$ 2,3 bilhões. Em termos relativos, o programa de investimento envolvia um volume de recursos que variava entre 7,6 % do PIB em 1958 e cerca de 4,1% em 1961. Uma parcela substancial, comparada com a taxa média de investimento do período, de 14,5% do PIB. Mais do que isso, tal valor significava um aumento substancial da participação do setor público no investimento em capital fixo. Setorialmente, a produção de energia – basicamente petróleo e eletricidade – foi a principal beneficiada, cabendo-lhe mais de 43% dos investimentos previstos. Em seguida, vinha o setor de transportes, com cerca de 30% do total, e as chamadas indústrias de base, com 20%. Aos setores de agricultura e alimentação e de educação estariam destinados apenas 3,2% e 3,4%, respectivamente (DIAS, 1996, p. 50-51).

Com base nos dados da citação acima, percebe-se que o percentual de investimento na área da educação somente ficou acima da área da agricultura e alimentação. Nesse sentido, resta notória certa decepção e resignação de Dias quando emprega o advérbio “apenas” referindo-se ao investimento ínfimo na educação. Ora, se as autoridades governamentais em seu nível mais elevado, isto é, o federal, não empreenderam recursos e esforços para o amplo desenvolvimento da educação enquanto valor nacional prioritário, o estrato mais carente da população dificilmente conseguiria fazê-lo, incluindo nesse estrato boa parte dos pentecostais.

Destarte, é possível inferir que não era somente o pentecostalismo que alocava a educação num plano não prioritário, mas o planejamento governamental a nível estratégico, não contemplava a ampliação e o aperfeiçoamento do sistema educacional brasileiro com a devida relevância. Se compararmos o quadro situacional norte-americano com o brasileiro, conforme apontaram Olson (2013) e Vondey (2013), perceberemos uma discrepância significativa neste quesito.

Portanto, é verossímil concluir que dadas às circunstâncias nas quais o pentecostalismo brasileiro expandiu-se, a estima pela educação superior dificilmente seria algo plausível à época. Logo, em certo sentido, é possível inferir que, em relação às condições de desenvolvimento aqui expostas entre Estados Unidos e Brasil, “vento que soprou lá, não soprou cá”.

Sob esta lente, o fenômeno do retardo da valorização da educação superior no pentecostalismo brasileiro provocado, sobretudo de forma endógena, pelos obreiros nacionais, mas corroborado pelos missionários suecos, encontra esteio também nesse processo de industrialização e urbanização rápido e assimétrico, que proporcionou um agravamento das condições sociais adversas que os migrantes rurais encontraram no ambiente citadino.

Por fim, cumpre lembrar que ambas – AG e AD – tiveram em seus primórdios um contingente significativo de pobres que não poderiam, devido às circunstâncias da época, valorizar a educação superior. Contudo, os pentecostais norte-americanos

iniciaram o processo metanoico de valorização da educação superior bem antes dos brasileiros, o que ocorre somente na década de 2000.

A questão inicialmente proposta neste subtópico, portanto, não permite uma resposta afirmativa se nos basearmos na história do movimento pentecostal brasileiro, mormente pelas condições adversas que pontuamos anteriormente. Foi sob essas condições adversas que alguns missionários estadunidenses ousaram tentar uma metanoia com relação à educação superior no seio da Assembleia de Deus brasileira. Ocuparemos-nos aqui de iluminar sua *via crucis* na história educacional assembleiana.

2.4 ENTRE A BRISA E O FURACÃO: OS ESFORÇOS DOS KOLENDA E DOS OLSON

Nesta seção trataremos de alguns protagonistas e suas respectivas contribuições para o processo metanoico de valorização e implementação da educação superior na AD brasileira. Assim, desde logo é preciso salientar que, aqui, além de textos acadêmicos, utilizamos também algumas fontes primárias de cunho institucional, tais como: o Dicionário do Movimento Pentecostal, História da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil, além da biografia de John Peter Kolenda (J. P. Kolenda), por exemplo. Por isso, cumpre aclarar aqui o tratamento dado a essas histórias oficiais. Nesse sentido, ora delas foram extraídas informações pontuais sobre fatos positivos, como datas, nomes, locais, acontecimentos, etc.; ora, a partir delas, procedemos a algumas reflexões e problematizações sobre as memórias ali construídas.

Feita essa ressalva inicial, cumpre explicar também o título do subtópico. Trata-se de trazer a lume personagens importantes para a história educacional da AD brasileira, mormente os missionários norte-americanos das *Assemblies of God*. Estes foram os pioneiros na educação teológica regular, embrião da educação superior na denominação. Os principais nomes são: John Peter Kolenda, João Kolenda Lemos, Julius O. Olson e Nels Lawrence Olson. Daí falarmos em esforços dos Kolenda e dos Olson.

Ainda em relação ao título do subtópico, quisemos expressar aqui o que de mais significativo se pode depreender da história da atuação desses precursores da educação na AD, isto é, que seus esforços educacionais parecem brisa frente ao furacão anti-intelectual que prevalecia na mentalidade assembleiana à época, mas que, ainda assim, foram importantes para que, décadas mais tarde, ajudassem a romper com tal mentalidade na denominação. Ademais, também aqui faz jus o título deste segundo capítulo, qual seja, “ventos primaveris vêm do norte”, referência direta aos missionários estadunidenses advindos das AG.

Aproveitando o ensejo, apesar de nos referirmos ao norte em relação à procedência estadunidense dos missionários das AG para o Brasil, é preciso ressaltar que, na verdade, há uma forte herança européia e protestante, de matriz luterana, que matizou a trajetória desses pioneiros. O missionário John Peter Kolenda, por exemplo,

era de nacionalidade alemã. Esse dado é bastante significativo, sobretudo levando-se em consideração que a sua pertença denominacional era luterana. Julius O. Olson nasceu nos EUA, sua filiação era luterana, seus pais eram imigrantes noruegueses também luteranos. Nels Lawrence Olson, nasceu nos EUA e seus pais eram imigrantes suecos também luteranos. A única exceção à regra dentre esses quatro ícones foi o brasileiro João Kolenda Lemos, que era sobrinho de John Peter Kolenda. Sublinhe-se, todavia, que Lemos já possuía uma herança familiar notadamente protestante herdada de sua mãe, alemã e luterana, além de ter sido muito influenciado por seu tio J. P. Kolenda.

É deveras emblemática essa herança luterana. Lembremo-nos de que já ressaltamos a valorização da educação como um todo por parte dos protestantes em geral, e dos luteranos e reformados, em particular, no primeiro capítulo deste trabalho. Danilo Streck, numa retrospectiva pessoal, demonstra com uma frase contundente o apreço luterano pela educação: “a escola, como não poderia deixar de ser, foi construída ao lado da igreja” (STRECK, 2009, p. 92).

Streck faz referência à concepção primordial do próprio Lutero com relação à valorização da educação

quando se dirige aos pais, numa linguagem que se situa entre o imaginário medieval e as necessidades de um novo tempo: “Entre suas (de Satã) artimanhas uma das mais importantes (se é que não é a mais importante) consiste em aturdir e enganar as pessoas simples de tal maneira que não queiram mandar os seus filhos à escola nem encaminhá-los para o estudo. [...] Isso me parece uma verdadeira obra de mestre da arte diabólica”. Lutero referia-se à preparação de obreiros para a igreja, de lideranças para a sociedade, de profissionais para diferentes áreas e à capacitação de pais e mães para administrar o lar, o que significava também a habilidade de ler a Bíblia e ensinar o catecismo. Num sentido pioneiro, tratava-se da defesa da educação de homens e mulheres “comuns”. Dentro de uma cosmovisão de cristandade, as escolas seriam evidentemente escolas cristãs (STRECK, 2009, p. 94).

Embora essa cosmovisão educacional tenha influenciado a concepção protestante sobre o assunto, há que se reconhecer, por outro lado, que com a transformação da sociedade alemã no decorrer dos anos,

a melhoria do nível geral de conhecimentos na população era claramente do interesse dos senhores ilustrados da época, pois só assim se poderia alcançar maiores produtividades. Além do mais, as pessoas deveriam ser educadas para serem cidadãos decentes e compreensivos. E, neste ponto, usava-se de bom grado a religião, porque era ela a única instituição que se espalhava por todo o território, estando portanto mais em condições de oferecer a educação pretendida. Por outro lado, a religião era tida como indispensável na fundamentação da ética (METTE, 1997, p. 73).

Trata-se assim de confluências de interesses sociais mútuos que se tocaram em determinado período e sob certas circunstâncias no devir histórico. Contudo, como o próprio Mette assevera,

não se pode esquecer ainda o engajamento pedagógico e social das igrejas, principalmente de associações e ordens, no contexto da “questão social” da segunda metade do século XX. Sua grande preocupação foi a juventude, atingida de maneira especialmente desfavorável pelo processo de modernização então em curso, e que não tinha mais ninguém que lhe desse atenção (METTE, 1997, p. 76).

Foi a partir dessa herança protestante luterana de valorização da educação que John Peter Kolenda foi criado. Assim, não seria de estranhar seu apreço pela educação cristã e secular. A bem da verdade, a relação de J. P. Kolenda com o Brasil foi impulsionada inicialmente pela questão educacional. Na Alemanha, seu genitor Ludwig Kolenda era pastor luterano e no início do século XX o governo brasileiro empreendeu uma campanha de estímulo à imigração europeia. Muitas famílias alemãs aderiram à campanha e migraram para o Brasil.

Entrementes,

no começo de 1902, uma carta do Brasil chegou ao lar dos Kolendas. Era de um dos membros antigos dos grupos do pastor Kolenda. Tinha emigrado para o Brasil fazia quatorze anos. Naquela época, o governo brasileiro, tendo reconhecido que os alemães são industriais, enviou agentes à Alemanha, a fim de procurar famílias para emigrar para o Brasil. Ofereciam a elas passagem gratuita de navio e uma área de terras de cerca de quarenta acres (quase 7 alqueires), se se comprometessem a ficar e a transformar a floresta em terras férteis e produtivas. Grande número de famílias alemãs realmente partiu, e, entre elas, certo número pertencia às congregações cristãs. Agora, veio uma carta do Brasil para o pastor Ludwig Kolenda relatando: *“Estamos todos passando bem de saúde, com bastante para comer, mas nossos filhos estão crescendo como pagãos. Não há escolas para nossos filhos, e ninguém para nos pregar a Palavra de Deus”* (BRENDA, 1984, p. 16, grifo nosso).

A coincidência dos fatos favoreceu a migração dos Kolenda para o Brasil, pois pouco tempo depois do evento acima descrito,

houve outra campanha do governo brasileiro, visando à imigração. Enviaram agentes do mesmo Estado do Sul do Brasil para solicitar mais famílias alemãs para transformarem a área do mato em terras produtivas para fazendas. Ludwig sentiu que esta era uma oportunidade de responder à vocação do seu coração, e suprir as necessidades espirituais daqueles que deixaram a Alemanha a fim de irem para o Brasil havia quatorze anos, bem como outras pessoas nas mesmas condições. Visto não haver Sociedade Missionária alguma que se interessasse por esta necessidade, vendeu sua casa de apartamentos e

seu negócio, e emigrou para o Brasil na base de sustentar a si próprio (BRENDA, 1984, p. 16-17).

Estabelecendo-se no Rio Grande do Sul, Ludwig Kolenda labutou entre os imigrantes alemães, pastoreando-os e proporcionando-lhes ensino. Uma das escolas da comunidade funcionava na igreja de Ludwig e ele mesmo era o responsável; a outra escola era conduzida por sua filha mais velha Emília. Embora o trabalho no Brasil se mostrasse profícuo, não tardou para que outro convite chegasse até a porta dos Kolenda. Desta vez para ir em auxílio a imigrantes alemães nos Estados Unidos (ARAÚJO, 2007; BRENDA, 1984).

O jovem J. P. Kolenda, então com apenas 11 anos de idade, migrou para os EUA com toda a sua família, exceção feita à sua irmã Marta que ficou no Brasil, pois se casara com o brasileiro Rodrigo Ribeiro Lemos, e desta união nasceu João Kolenda Lemos. J. P. Kolenda teve sua experiência pentecostal nos EUA aos dezoito anos de idade numa das campanhas de Aimee Semple McPherson.

J. P. Kolenda seguiu a carreira do pai, ou seja, pastor evangélico. Para isso, matriculou-se no Instituto Bíblico em Pasadena, Califórnia, onde se formou teólogo em 1921. Nesse período que passou no Instituto Bíblico J. P. Kolenda conheceu sua futura esposa, a jovem sueca Marguerite Westmark. Ordenado pela AG, este pioneiro trabalhou ainda alguns anos como pastor e conferencista pela AG em Michigan, Ohio e Indiana.

Todavia, sua terra adotiva da infância, o Brasil, exercia forte atração sobre Kolenda. Talvez por isso mesmo que

ao encontrar-se com Noel Perkins, então diretor do Departamento de Missões Estrangeiras das Assembleias de Deus norte-americanas, J. P. Kolenda foi consultado sobre se estaria disposto a resolver a questão da continuidade da Missão da AG junto às Assembleias de Deus brasileiras. Kolenda reunia os melhores quesitos para cumprir a tarefa: já possuía bastante experiência ministerial e falava português. Este convite oficial confirmou um outro convite feito a ele anteriormente, nos Estados Unidos, pelo missionário Gustav Nordlund, para que viesse ajudá-lo no Estado do Rio Grande do Sul (ARAÚJO, 2007, p. 414).

Em 1937, sua visão voltou-se para o Brasil (LEWIS, 1993 p. 8), mas somente mudou-se para o Brasil em 1939. Atuou no Rio Grande do Sul, Santa Catarina e no Rio de Janeiro, neste último com o mérito de ter colaborado substancialmente para a profissionalização da Casa Publicadora das Assembleias de Deus (CPAD), trazendo recursos captados nos EUA, além de mão de obra especializada norte-americana (ARAÚJO, 2007).

J. P. Kolenda envidou esforços no sentido de fundar institutos bíblicos com educação teológica formal no âmbito da AD, o que abordaremos no tópico subsequente.

No entanto, um feito seu que merece igual destaque tem relação com outro protagonista, de mesmo sobrenome, da educação na AD.

Referimo-nos a João Kolenda Lemos, seu sobrinho. A história desses dois pioneiros também está intimamente ligada à educação. Do ponto de vista biográfico, seus caminhos também foram entrelaçados antes mesmo do nascimento de João. No ano do casamento de J. P. Kolenda, sua irmã Marta estava grávida e ao tomar conhecimento do enlace matrimonial do irmão resolveu homenageá-lo, pois, caso a criança fosse um menino, seu nome seria João. Ademais, o voto de Marta propunha que seu filho fosse, de fato, influenciado por seu irmão pastor e missionário.

Assim, em sua adolescência João foi morar com seu tio, e foi nesse período que a questão educacional ganhou relevo em sua vida. J. P. Kolenda sabia que o sobrinho não tivera a oportunidade de fazer o curso secundário, e também sabia do desejo missionário de João. Entrementes, surgiu a possibilidade de um curso secundário sintético, uma espécie de supletivo, J. P. Kolenda propôs ao sobrinho um desafio, qual seja, de que se ele conseguisse se formar nesse curso supletivo, o enviaria para um Instituto Bíblico nos EUA (ARAÚJO, 2007; BRENDA, 1984).

De fato, ocorreu que João Kolenda Lemos logrou êxito nessa empreitada e foi enviado para estudar nos EUA, no *Central Bible College*, Springfield, Missouri, “onde permaneceu como interno durante quatro anos, numa época em que, no Brasil, entre as Assembleias de Deus, havia grandes reservas quanto aos seminários ou qualquer coisa parecida” (ARAÚJO, 2007, p. 420).

Segundo o relato de Albert W. Brenda,

João Lemos voltou para o Brasil, levando consigo a sua esposa norte-americana. Havia muitíssimas oportunidades de trabalho para o jovem casal, mas, reconhecendo o valor do treinamento em institutos bíblicos, e a necessidade disso para seus colegas, os ministros brasileiros, fez a sua decisão. Sabia que J. P. Kolenda e os demais missionários norte-americanos estavam impedidos de realizarem o seu propósito. Então chegou a esta conclusão: “Esse impedimento não me atinge, porque eu não sou norte-americano. Sou brasileiro, e estou resolvido a fazer aquilo que todos os meus colegas, os ministros brasileiros, fazem, isto é, posso agir conforme sinto que Deus quer que eu haja. Sinto que o Senhor quer que eu inicie um instituto bíblico, e assim farei” (BRENDA, 1984, p. 121).

Sublinhe-se que J. P. Kolenda e João Kolenda Lemos tinham em comum uma forte herança protestante de valorização da educação, tinham formação teológica de nível superior feita nos EUA e, ambos, eram pastores das *Assemblies of God*. Esses dados não devem ser menosprezados, pois nos parece que foi a partir dessa formação e cosmovisão educacional que os Kolenda puderam fomentar a educação na AD brasileira.

Entretanto, não foram somente os Kolenda que envidaram esforços em prol da implantação da educação na AD. Dentre outros militantes, destacam-se mais dois pioneiros especificamente, quais sejam, Julius O. Olson e Nels Lawrence Olson.

Julius O. Olson foi missionário das AG no Brasil, filho de pais noruegueses, luteranos, que migraram para os EUA, aqui, atuou mormente no Estado de Minas Gerais. Esse pioneiro da educação obteve seu diploma de graduação em teologia pelo *North Central Bible Institute*, em Minneapolis (ARAÚJO, 2007). Casado com Bertha Olson e ordenado pelas AG, em 1946 migrou para o Brasil atuando primeiramente em Varginha – MG. Após ter se familiarizado com o português, deu início aos estudos bíblicos em sua congregação. Mas seu propósito educacional era maior, e em busca de realizá-lo, mudou-se para Lavras – MG, “onde residia o missionário N. Lawrence Olson, seu cunhado. Juntos abriram a Escola Bíblica de Lavras⁶⁴, a primeira das Assembleias de Deus a ministrar o ensino teológico sistemático” (ARAÚJO, 2007, p. 531).

Nels Lawrence Olson somou esforços a Julius no sentido de estabelecer a educação teológica regular e sistemática na AD, o que trataremos mais pormenorizadamente nos subtópicos seguintes. Pastor e missionário da AG no Brasil, Lawrence Olson era norte-americano, mas seus pais eram suecos, luteranos, que migraram para os EUA. Formou-se em teologia pelo *Central Bible College*, Springfield, Missouri. Ainda nos EUA casou-se com Alice Olson, irmã de Julius Olson. Em 1938 migrou para o Brasil no fito de fazer missões, trabalhando inicialmente em Belo Horizonte – MG, e, posteriormente, em Lavras – MG, onde juntamente com seu cunhado Julius iniciou a Escola Bíblica de Lavras (ARAÚJO, 2007).

Após expor sucintamente alguns aspectos da vida dos Kolenda e dos Olson, parece-nos pertinente proceder a uma análise concisa da relação desses aspectos com a empresa educacional principiada por eles na AD. Assim, ao observarmos mais minuciosamente o breve resumo biográfico desses quatro pioneiros apresentado nas laudas antecedentes, podemos inferir que há ao menos duas características que se sobressaem de imediato, quais sejam, a forte herança educacional do protestantismo luterano e a formação acadêmica estadunidense.

A partir dessa constatação, nosso suposto aqui é de que tais características influenciaram a cosmovisão desses pioneiros acerca da valorização da educação enquanto componente importante da vivência religiosa. Por um lado, se a valorização da educação advinda da herança protestante luterana permeou a mentalidade desses pioneiros; por outro, a formação superior adquirida nos Estados Unidos corroborou para que essa valorização se tornasse uma meta missionária. Lembremo-nos que o pentecostalismo estadunidense já passava por um processo de valorização da educação e de preparação intelectual de seus quadros, conforme expusemos anteriormente.

64 Não nos ateremos a essa escola em função de sua efemeridade e pouca relevância na influência educacional na AD.

Ademais, segundo relata Araújo (2007), era propósito do Departamento de Missões do Concílio Geral das AG tornar o Brasil um campo missionário profícuo. Com efeito,

em que pese esses primeiros missionários americanos terem aberto igrejas e pastoreado, a Missão Americana estava determinada a ter como o seu foco de trabalho a cooperação no ensino da Palavra nas igrejas em escolas bíblicas, a evangelização, a literatura evangélica (...) e a implantação do ensino teológico formal, por meio de institutos bíblicos, o que conseguiram, bem mais tarde, com João Kolenda Lemos, na fundação do Instituto Bíblico das Assembleias de Deus (Ibad), em 1958, com N. Lawrence Olson, no Instituto Bíblico Pentecostal (IBP), em 1961 (ARAÚJO, 2007, p. 466, grifo nosso).

Não se pode esquecer que está envolvida nesse processo uma questão de poder. Isto é, entre a AG e a Missão Sueca. É interessante registrar que, “na verdade, a Missão Livre Sueca se opunha à entrada das Assembléias de Deus norte-americanas no Brasil. A Missão Sueca sugeriu, certa vez, que os americanos trabalhassem na Argentina, Uruguai e em outros países da América do Sul” (ARAÚJO, 2007, p. 465). Levantamos aqui a hipótese de a AG tenha detectado uma lacuna educacional na AD em função do anti-intelectualismo que imperava a época por parte dos missionários suecos e dos obreiros nacionais. Segundo Pommerening,

estas discussões e a entrada de missionários norte-americanos coincidiram (ou foram incentivadas) com a iniciativa do governo dos Estados Unidos, na década de 1940, em estreitar relações comerciais com os países da América Latina e especialmente com o Brasil, e, conseqüentemente, com o envio de recursos financeiros. As ADs brasileiras foram beneficiadas com a criação da CPAD, patrocínio para programas radiofônicos e cruzadas evangélicas. Estas iniciativas foram quebrando a resistência aos missionários norte-americanos e possibilitando a criação do primeiro Instituto Bíblico. Além disso, a influência sueca também foi diminuindo no Brasil, especialmente quando Nyström, ardoroso defensor das Escolas Bíblicas, voltou para a Suécia em 1948 (POMMERENING, 2015, p. 33).

Assim, é bastante verossímil que aos moldes do protestantismo de missão, cujo projeto missionário estadunidense visou também alcançar o Brasil através da educação e conversão da elite nacional (JARDILINO, 2004; MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990), a empresa missionária das *Assemblies of God* tenha visado ganhar influência por intermédio da formação de uma liderança ilustrada na AD brasileira sob sua ingerência. Registre-se aqui o peso da influência econômica em relação à inserção dos missionários estadunidenses, inclusive, reconhecido pelos próprios obreiros nacionais, pois segundo registrou Freston, “a relação com os Estados Unidos será aceita devido ao poderio econômico, não obstante a sua ‘falta de doutrina’ pois

que ‘os suecos têm a doutrina e os americanos os dólares’ afirma um líder da Igreja Assembleia de Deus brasileira” (FREESTON, 1988, p. 85).

Em todo caso, os missionários estadunidenses das AG labutaram em prol da implementação da educação teológica de nível superior na AD. Todavia, seus esforços educacionais pareciam uma leve brisa metanoica em relação à mentalidade anti-intelectual prevalecente naquele tempo. No decorrer dos anos, contudo, seus esforços iniciaram uma quase imperceptível, mas significativa, erosão no granítico anti-intelectualismo pentecostal.

2.5 DA EROÇÃO EÓLICA: AS CONVENÇÕES GERAIS E O ASSUNTO DA EDUCAÇÃO SUPERIOR

Esta seção pretende apresentar um panorama do tratamento dado ao assunto educação teológica de nível superior do ponto de vista institucional na AD, além de pontuar como e quando foi aventada tal temática na seara assembleiana. Para tanto, é imperioso observar o lento processo de erosão na mentalidade anti-intelectual pentecostal causado pela insistência e persistência dos missionários estadunidenses em prol da implantação de Institutos Bíblicos formais. Tais celeumas ocorreram nas chamadas Convenções Gerais, reuniões formais em nível nacional da liderança da denominação.

Nesse sentido, inicialmente nos chama a atenção o fato de que

foi somente em 19 de maio de 1943, 21 anos depois do início das escolas bíblicas, durante a 4ª Semana Bíblica das Assembleias de Deus no Brasil, que se discutiu a necessidade do ensino teológico formal nesta igreja. Na época já havia nas ADs a influência dos missionários norte-americanos, que começaram a chegar a partir de 1936 e defendiam a ideia da criação de estudos formais em teologia, pois a formação teológica dos mesmos era, em sua maioria, em faculdades e seminários teológicos de longa duração (POMMERENING, 2015, p. 32).

Muito embora Gedeon Alencar afirme que “não houve, nas ADs, uma aversão natural à educação teológica” (ALENCAR, 2012, p. 90), alguns fatos e lacunas parecem contradizer tal assertiva. Nesse sentido, indagamos: Ora, então porque somente 32 anos após a fundação da AD brasileira que se começou a aventar tal assunto? Neste aspecto, Alencar fundamenta sua apologética à denominação afirmando que desde seus primórdios houve Escola Bíblica Dominical (EBD) e Escolas Bíblicas para Obreiros (ALENCAR, 2012), quando, na verdade, as Escolas Bíblicas para Obreiros iniciaram em 1922, isto é, 11 anos após a chegada de Berg e Vingren.

Aqui é preciso compreender, e neste ponto específico concordamos com Alencar, que

ao longo dos seus primeiros anos de vida, as ADS não tiveram institutos bíblicos, seminários ou faculdades – e não sentiram falta deles. A formação dos obreiros se dava exclusivamente pela *prática*. Prática experiencial, comprovadamente eficaz. Tão eficaz que a igreja nasceu, cresceu e se consolidou sem a educação formal, ou sem a “fábrica de pastores” (ALENCAR, 2012, p. 90, grifos do autor).

O termo “fábrica de pastores” foi concebido de forma a ensejar tom depreciativo ou pejorativo à proposta dos missionários estadunidenses em fundar Institutos Bíblicos. Na verdade foi uma resposta enviesada dada por um pastor assembleiano à defesa dos Institutos Bíblicos feita por João Kolenda Lemos na Convenção Geral de 1966: “feita a proposta, o pastor Anselmo Silvestre manifestou-se contra a fábrica de pastores e o perigo de alguns ficarem com as cabeças cheias e o coração vazio” (DANIEL, 2004, p. 381).

É preciso ratificar que esse termo pejorativo expressa, de modo fidedigno, a mentalidade anti-intelectual que vigorava até então na AD. Portanto, a rejeição à educação teológica formal e de nível superior retrata o que permeava a mentalidade assembleiana. Ademais,

os escandinavos preferiam mais o sistema de escolas bíblicas informais e anuais de curta duração (daí a inspiração para criar as tradicionais escolas bíblicas de obreiros no Brasil). Os norte-americanos preferiam os institutos bíblicos, com o ensino formal das Escrituras e cursos de longa duração, como as igrejas evangélicas tradicionais já faziam há muito tempo. Nos EUA, era comum o obreiro, antes de ser ordenado ao ministério, passar, em média, quatro anos em um instituto bíblico. Já na Suécia, só havia, na época, as escolas bíblicas de três meses, uma espécie de curso intensivo para formar pregadores pentecostais, os quais recebiam o título inicial de “evangelistas”. Os alunos recebiam certificados, mas o curso era informal (ARAÚJO, 2007, p. 560).

Cumprir registrar uma tentativa inicial de implantar a educação teológica formal visando à preparação dos ministros, por ocasião da realização da 4ª Semana Bíblica das Assembléias de Deus no Brasil, ocorrida no período de 16 a 23 de maio de 1943 (DANIEL, 2004).

Foi no final da tarde do dia 19 que começaram os primeiros debates convencionas sobre o ensino teológico formal nas Assembléias de Deus. Esses debates se estenderiam até a tarde do dia 20. Anos depois, a Convenção Geral discutiria novamente o assunto em, outra serie de debates. Foi o pastor John Peter Kolenda que apresentou o assunto naquela tarde. A pergunta levantada por ele como gancho para entrar no tema foi: “que mais poderemos fazer para contribuir para a idoneidade dos nossos obreiros?” O pastor Paulo Leivas Macalão foi o primeiro a sugerir medidas. A proposta era interessante. Ele falou da possibilidade de as Assembléias de Deus criarem uma escola bíblica noturna para obreiros, com ministrações semanais fixas nos dias em que os obreiros tivessem as noites desimpedidas de cultos principais. Foi apresentado

também um plano de estudo por correspondência. Aproveitando o assunto, o missionário norte-americano Lawrence Olson, que chegara ao Brasil havia cinco anos e estava servindo ao Senhor em Lavras (MG), foi mais além, lançado a proposta de as Assembléias de Deus no Brasil abrirem institutos bíblicos, escolas teológicas, seminários pelo país. Como introdução para o seu assunto, o pastor Olson começou citando 1 Timóteo 4.13 para em seguida mostrar “a necessidade de os obreiros se aprofundarem mais na Palavra de Deus e estudarem mais”. Após a exposição do missionário, o pastor Paulo Leivas Macalão pediu a palavra para discordar, dizendo que seria “perigoso” investir muito na educação teológica do obreiro. Ele falou *“do perigo da muita sabedoria”, referindo-se ao intelectualismo, à possibilidade do muito estudo esfriar o obreiro* (DANIEL, 2004, p 194, grifo nosso).

Nessa convenção, por fim, o assunto da educação teológica formal foi “abafado”. A posição dos suecos e dos obreiros nacionais prevaleceu em detrimento da proposta dos norte-americanos. O assunto viria à tona novamente somente na convenção de 1948, ocorrida na cidade de Natal – RN, entre os dias 20 e 28 de novembro (DANIEL, 2004). Quem introduziu o assunto foi o missionário norueguês Leonard Pettersen, sendo corroborado por J. P. Kolenda, José Bezerra da Silva e Aldor Petterson. Entre os opositores estavam o sueco Gustav Nordlund, Antonio Rego Barros, Francisco Pereira do Nascimento, Eugênio Pires e Nels Nelson.

Os pastores contrários aos institutos bíblicos apelaram para a pentecostalidade, alegando que não deveriam distanciar-se do “colégio de Jesus”, em alusão a uma pretensa capacitação sobrenatural. Outros apelaram para a tradição, dizendo que deveriam insistir na formação pelo “método dos apóstolos” ou “modelo bíblico” (DANIEL, 2004). Como não houve consenso, a decisão coube ao presidente da convenção à época, o pastor sueco Samuel Nyström, que ratificou a posição dos opositores da educação formal e da fundação dos institutos bíblicos.

Sob esta óptica poderia parecer, à época, que a leve brisa do projeto educacional dos missionários estadunidenses seria dissipada pelo furacão anti-intelectual dos missionários suecos e dos obreiros nacionais. Todavia, os furacões são fenômenos atmosféricos que, embora quase sempre causem bastante estrago, são precariamente efêmeros, isto é, passageiros. As leves brisas, ao contrário parecem perenes, como a brisa marítima/terrestre que, embora alterne seu curso, sopram diariamente, assim como a brisa vale/montanha. Assim, conforme veremos no subtópico a seguir, a persistência educacional dos norte-americanos acabou por dar seus primeiros frutos.

2.6 ÁGUA MOLE, PEDRA DURA...: O IBAD E O IBP

Tendo colocado em tela um sucinto panorama histórico da celeuma em torno da educação teológica que envolveu brasileiros, suecos e norte-americanos; bem como suas posições e enfrentamentos, parece-nos interessante do ponto de vista heurístico, analisar brevemente aqui tal questão a partir de dois pontos que estão, a bem da verdade, interligados. Entrementes, veremos também como os dois primeiros institutos bíblicos surgiram em meio à resistência assembleiana à educação teológica formal.

Em primeiro lugar, percebe-se que naquele interstício havia uma concepção educacional díspare entre as partes envolvidas; em segundo lugar, percebe-se uma relação assimétrica de poder entre os nacionais e suecos em relação aos norte-americanos. Essa assimetria refletia-se, de forma evidente, numericamente nas convenções, de modo que a posição anti-intelectualista restava invariavelmente majoritária.

Iniciemos pelo primeiro ponto. Trata-se aqui de verificar uma ênfase dos discursos, obviamente contrastantes entre si, conforme verificamos no subtópico anterior. Para procedermos a essa análise, nos utilizaremos da teoria dos discursos e do poder de Michel Foucault, cotejando sua teoria com o fenômeno que ora tratamos, pois pensamos que seja útil para esse fulcro.

Ao optarmos por esta abordagem não a fazemos de maneira inepta. Com isso queremos dizer que, embora nosso horizonte aqui seja necessariamente limitado dada a complexidade deste fenômeno religioso, há nessa opção certa substância que, pensamos, pode contribuir para ampliar a compreensão do objeto de pesquisa. Assim, dentre as muitas possibilidades teóricas, nossa escolha provém da prolificidade que essa abordagem enseja.

Portanto, conforme analisou Willian Paden, “os pontos de observação são freqüentemente fixos, singulares e defensivos” (2001, p. 15). Paden afirma ainda que o pesquisador de determinada escola “fala a partir de um certo lugar, e desse lugar vê o todo da religião nas categorias de seu horizonte limitado. Cada qual vê apenas as características do tema que se encaixam em sua própria perspectiva, enquanto todos os outros aspectos permanecem indistintos, ou obscurecidos, sem interesse e, para todos os propósitos inexistentes” (2001, p. 15).

Ademais, para Foucault, a análise dos discursos deveria ater-se mais no nível da existência das palavras, isto é, das coisas ditas. Para isso, seria preciso trabalhar mais detidamente com o próprio discurso, de modo que se possa dar conta de interpretar as relações históricas objetivas, subsistentes no discurso. Tendo em mente que as palavras também são construções, no sentido em que a linguagem é constitutiva de práticas (FISCHER, 2001).

Assim, Foucault intenta

mostrar que o discurso não é uma estreita superfície de contato, ou de confronto, entre uma realidade e uma língua, o intrincamento entre um léxico e uma experiência; gostaria de mostrar, por meio de exemplos precisos, que, analisando os próprios discursos, vemos se desfazerem os laços aparentemente tão fortes entre as palavras e as coisas, e destacar-se um conjunto de regras, próprias da prática discursiva. (...) não mais tratar os discursos como conjunto de signos (elementos significantes que remetem a conteúdos ou a representações), mas como práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam. Certamente os discursos são feitos de signos; mas o que fazem é mais que utilizar esses signos para designar coisas. É esse mais que os torna irreduzíveis à língua e ao ato da fala. É esse mais que é preciso fazer aparecer e que é preciso descrever (FOUCAULT, 1987, p.56).

Para Foucault, “um enunciado pertence a uma formação discursiva, como uma frase pertence a um texto, e uma proposição a um conjunto dedutivo” (FOUCAULT, 1987, p.135). Ora, sob esta óptica, “colégio de Jesus”, “método dos apóstolos”, “modelo bíblico” e “fábrica de pastores”, por exemplo, são enunciados, fragmentos significativos de discursos calcados na prática de uma atitude defensiva e reticente dos suecos e brasileiros em relação à proposta apresentada pelos missionários estadunidenses. Dito de outra forma, era a atitude anti-intelectual, enquanto prática majoritária na AD, que formava discursivamente tal resistência entre os referidos pentecostais.

Pensamos que a concepção pentecostal negativa em relação à educação teológica regular de nível superior, designa esse “mais” a que se refere Foucault. É justamente esse mais que temos tentado trazer à lume, inclusive, procurando apresentar os fatores de ordem propriamente religiosa, fatores econômicos, bem como as estruturas sociais que propiciaram a prevalência, por décadas a fio, dessa postura na AD.

Aproveitando o ensejo do parágrafo precedente, faremos aqui um contraponto à concepção foucaultiana do discurso. Segundo Foucault, “a positividade de um discurso (...) define um espaço limitado de comunicação: espaço relativamente restrito” (FOUCAULT, 1987, p. 145). Esse autor coloca como axioma, certo condicionamento histórico-social sobre os discursos, que ele chama de “condições de emergência do discurso” ou “*a priori histórico*” (FOUCAULT, 1987, p. 146), basicamente um materialismo discursivo.

Sobre esse materialismo discursivo, pensamos que houve, de fato, condições estruturantes que exerceram forte influência sobre o discurso anti-intelectual assembleiano, bem como no caso dos defensores da educação teológica superior. Entretanto, não se pode conceber tal cristalização social como absolutamente imutável. É interessante perceber que existem condições sociais estruturantes, mas que, por outro lado, os sujeitos sociais possuem relativa autonomia criativa que os permite exercer influência transformadora. Caso contrário, a humanidade estaria fadada à inexorável e resignada estagnação, e, como demonstra a disciplina histórica, tal não ocorre.

Isso aplica-se mormente aos fenômenos religiosos, ainda que determinada denominação se pretenda a ortodoxia mais hermética, as trocas culturais e as influências mútuas ocorrerão em maior ou menor grau. Trata-se de compreender, além da autonomia relativa do objeto religioso, as transformações e permanências, inclusive aquelas negadas peremptoriamente pelo discurso oficial, mas que são notórias à luz de uma observação mais detida colocada ao escrutínio científico.

Portanto, talvez seja prudente, e até mesmo necessário, reservar algum espaço para mutualidades e idiosincrasias entre as condições estruturantes e a ação criadora e transformadora dos atores sociais em suas releituras, ressignificações e inovações culturais. Referimo-nos aqui ao fenômeno religioso em particular, pois, conforme nos informa Antonio Carlos de Melo Magalhães, “os sujeitos souberam, em suas muitas artes de fazer o cotidiano, elaborar criativas formas de convivência entre o onírico, o devaneio e a racionalidade, o mágico e o místico ao lado da burocracia e da técnica” (MAGALHÃES, 2012, p. 13), proporcionando assim, horizontes de um devir cultural.

O segundo ponto a ser colocado em questão é a relação de poder propriamente dita que permeava a AD no que se refere à questão específica da educação teológica formal. Nesse sentido, de acordo com Foucault, trata-se antes, “mais do que analisar o poder do ponto de vista de sua racionalidade interna, ela consiste em analisar as relações de poder através do antagonismo das estratégias” (FOUCAULT, 1995, p. 234).

Para Foucault, há oposições de cunho bem específicos e uma delas parece estar perfeitamente alinhada com o nosso fenômeno, qual seja, “uma oposição aos efeitos do poder relacionados ao saber, à competência e à qualificação: lutas contra os privilégios do saber. Porém, são também uma oposição ao segredo, à deformação e às representações mistificadoras impostas às pessoas” (FOUCAULT, 1995, p. 235).

Essa divergência em relação à concepção educacional atrelada à relação de poder assimétrica a qual nos referimos ensejou a oposição envolvendo os missionários estadunidenses, justamente pela imposição levada a cabo pelos obreiros nacionais e missionários suecos. Ponderemos que

isto quer dizer também que o poder não é da ordem do consentimento; ele não é em si mesmo, renúncia a uma liberdade, transferência de direito, poder de todos e de cada um delegado a alguns (o que não impede que o consentimento possa ser uma condição para que a relação de poder exista e se mantenha); a relação de poder pode ser o efeito de um consentimento anterior ou permanente; ela não é, em sua própria natureza, a manifestação de um consenso (FOUCAULT, 1995, p. 243).

Citaremos aqui uma análise dessa relação de poder feita a partir de dentro, isto é, um pastor assembleiano brasileiro que, em sua tese de doutoramento em Teologia pelas Faculdades EST, baseado nessa leitura foucaultiana das relações de

poder destacou não só a tensão entre uma posição e outra, mas a aparente prevalência daquela anti-intelectualista. Para Pommerening,

“o poder produz a verdade” (FOUCAULT, 1995, p. 243), existe uma relação natural entre poder e verdade imposta. O pastor sem estudos ganha o público pela oratória e performance, e o teólogo ganha pelo conteúdo. Desta maneira, estabelece-se a tensão de poderes entre um e outro, mas especificamente pelo que tem o poder institucionalizado, pois a realidade das ADs no Brasil é que pastores não tem formação teológica adequada (POMMERENING, 2015, p. 108).

Antes de prosseguir, aqui é preciso fazer uma ressalva para que não incorramos em sofisma epistemológico⁶⁵. Chamamos a atenção do leitor para a questão de “ganhar o público”, na verdade, a ressalva que intentamos está subjacente ao discurso, qual seja, de que um pastor sem estudos não tem “teologia”. Pensamos que a não sistematização não quer dizer necessariamente ausência de teologia, ou conforme postulou Elisa Rodrigues: “nosso suposto aqui é que as práticas têm teologia. [Ademais,] o argumento teológico está presente nas narrativas” (RODRIGUES, 2013, p. 215), ainda que estas não possuam rebuscamento retórico.

Assim, a teologia, para nós, está subjacente às práticas, na verdade, orientado-as e fundamentando-as, como o mito faz com o rito. Isso considerando-se por mito “uma história sagrada, quer dizer, um acontecimento primordial que teve lugar no começo do Tempo, *ab initio*” (ELIADE, 2008, p. 80). Que outra história sagrada ou acontecimento primordial impeliria o pentecostalismo, senão o evento de Atos 2, o pentecostes? Portanto, pensamos que o pastor sem estudo formal, ou seja, formação teológica regular, tem sim teologia, conquanto esta não seja erudita nos moldes acadêmicos.

Entretanto, “uma narrativa mítica pode ser entendida como uma forma de discurso religioso: o mito na forma do discurso. Se sistematizado, esse discurso mítico ganha forma de teologia, de *logos*” (HUFF JÚNIOR, 2006, p. 18). Com efeito, foi justamente o que ocorreu com o pentecostalismo estadunidense das AG e bem mais tarde, isto é, hodiernamente, ocorre com a AD brasileira.

Feita essa ressalva, ratificamos o entendimento de que o poder produz a verdade e que existe uma relação natural entre poder e verdade imposta. Nesse sentido fez-se prevalecer a concepção anti-intelectual daqueles que detinham o poder institucional

65 Com a devida vênia e com todo o respeito, divergimos do pesquisador citado neste ponto específico, e, por sofisma epistemológico queremos dar a entender uma construção argumentativa que supostamente demonstra a verdade, contudo possui em sua essência características não tão lógicas assim.

à época. Contudo, percebemos uma forma de resistência que advém dos missionários estadunidenses. Ademais,

se o primeiro grupo de americanos foi mais atuante na confrontação de idéias, tentando aprovar a criação dos institutos bíblicos, o segundo grupo empreendeu esforços concretos, fundando instituições de ensino teológico no Brasil. Esse grupo foi responsável direto pela implantação de ensino teológico formal na AD. Alguns dos missionários americanos vindos ao Brasil na década de 1930 já não participavam mais da AD quando chegou o segundo grupo de missionários. Dois exemplos foram os casos de John Peter Kolenda, que se mudou para a Alemanha em 1952, e Virgil Smith, que em 1953 ingressou na Cruzada Nacional de Evangelização, dos fundadores do Evangelho Quadrangular (GOMES, 2013, p. 87).

Conforme já expusemos anteriormente, as primeiras tentativas de implantação de institutos bíblicos foram feitas de modo “submisso”, isto é, submetendo o intento à apreciação e à (des)aprovação do colegiado pastoral assembleiano durante as Convenções Gerais. Como tais tentativas fracassaram, os norte-americanos tiveram de mudar de estratégia.

Aqui é interessante salientar uma questão de poder percebida e destacada por Gedeon Alencar acerca de João Kolenda Lemos e Ruth Dorris Lemos. Conforme observou Alencar, “Kolenda e Dorris não estão ligados a nenhum ministério no Brasil. São missionários americanos, de onde vem seu sustento e onde são membros; portanto, no Brasil não podem ser ‘disciplinados’ em nenhum ministério” (ALENCAR, 2012, p. 150).

Em meio às condições adversas, o casal João Kolenda Lemos e Ruth Dorris Lemos, já que marginalizado⁶⁶, resolveu agir à margem das resoluções institucionais negativas e fundou o primeiro instituto bíblico das Assembleias de Deus no Brasil; o Instituto Bíblico das Assembleias de Deus (IBAD).

66 Referimos-nos aqui também à situação de (não)pertença, mas, particularmente, há que se destacar a marginalização sofrida por Ruth Dorris Lemos que fora ordenada pastora nos EUA e teve de renunciar a seu título no Brasil para realizar sua missão em submissão ao machismo e coronelismo dos suecos e brasileiros. Exerceu, contudo, um pastorado de fato e de verdade, porém não de direito em função do não reconhecimento do ministério feminino na AD (ALENCAR, 2012; POMMERENING, 2015).

O IBAD foi fundado em 1958 em Pindamonhangaba-SP, funcionava em regime de internato com fundos advindos da missão americana⁶⁷ e de fundos levantados pelo casal Kolenda em seus empregos seculares. Em relação ao sustento do instituto, Araújo ressalta que

não foi fácil manter o Ibad naquele início. O casal foi obrigado a trabalhar fora. Ele, com tradução, e a missionária Dorris, dirigindo o Departamento de Inglês da Universidade de Taubaté, com aulas das 19 às 23 horas, todos os dias para que tivessem fundos suficientes e com isto suprissem todas as necessidades do Instituto em seus primórdios, tais como alimento, aluguel e manutenção (ARAÚJO, 2007, p. 388)

Mas ainda assim, a questão não estava pacificada, pois

“existia muito antagonismo, [...] seria quase impossível fundar uma escola. Quem fizesse isso seria excluído das Assembleias de Deus. Havia um antagonismo aberto contra os institutos bíblicos.” Os pastores brasileiros eram da opinião que a teologia estava “corrompendo e estragando a igreja” e que isto “iria acabar com a igreja.” Mas eles não enfrentaram apenas a batalha do antagonismo, havia também o fato de que desde o início do instituto, abriu-se oportunidade para mulheres estudarem, o que “foi um problema bem sério” (POMMERENING, 2015, p. 38-39).

Embora esse esforço primeiro não tenha sido em vão, uma vez que ganhou a adesão de uma pequena parcela de assembleianos, a relação de poder assimétrica para a qual chamamos a atenção do leitor anteriormente não tardaria a manifestar-se, pois o poder institucional continuou a tentar frustrar os planos educacionais estadunidenses, dessa vez pela coerção, porquanto “nos primeiros anos de existência do IBAD, alunos/as foram ‘disciplinados’ nas suas igrejas de origem porque foram estudar teologia” (ALENCAR, 2012, p. 150).

Entretantes, a despeito das dificuldades, o IBAD resistia às pressões contrárias ao seu funcionamento, mas não sem ferrenha oposição dos suecos e brasileiros. Nesse sentido, sublinhe-se por exemplo que

67 Neste quesito é preciso fazer uma diferenciação apontada por Gedeon Alencar quanto à iniciativa e ao sustento do IBAD. Alencar ressalta o que ele chama de “um detalhe da história do IBAD”, qual seja: “o projeto somente foi reconhecido oficialmente como atividade missionária americana em 1975 (dezessete anos depois de fundado), até então era uma atividade particular do casal. Numa viagem ao Brasil, o chefe do *Departamento de Missões Extranjeiras das AGs* conheceu o IBAD, e, ao pedir informações em Springfield sobre ele, constatou que não existia nenhum registro, portanto, nenhuma ajuda oficial da denominação americana. Isso é uma especificidade (mal ou bem) de um sistema congregacional: a igreja da qual o casal era membro, e fora enviado dos EUA, sabia de seu ministério e o sustentava; a cúpula nacional não. Como ele era sustentado por ofertas pessoais e de igrejas locais autônomas, não precisava, até então, dar relatório de seu trabalho à cúpula nacional” (ALENCAR, 2012, p. 150).

na convenção Geral de 1966, portanto sete anos depois de sua criação, o IBAD ainda gerava polêmica. Afirmou-se que os assuntos de criação de Institutos Bíblicos deveriam ser tratados “a priori” e não “a posteriori”, que o IBAD foi criado “a contragosto de muitos líderes brasileiros”, que o melhor educandário é o Colégio do Espírito Santo”, que os institutos são “fábricas de pastores”, falou-se do perigo de alguns ficarem com as cabeças cheias e o coração vazio”, que os missionários “da outra América não foram enviados para estabelecer institutos bíblicos, mas para ganhar almas para Jesus” (POMMERENING, 2015, p. 40).

Não obstante, a empresa educacional americana em Pindamonhangaba acabou vingando. “Em 1973, o Ibad foi reconhecido pelo recém-criado Conselho de Educação e Cultura Religiosa da CGADB. [Ademais], (...) o Ibad já formou cerca de 3.000 obreiros (pastores e missionários), e aproximadamente 80% deles estão ativos no ministério, no Brasil e no exterior” (ARAÚJO, 2007, p. 388).

A segunda escola teológica formal de destaque no meio assembleiano foi o Instituto Bíblico Pentecostal – IBP. Fundada na cidade do Rio de Janeiro – RJ em 4 de dezembro de 1962, pelo missionário estadunidense N. Lawrence Olson e auxiliado pelo pastor Gilberto Gonçalves Malafaia (ARAÚJO, 2007, p. 388).

Diferentemente do IBAD, o IBP proporcionava um curso teológico regular noturno, de modo que facilitasse a adesão dos vocacionados para o ministério pastoral ou missionário, mas também daqueles que somente desejavam adquirir mais conhecimentos teológicos e não poderiam abrir mão de seus empregos ou de suas atividades pastorais, no primeiro caso.

Segundo Araújo, “o IBP foi responsável pela formação de boa parte dos líderes das Assembléias de Deus no Estado do Rio de Janeiro e de diversas outras denominações evangélicas, estabelecendo sua influência sobre todo o país” (ARAÚJO, 2007, p. 389). Em que pese a perspectiva superestimada dessa leitura nativa, não se pode negar o papel de pioneirismo e o legado dessa instituição de ensino teológico formal para os assembleianos.

Uma questão a se destacar também é que este instituto teve como primeiros professores os missionários norte-americanos N. Lawrence Olson e Alice Olson, além de Gilberto Malafaia, João Farias da Silva, Maria Aparecida, Adalberto Arraes e Antonio Gilberto da Silva. A prevalência numérica de brasileiros no exíguo corpo docente indica que, já na década de 1960, brasileiros começaram, na pior das hipóteses, a abandonar o anti-intelectualismo, e, na melhor das hipóteses, a aderir à empresa educacional.

Em todo caso, a Convenção Geral de 1966 ratificou a posição contrária aos institutos bíblicos (DANIEL, 2004). Embora possa parecer uma peremptória derrota, percebe-se que não há mais uma esmagadora maioria anti-intelectualista, mas brisas primaveris começam a soprar no campo assembleiano. E aqui forçosamente nos remetemos ao título deste subtópico – Água mole, pedra dura...: o IBAD e o IBP –

pois pensamos que ele ilustre, a contento, o processo metanóico que temos nos esforçado para colocar sob escrutínio. Portanto, baseando-nos no acima exposto, é possível afirmar que os esforços dos Kolenda e dos Olson parecem não ter sido em vão conforme veremos no subtópico seguinte.

2.7 POLINIZAÇÃO ANEMÓFILA⁶⁸: VENTOS QUE LEVARAM AS SEMENTES DA EDUCAÇÃO SUPERIOR NA AD BRASILEIRA

Em 1973 o IBAD foi reconhecido pela Convenção Geral, em 1975 foi a vez do IBP ser reconhecido também. Perguntamos: O que houve? Que mudança foi essa? Ao buscarmos na história da CGADB um ponto histórico de inflexão, percebemos que essa mudança teve início na resolução sobre os institutos bíblicos aprovada na Convenção Geral de 1971.

Sobre essa resolução, assim registrou Silas Daniel,

na sessão da manhã do dia 20, o pastor Moisés Soares mais uma vez deu início à reunião, dando a palavra para o missionário Vicente Guedes Duarte, que ministrou um breve estudo bíblico em 1 Timóteo 3.2. Na seqüência, os convencionais apreciaram a primeira proposta do dia, feita pelo pastor Gilberto Malafaia: a criação da Comissão de Educação Religiosa da CGADB. A proposta foi aprovada, sendo a comissão formada pelos pastores Túlio Barros Ferreira, João Kolenda Lemos, Pedro de Souza Neves, João Pereira de Andrade e Silva, Luiz Bezerra da Costa, Gilberto Gonçalves Malafaia e Nestor Henrique Mesquita. A função da comissão assim foi definida: A referida comissão elaborará o esquema de um currículo que, depois de lido, discutido e aprovado por este plenário, será adotado pelas escolas bíblicas permanentes e instituições congêneres (DANIEL, 2004, p.409).

É interessante aqui salientar que no interstício da Convenção de 1966, que proibiu os institutos bíblicos, para a de 1971, que permitiu os institutos bíblicos; houve a Convenção de 1968 que, intrigantemente, nada registra sobre educação teológica regular, ou seja, nem contra nem a favor. Essa mudança significativa deve-se, sobretudo, à diminuição da influência sueca na cúpula da CGADB, mas também ao aumento do número de pastores nacionais favoráveis à educação teológica que começam a ganhar influência nas Convenções.

José Ozean Gomes em sua dissertação de mestrado também ressaltou essa lacuna:

68 Trata-se da polinização efetuada nas plantas através do vento. Utilizamos aqui de uma prosopopeia para expressar de maneira sintética, a direção de nossa abordagem aqui. Isto é, atribuímos vontade a um elemento irracional, neste caso o vento, fazendo referência da parte com o todo. Ou dito de outro modo, como os “ventos primaveris” que vieram do norte “polinizaram” a seara educacional assembleiana.

Um dado curioso que se percebe nos relatos sobre o reconhecimento das instituições de ensino é a impressão de que não houve mais objeções explícitas ao ensino formal depois da Convenção de Santo André, e 1966. Daniel (2004), ao expor as informações contidas em atas, passa a ideia de uma aprovação incontestada ao parecer da Comissão de Educação Religiosa acerca das escolas teológicas em pauta. A forma com que as escolas de teologia foram reconhecidas suscita algumas perguntas: o que teria acontecido com os pastores que se mostraram abertamente contra os institutos bíblicos? Afinal, de 1966 a 1973 são apenas sete anos. Provavelmente quase todos os pastores estavam nas duas ocasiões, inclusive João Pereira de Andrade e Silva, um dos primeiros líderes a fazer objeção aos institutos bíblicos, que chegou a afirmar que “o melhor educandário é o Colégio do Espírito Santo”; foi ele que presidiu a comissão que aprovou o IBAD e outras instituições de ensino. Não se sabe se esses pastores que rejeitavam cursos de teologia com o tempo mudaram de ideia, ou simplesmente foram voto vencido. O certo é que a CGADB e os seus órgãos oficializavam uma nova abordagem ao ensino teológico formal (GOMES, 2013, p. 102).

Talvez essa nova abordagem a qual se refere Gomes tenha sido fruto ou reflexo de mudanças ocorridas no seio assembleiano ou, melhor dizendo, na “mente” assembleiana. Segundo Pommerening, o Conselho de Educação e Cultura possuía diretrizes de controle sobre os institutos bíblicos, “mas sem poder de fiscalização, apenas atua com função sugestiva e agregadora das instituições que se filiam a ela” (POMMERENING, 2015, p. 89).

Essa descentralização de poder deu ensejo à proliferação de vários empreendimentos educacionais. Gomes (2013, p. 100-101) procedeu a um levantamento das instituições educacionais que foram fomentadas após a resolução de 1971 que reconheceu implicitamente as “instituições congêneres”, isto é, os institutos bíblicos.

QUADRO 1 - A expansão numérica das instituições de ensino teológico das Assembleias de Deus no Brasil após a criação da Comissão de Educação Religiosa em 1971⁶⁹

Instituição	Fundador	Localidade	Ano
Escola de preparação de obreiros evangélicos (EPOE)	Túlio Barros	São Cristóvão- RJ	1971
Instituto Bíblico Ebenezer (IBE)	Paulo Leivas Macalão	Madureira- RJ	1972
Escola Bíblica Bereana	?	EAD	1972
Seminário Teológico Pentecostal (STEPEN)	?	Nova Iguaçu- RJ	1972

69 Este quadro foi confeccionado por José Ozean Gomes (2013, p. 100-101) em sua dissertação de mestrado sobre a educação teológica na AD brasileira defendida em 2013 na UMESp. No entanto, Gomes baseou-se nas fontes de Isael de Araújo sobre a história da educação teológica na AD.

CAPÍTULO II
VENTOS PRIMAVERIS VÊM DO NORTE

Instituto Bíblico Amazônico das Assembleias de Deus (IBAAD)	Firmino da Anunciação Gouveia	Belém- PA	1973
Instituto Bíblico Apocalipse (IBA)	?	Duque de Caxias- RJ	1973
Instituto Bíblico das Assembleias de Deus (IBADERJ)	Otoniel e Oziel de Paula	Nova Iguaçu- RJ	1975
Instituto Bíblico das Assembleias de Deus no Ceará (IBADEC)	Ronald Iwasko	Fortaleza- CE	1975
Escola de Educação Teológica das Assembleias de Deus (EETAD)	Bernhard Johnsosn Jr.	Campinas- SP	1976
Seminário por Extensão das Assembleias de Deus (SEAD)	Alfredo Reidkal e Thomas Reginaldo Hoover	São Paulo- SP	1976
Instituto Bíblico das Assembleias de Deus no Estado do Paraná (IBADEP)	José Pimentel de Carvalho	Curitiba- PR	1976
Seminário Teológico das Assembleias de Deus no Amazonas (IBADAM)	Alcebiades Vasconcelos e Samuel Câmara	Manaus- AM	1978
Escola Teológica das Assembleias de Deus no Nordeste	Moisés Soares da Fonseca e Elienai Cabral	Niterói- RJ	1978
Teológico das Assembleias de Deus no Nordeste (ESTEADENE)	Alguns pastores dos Estados nordestinos e de São Paulo	Alguns Estados do Nordeste e São Paulo	1979

Nós também procedemos a um levantamento sobre as instituições de educação superior assembleianas, se bem que não em relação ao passado, mas ao tempo presente e dentro da especificidade para a qual apontou Gedeon Alencar, qual seja, a existência de faculdades confessionais pentecostais assembleianas

com graduação e pós, que seria absolutamente inimaginável nos anos anteriores no universo assembleiano; e, ainda hoje, em alguns grupos assembleianos, com certeza é abominável: curso de administração eclesialística. É o máximo de racionalidade econômica (ALENCAR, 2012, p. 189).

QUADRO 2 - Mapeamento de IES ligadas à Assembleia de Deus no site do e-MEC

IES	Cursos	Data credenciamento MEC	Região	Localização
Faculdade de Administração, Ciências, Educação e Letras – FACEL	Administração, Ciências Contábeis, Gestão de Recursos Humanos, Letras, Logística, Marketing, Psicologia, Secretariado e Teologia	12/03/1999 Início do curso de Teologia 03/02/2010	Sul	Curitiba-PR
FACULDADE REFIDIM	Teologia	25/11/2010 Início do curso de Teologia 01/02/2012		Joinville-sc

FACULDADE DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS- FATEC	Teologia	26/12/2014	Sudeste	Votuporanga-SP
FACULDADE EVANGÉLICA DE SÃO PAULO	Teologia	11/01/2007 Início do curso de Teologia 02/02/2007		São Paulo-SP
Faculdade Evangélica de Tecnologia, Ciências e Biotecnologia da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil- FAECAD	Teologia e Pedagogia	30/06/2005 Início do curso de Teologia 15/08/2005		Rio de Janeiro-RJ
Faculdade de Teologia Hoke-mã- FATEH	Teologia e Pedagogia	07/07/2003 Início do curso de Teologia 20/09/2000	Nordeste	Vitória do Meirim-MA
Faculdade de Teologia e Ciências Humanas- FATECH	Teologia	19/09/2002 Início do curso de Teologia 24/02/2003	Norte	Macapá-AP
Faculdade da Igreja Ministério FAMA- FAIFA	Teologia	26/11/2002 Início do curso de Teologia 17/02/2003	Centro-oeste	Goiânia-GO

É justamente nesse nicho que se encontra nosso objeto de estudo: a Faculdade Evangélica de Tecnologia, Ciências e Biotecnologia da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil – FAECAD. Essa IES se diferencia das demais não pelo reconhecimento de seus cursos pelo MEC, mas por ser a única principiada e subsidiada pela CGADB, fazendo dela a IES oficial da denominação, tornando-se, assim, um marco educacional com valor simbólico muito significativo.

Abordaremos, portanto, essa IES mais pormenorizadamente no próximo capítulo, contudo, torna-se perceptível que a empresa educacional norte-americana ajudou a polinizar o subcampo religioso assembleiano brasileiro. Na verdade, sem essa empreitada estadunidense, talvez a primavera educacional não estivesse ocorrendo na AD brasileira, por isso pensamos que o título deste subtópico seja apropriado para exprimir e também nos ajuda a concluir o que se pode inferir deste segundo capítulo, isto é, que a polinização anemófila foi levada a cabo pelos ventos, pelos ventos primaveris que vieram do Norte.

3.1 PROLEGÔMENOS

A Faculdade Evangélica de Tecnologia, Ciências e Biotecnologia da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil – FAECAD⁷⁰, situada à Avenida Vicente de Carvalho n° 1083, Vila da Penha, Rio de Janeiro – RJ, teve suas atividades educacionais iniciadas a partir de agosto de 2005 e ofereceu inicialmente quatro cursos de graduação: Administração de Empresas, Comércio Exterior, Direito e Teologia.

No entanto, talvez a demanda tenha sido um pouco superestimada pelos idealizadores do projeto, pois, exceção feita ao curso de teologia, os demais cursos não puderam formar turmas devido à insipiente procura. Sobre isso, nosso suposto aqui é que essa intempérie inicial guarda estreita relação com a natureza vanguardista do projeto, bem como a existência de pastores e membros mais antigos das igrejas locais ainda reticentes quanto à educação teológica acadêmica, particularmente; e à educação superior de modo geral.

Assim, é provável que a falta de adesão aos cursos não tenha relação direta com a IES em si, pois suas instalações eram (são) novas e adequadas em relação às exigências do MEC. Além do mais, também houve um incentivo financeiro por parte da mantenedora – Fundação Evangélica de Comunicação (FUNEC) –, pois à época, as mensalidades eram vantajosas se comparadas às outras IES da zona norte da cidade do Rio de Janeiro, em relação aos mesmos cursos.

Nesse sentido, podemos acrescentar aqui incentivos financeiros tais como descontos para pastores, funcionários da CPAD e militares, que facilitavam o ingresso e permanência de uma parcela de discentes na faculdade. Outro atrativo era o processo seletivo relativamente simplificado à época, que constava de uma redação cuja temática era previamente definida e uma entrevista, ou seja, sem as vicissitudes de um vestibular.

70 O acrônimo FAECAD quer dizer Faculdade Evangélica das Assembleias de Deus.

É preciso ressaltar, também, que a conjuntura brasileira daquele período colaborava para a empresa educacional⁷¹.

Ademais, a IES apresenta outros atrativos como sua localização privilegiada, uma vez que está a pouco mais de 900 metros da estação do Metrô de Vicente de Carvalho. A Avenida Vicente de Carvalho possui variadas linhas de ônibus, além de possuir comércio expressivo, comporta o Carioca Shopping, importante centro de comércio e lazer da Zona Norte do Rio. Nos dias atuais, o corredor expresso chamado Transcarioca está inserido na Avenida Vicente de Carvalho, que soma às anteriores, a opção do BRT⁷², cuja estação está a cem metros da FAECAD. Portanto, pensamos que a falta de adesão inicial à essa IES confessional, tenha mais relação com fatores propriamente religiosos endógenos à AD já expostos anteriormente neste trabalho do que com a IES em si. Afirmamos isso pois o público-alvo prioritário da FAECAD, inicialmente ao menos, seria os assembleianos. Claiton Pommerening concorda com esta hipótese, corroborando sobre a FAECAD “que seu maior nicho de alunos/clientes provém das ADs” (2015, p. 72).

Atualmente, a FAECAD oferece no âmbito da graduação, o curso de Licenciatura em Pedagogia, a Integralização em Teologia, além do Bacharelado em Teologia. No âmbito da pós-graduação, oferece nove cursos em nível de especialização, quais sejam: Teologia do Novo Testamento, Administração Eclesiástica, História de Israel, Ciências da Religião, História da Igreja, Teologia do Antigo Testamento, Teologia Contemporânea, História do Pensamento Cristão e Docência do Ensino Superior.

A opção pela FAECAD como “o sinal” de uma nova cosmovisão pentecostal sobre a educação justifica-se, sobretudo pelo fato de ser a IES confessional subsidiada e gerida pela CGADB. Ressaltamos que há várias outras IES de matriz assembleiana, inclusive com cursos reconhecidos pelo MEC, conforme já expusemos no fim do segundo capítulo desta obra. No entanto, essas foram iniciativas descentralizadas de ministérios regionais, e, conquanto isso não ofusque o brilho dessas iniciativas, não se pode tomar a parte pelo todo, sob pena cristalizar sofismas. Daí a importância da FAECAD. Nossa leitura desse fenômeno hodierno é a de que, com essa IES, a denominação em si esteja sinalizando uma nova cosmovisão valorativa em relação à educação.

71 No ano de 2005, no governo Lula, a economia cresceu 2,3%. Dado disponível em: <<http://memoria.ebc.com.br/agenciabrasil/noticia/2006-02-24/ibge-revela-que-economia-brasileira-fechou-2005-com-crescimento-de-23>>. Acesso em: 09 set. 2016. Ademais, políticas de incentivo ao ensino superior como o Fundo de Financiamento Estudantil (FIES) de 2001, e o Programa Universidade para todos (ProUni), de 2005, ensejavam bons ares para a educação superior à época. Trataremos mais pormenorizadamente dessa questão no subtópico seguinte.

72 O BRT é uma sigla em inglês que deriva da expressão *Bus Rapid Transit*, que pode ser traduzida como Transporte Rápido por Ônibus. Na prática, representa um transporte feito por uma espécie de ônibus urbano articulado que trafega em corredor exclusivo e, por isso, é uma alternativa mais rápida de viagem para os passageiros.

O título com o qual batizamos este trabalho – METANOIA PENTECOSTAL: sinais de uma “primavera educacional” na Assembleia de Deus no Brasil –, *per se*, exprime nossa hipótese principal, qual seja, de está ocorrendo uma primavera educacional na AD. Ora, é bastante coerente afirmar que num passado bastante recente, cerca de três décadas atrás apenas, talvez pouquíssimas pessoas, pesquisadores ou nativos, pudessem vislumbrar um cenário religioso no qual adeptos da fé pentecostal clássica fizessem graduação, cursassem mestrado e doutorado em universidades públicas e, inclusive, em universidades confessionais do protestantismo, e, até mesmo, (quem diria?)⁷³ nas Pontifícias Universidades Católicas.

Mas este cenário outrora pouco provável, já se constitui, atualmente, uma realidade pujante. Outra evidência desse renovo é que na principal IES luterana-Faculdades EST, por exemplo, o Programa de Pós-graduação em Teologia abriu edital específico para seleção de discentes pentecostais do doutorado visando à concessão de bolsa de estudo da EMW – *Evangelisches Missionswerk* da Alemanha⁷⁴. Isto significa, em primeira instância, que existe uma demanda pentecostal significativa na pós-graduação *stricto-sensu* dessa IES. Ademais, essa IES abriu, neste ano de 2017, uma nova linha de pesquisa em seu mestrado profissional em teologia chamado Teologia na América Latina, o qual tem duas ênfases, quais sejam, Teologia Libertadora e *Teologia Pentecostal*⁷⁵, algo de não somenos importância, conforme figura abaixo. Por outro lado, também não se pode ter a ingenuidade de intuir que a demanda seja apenas

73 Parece-nos ser de conhecimento público que o protestantismo brasileiro, incluindo aqui o pentecostalismo, possui por bastante tempo um viés anticatólico (ALENCAR, 2005), ou como colocou Leonildo Silveira Campos, o pentecostalismo possui um “complexo anticatólico” (CAMPOS, 2004, p. 148), ou ainda conforme colocou Bernardo Campos, o pentecostalismo brasileiro caracterizava-se pelo “anti-romanismo” (CAMPOS, 2011, p. 80). Daí nossa perplexidade ante ao fato de pentecostais assembleianos cursarem, atualmente, pós-graduação em Teologia e Ciências da Religião, dentre outros cursos, nas Pontifícias Universidades Católicas pelo Brasil. Por outro lado, vale ressaltar que o inverso também é verdadeiro. Isto é, houve (há) um anti-protestantismo no catolicismo. Segundo Rubem Alves, “se quisermos compreender as razões por que o protestantismo brasileiro veio a ser o que ele é hoje, teremos de ter em mente as experiências profundamente traumáticas por que ele passou, tanto após a sua implantação pelos missionários no século XIX como no século XX adentro, até os anos anteriores ao Concílio do Vaticano II. Os protestantes foram perseguidos, estigmatizados, humilhados. Proibidos por lei de construir templos, construíam ‘casas de oração’. Muitas delas foram apedrejadas ou queimadas. Ser protestante era um sinal de vergonha numa sociedade que se definia como católica romana. Não podemos, entretanto, responsabilizar os católicos por tudo o que aconteceu. E isso porque não faltaram ao protestantismo agressividade e ódio contra os católicos. Catolicismo romano: símbolo de idolatria, de superstição, de ignorância, de atraso, resíduo do mundo medieval já defunto. Quem quer que se dê ao trabalho de examinar a literatura protestante da primeira metade do século XX verá que se trata de literatura polêmica. Em decorrência desses conflitos, o protestantismo tendeu a definir-se a si mesmo em termos de oposição ao catolicismo” (ALVES, 2004, p. 67).

74 Informação disponível em: <http://www.est.edu.br/downloads/pdfs/Edital_n_05_Bolsas_EMW_DO.pdf>. Acesso em: 07 jul. 2014.

75 Folder do Mestrado Profissional em Teologia da Faculdades EST disponível em: <<http://www.est.edu.br/pos-graduacao/mestrado-profissional/>>. Acesso em: 13 set. 2017.

dos pentecostais, pois as IES que vêm acolhendo esses estudantes pentecostais têm interesse nesse nicho religioso para cooptar discentes para seus cursos.

Entretanto, sublinhe-se que o exemplo supracitado da Faculdades EST não se constitui uma exceção, antes, sem muitas dificuldades pode-se verificar nos programas de pós-graduação em Teologia, e mormente em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, Universidade Presbiteriana Mackenzie, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e, inclusive, Universidade Federal de Juiz de Fora, um contingente significativo de discentes oriundos do pentecostalismo clássico, cuja pertença de fiéis da Assembleia de Deus no Brasil é bastante significativa, quiçá, majoritária entre esses acadêmicos pentecostais⁷⁶.

Outros sinais primaveris que podem ser destacados são as duas iniciativas endógenas ao subcampo religioso pentecostal e mais especificamente assembleiano, que também corroboram nossa hipótese de que ocorre uma “primavera educacional” na AD. A primeira delas é a existência da Rede Latino-americana de Estudos pentecostais (RELEP)⁷⁷ fundada em 1998 e que congrega estudiosos do fenômeno pentecostal, sejam eles nativos ou não; a segunda, e mais específica, é a Rede de Estudos Assembleianos (REA)⁷⁸ criada em 2015 e composta por pesquisadores interessados no nicho assembleiano. Esta última comporta muitos pesquisadores assembleianos obviamente, mas não só, uma vez que é aberta também para quaisquer pesquisadores interessados no assembleianismo, sejam eles nativos ou não.

No site do RELEP são elencados pesquisadores da rede e sua pertença denominacional. Citaremos aqui somente aqueles declaradamente assembleianos. Vejamos: Adriano Lima (doutor em Teologia pela PUC-PR, presbítero da AD em Curitiba-PR), Ailton Martins (mestre em teologia pela Faculdade Batista do Paraná, presbítero da AD em Joinville-SC), Claiton Ivan Pommerening (doutor em Teologia pela EST, pastor na AD em Joinville-SC), David Mesquiati de Oliveira (doutor em Teologia pela PUC-RJ, pastor na AD em Vitória-ES), Fernando Albano (doutor em Teologia pela EST, pastor na AD em Joinville-SC), Gedeon Alencar (doutor em Ciências da Religião pela PUC-SP, membro da AD Betesda em São Paulo-SP), Ismael de Vasconcelos Ferreira (doutor em Ciência da Religião pela UFJF, membro da AD em Juiz de Fora-MG), José Ozean Gomes (doutorando em sociologia pela UFC, pastor na AD em Fortaleza-CE), Maxwell Pinheiro Fajardo (doutor em História pela UNESP, evangelista na AD em São Paulo-SP), Moab César de Carvalho Costa (doutorando em História pela UNISINOS, evangelista na

76 Com o fito de mensurar quantitativamente esse contingente, remetemos e-mails às secretarias de algumas IES supramencionadas, solicitando o número exato de discentes pentecostais. Todavia, não recebemos uma resposta sequer de nenhuma das IES contactadas.

77 Informação disponível em: <<http://relepucleobrasil.blogspot.com.br/p/quem-somos.html>>. Acesso em: 13 set. 2016.

78 Informação disponível em: <<http://relepucleobrasil.blogspot.com.br/p/rea-rede-de-estudos-assembleianos.html>>. Acesso em: 13 set. 2016.

AD em Imperatriz-MA), Valdinei Rodrigues Gandra (mestre em Patrimônio Cultural e Sociedade pela UNIVILLE, presbítero na AD em Joinville-SC), Victor Breno Farias Barrozo (doutorando em Ciências das Religiões pela UFPB, membro da AD em Fortaleza-CE), Gideane Moraes de Souza (doutoranda em Ciências da Religião pela UMESP), Regina de Cássia Fernandes Sanches (mestra em Teologia pela FAJE) e Marina Aparecida Oliveira dos Santos Correa (doutora em Ciências da Religião pela PUC-SP).

Essa lista poderia ser muito mais estendida, caso fosse este o nosso objetivo. No entanto, pensamos que constituiria digressão pouco produtiva tendo em vista nosso escopo. Parece-nos que o panorama apresentado nesta listagem já é suficiente para afirmar que uma valorização educacional está pulverizada na AD brasileira, em nível nacional inclusive. Mais ainda, muitos assembleianos já não se contentam somente com a graduação, mas têm buscado a pós-graduação *stricto sensu*, e, diga-se de passagem, com bastante êxito. Portanto, também pelo acima exposto, justifica-se e parece-nos deveras plausível falar em uma hodierna “primavera educacional” assembleiana, cujo paradigma é a FAECAD.

Obviamente essa diminuta lista acima exposta não esgota o número de discentes e docentes pentecostais, de um modo geral, e de assembleianos, em particular. Porém, nos proporciona um vislumbre ao menos, daquilo que convencionamos chamar de “primavera educacional”. Trata-se de um fenômeno não restrito à região geográfica, tendo em vista a diversidade de Estados representados somente no RELEP. Por outro ângulo, é possível vislumbrar também que não há restrição quanto aos leigos e especialistas do sagrado, pois nessa mesma lista do RELEP podemos verificar tanto membros leigos da AD, quanto aqueles que ocupam cargos eclesiais, o que nos dá uma boa ideia da dimensão e abrangência dessa primavera.

Postas essas laudas propedêuticas, neste terceiro capítulo trataremos da FAECAD em si. Nosso fito é analisar essa Instituição de Ensino Superior (IES) que, pensamos, consiste no sinal principal da metanoia pentecostal que ocorre em relação à educação superior. Para isso, problematizaremos questões conjunturais, além da necessária pesquisa etnográfica a partir da qual poderemos ter subsídios mais substanciais para a compreensão do fenômeno que denominamos “Primavera Educacional” na AD brasileira.

3.2 CHUVA SERÔDIA OU TEMPORÃ?

A pergunta que anima este subtópico tem, em si mesma, duas perspectivas aninhadas no imaginário assembleiano acerca da educação teológica formal, na qual a FAECAD se insere, pensamos, como alvissareiro paradigma. Referimo-nos aqui à “recorrente posição da geração mais idosa em desconsiderar o novo e celebrar apenas o passado, em oposição à nova geração em menosprezar o passado e celebrar, acriticamente, a novidade” (ALENCAR, 2012, p. 150). Embora concordemos, em certa

medida, com Alencar na argumentação acima, importa ressaltar que generalizações dessa natureza dificilmente ocorrem nos fenômenos humanos. Portanto, essa assertiva constitui-se uma tendência entre as gerações de pentecostais, sem que, contudo, seja um fator condicionante ou determinante para esse ou aquele posicionamento.

Aproveitando aqui a metonímia das precipitações atmosféricas, podemos alocar o primeiro grupo apontado por Alencar numa perspectiva que interpreta essa empresa educacional como uma “chuva temporã”, posto que prematura, em seu juízo. Por seu turno, o segundo grupo pode ser associado aos que interpretam essa iniciativa educacional como uma “chuva serôdia” que, conquanto tardia, é muito bem-vinda.

Para além dessa dicotomia, em certo sentido simplista, nosso suposto aqui com relação à temporalidade dessa “chuva” educacional é que se trata de um fenômeno sincrônico com o momento cultural de sua época. Explico: os fenômenos religiosos normalmente arrogam para si o mito das origens, da pureza e da imutabilidade, normalmente, apoiados numa tradição construída sob embates variados, isto é, disputas endógenas e exógenas acerca do poder de gestão do capital religioso e seus bens simbólicos (BOURDIEU, 2007).

Mas o que ocorre, de fato, é que as trocas mútuas com a cultura são praticamente inevitáveis. Em tais influências mútuas os fenômenos religiosos transformam e são transformados, em maior ou menor grau, ainda que estes se queiram herméticos e cristalizados em sua pretensa pureza. Obviamente, a amplitude e profundidade dessas influências dependem de uma gama variada de fatores, as quais terão influência direta também sobre seu alcance na sociedade e no nicho religioso.

Nesse sentido, pensamos que a fundação da FAECAD esteja inserida nesse contexto de influência mútua da cultura na religião e da religião na cultura. Em que pese perspectivas valorativas, parafraseando George Orwell, habitualmente é a história dos vencedores que é escrita⁷⁹. Isso fica patente observando-se a transformação da concepção educacional na AD numa tessitura temporal de cem anos, isto é, seu centenário (1911-2011).

Referimo-nos a uma pretensa “cautela benigna” ou um senso de proteção da reta doutrina que é colocada subjacentemente sobre os ombros dos antigos pastores cujo anti-intelectualismo refreou a educação teológica e a educação superior na AD (DANIEL, 2004; ARAÚJO, 2007). Sob esse prisma, foi exatamente a história dos vencedores que prevaleceu na AD, uma vez que a história daqueles assembleianos que foram disciplinados ou expulsos de suas congregações por defenderem ou buscarem a educação teológica e superior, continua subterrânea.

Retomando a questão das trocas mútuas com a cultura que, em certo sentido, levaram à transformação na concepção assembleiana sobre educação, é interessante

79 A célebre frase “a história é escrita pelos vencedores” normalmente é atribuída ao escritor inglês Eric Arthur Blair (1903-1950), mais conhecido pelo seu pseudônimo George Orwell.

apropriarmos-nos da útil tipologia quanto à legitimidade da educação na AD, proposta por Gedeon Alencar em sua tese de doutoramento. Segundo Alencar, pode-se distinguir três períodos no que tange à legitimidade do reconhecimento da educação teológica na AD, quais sejam: o re-conhecimento é do Espírito Santo; o re-conhecimento é da tradição; e, o re-conhecimento é do MEC, respectivamente (ALENCAR, 2012). Notoriamente, a FAECAD insere-se nesse último período, por isso supomos que trata-se de um fenômeno sincrônico com o momento cultural de sua própria época.

A partir dessa tipologia, percebe-se que o seu primeiro período (1911-1948) inscreve-se num Brasil agrário e com altíssimos índices de analfabetismo. Ademais, o fluxo de crescimento da AD está entre a região Norte e Nordeste. Logo, dadas às circunstâncias da época, parece-nos sincrônico e coerente que o “re-conhecimento” da educação teológica fosse do Espírito.

Já o segundo período (1946-1988) inscreve-se num Brasil em mudança, em franco processo desenvolvimentista, além do célere e desordenado transcurso de urbanização. O fluxo de crescimento da AD encontra-se no eixo sudeste-sul. Em fina sintonia com o momento cultural da época (célere e desordenado), “este período se inicia com a proibição da educação teológica formal e termina com sua adesão compulsória; neste aspecto se evidencia a mudança de influência da tradição sueca sendo substituída pela americana” (ALENCAR, 2012, p. 148). Assim, nesse período, o “re-conhecimento” é da tradição. Nada mais religioso que a tradição, mas pelo visto, parafraseando Danièle Hervieu-Léger (2008), constitui-se “a tradição em movimento”.

O terceiro período (1988-2011⁸⁰) da tipologia de Alencar inscreve-se num Brasil majoritariamente urbano e com índice de alfabetização superior a 85% da população total do país⁸¹. Sublinhe-se que a denominação é a maior entre os evangélicos. Já bem estabelecida e burocratizada, é justamente nesse período que

acontece uma das mais significativas alterações no modelo assembleiano, pois se nos primeiros anos se condenava de forma veemente a educação teológica, agora há uma adesão compulsória. Nesse momento já [não] mais existe a tensão entre a tradição assembleiana-sueca em disputa com a “intromissão” americana; a herança sueca foi superada e a relação americana normalizada (ALENCAR, 2012, p. 188).

Nesse sentido, Alencar destaca que

novas valorações são acrescentadas. Preferencialmente as modernas e acadêmicas. Não bastam institutos e seminários, agora são necessárias também faculdades. E estas, para serem de fato válidas, necessitam do registro

80 O período não se encerra em 2011. Este marco tão somente faz referência ao último ano de sua coleta de dados, uma vez que defendeu a tese em 2012.

81 Dados do censo 2000. Informação disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/20122002censo.shtm>>. Acesso em: 16 set. 2016.

e reconhecimento do MEC. O válido e legal agora é oficial. E essa oficialização não é de simples ordem carismática ou tradição, agora é burocrática e jurídica (2012, p. 188).

Cronologicamente, a FAECAD foi gestada durante a 2ª Assembleia Geral Extraordinária da CGADB, ocorrida no período de 18 a 21 de agosto de 2003, no templo-central da AD no Belenzinho, São Paulo – SP (DANIEL, 2004). “Durante as sessões convencionais extraordinárias em São Paulo, foram abordadas [*sic!*] também a instalação da Universidade das Assembléias de Deus no Brasil, prevista para 2004” (DANIEL, 2004, p. 666).

Ao observarmos mais pormenorizadamente essa empreitada assembleiana, constataremos que há uma coincidência cronológica que pode nos ajudar a interpretar esse fenômeno primaveril, pois justamente neste mesmo período era posto em execução o Plano Nacional de Educação (PNE) de 2001 que, grosso modo, instituía metas para aumentar o acesso, sobretudo, dos jovens brasileiros à educação superior.

No escopo das diretrizes do PNE, estava a constatação de uma grande barreira ao desenvolvimento enquanto nação, constituindo-se, talvez, num dos maiores desafios da história recente do Brasil. O PNE contém a constatação resignada de que

nenhum país pode aspirar a ser desenvolvido e independente sem um forte sistema de educação superior. Num mundo em que o conhecimento sobrepuja os recursos materiais como fator de desenvolvimento humano, a importância da educação superior e de suas instituições é cada vez maior. Para que estas possam desempenhar sua missão educacional, institucional e social, o apoio público é decisivo. (...) As IES têm muito a fazer, no conjunto dos esforços nacionais, para colocar o País à altura das exigências e desafios do Séc. XXI, encontrando a solução para os problemas atuais, em todos os campos da vida e da atividade humana e abrindo um horizonte para um futuro melhor para a sociedade brasileira, reduzindo as desigualdades (BRASIL, LEI Nº 10.172, de 9 de Janeiro de 2001)⁸².

Foi nesse contexto que a FAECAD foi concebida. Coincidência? Parece que não! Por outro lado, não supomos aqui que o projeto FAECAD seja somente produto do momento histórico. Notadamente, não fossem as décadas de labuta dos missionários norte-americanos, dificilmente haveria condições institucionais endógenas favoráveis à sua criação. Ademais, lembremo-nos que os fenômenos religiosos possuem sua autonomia. Tomemos como exemplo disso a denominação Congregação Cristã no Brasil (1910), que é da mesma época da implantação da AD no Brasil (1911), e ainda hoje resiste fortemente à formação teológica regular. Portanto, não se trata de aventar algum tipo de derivação social ou histórica, mas de iluminar essa nuance cultural, por vezes esmaecida, que pode nos ajudar na compreensão do fenômeno.

82 Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/arquivos/pdf/L10172.pdf>>. Acesso em: 13 out. 2015.

Nesse fito, lembramo-nos da teoria dos sistemas de Niklas Luhmann. Para este autor,

a diferença entre interno e externo é central para cada tipo de teoria de sistemas. É discutida tanto em nível conceitual como empírico. É aplicada a qualquer tipo de sistema em discussão e é controlada analiticamente. As consequências conceituais são trabalhadas na forma de análise de estruturas e de processo, modelos input/output, teorias do processamento de informação, seletividade, diferenças em complexidade, entre outras. Não é necessário aqui entrar em mais detalhes sobre estes assuntos (LUHMANN, 2009, p. 76, grifos do autor)⁸³.

Luhmann, aproveitando a teoria dos sistemas de Talcot Parsons, propõe uma teoria sociológica que trabalha a sociedade como um grande sistema de profunda complexidade, o qual comporta vários subsistemas de variados graus de complexidade. Para nosso fito aqui, interessa-nos especificamente a questão do sistema religioso na sociedade.

Para Luhmann, “o sistema religioso da sociedade se relaciona com a função da religião na sociedade, a saber, administrar a inevitabilidade da contingência comunicativa, ou mais amplamente, assegurar a comunicação exitosa em sociedade” (LUHMANN, 2009, p. 14). Nessa ordem, o autor propõe dois termos: o entorno e o sistema, que se relacionam dialeticamente. A sociedade como um todo estaria relacionada ao entorno e os subsistemas constituiriam sistemas em seu interior. Assim, a comunicação entre entorno e sistema ocorreria, sobretudo, através de inputs/outputs.

Para que isso possa ocorrer, os sistemas devem necessariamente ser abertos, conquanto se queiram idealmente herméticos. “Abertura significou comércio com o meio (...) para os sistemas de sentido, em intercâmbio de informação. Esses sistemas, por assim dizer, interpretam o mundo (...) e reagem conforme esta interpretação” (LUHMANN, 2011, p. 62). Para não onerar laudas desnecessariamente esmiuçando termos teóricos, grosso modo, a relação input/output estaria para a teoria dos sistemas, assim como a relação estímulo/resposta estaria para a psicologia.

Entendemos que essas trocas sociais, para evitar o termo comércio utilizado por Luhmann, ocorreriam através dos *inputs* causados pelo entorno ao sistema. Este último, em sua autonomia, em sua seletividade, reagiria com o *output*, isto é, posicionando-se em relação aos *inputs* recebidos.

Essas trocas ocorrem devido ao que Luhmann chama de entropia, isto é princípio do caos. Trata-se de um termo da terceira lei da termodinâmica que remete à desordem. Aqui, para facilitar o entendimento, tratamo-lo como mudanças, transformações, ou

83 As referências de 2009 de Luhmann são traduções nossas do original em espanhol *Sociología de la Religión*.

seja, o devir histórico-social que, em certo sentido, desequilibra a equanimidade entre o entorno e os sistemas. Para Luhmann,

a consideração teórica dos sistemas abertos é, até certo ponto, uma teoria de alta generalidade, já que deixa em aberto a pergunta sobre que tipo de relação de intercâmbio deve ocorrer entre sistema e meio. (...) O esquema input/output se dirige, em contrapartida, à relação mais específica entre sistemas e sistemas-no-meio. De maneira geral, esse esquema pressupõe que o sistema desenvolva uma elevada indiferença em relação ao meio, e que, nesse sentido, este último careça de significado para o sistema; de tal modo que não é o meio que pode decidir quais fatores determinantes propiciam o intercâmbio, mas somente o sistema (LUHMANN, 2011, p. 62).

Tendo em mente o acima exposto, parece-nos bastante plausível afirmar que a criação da FAECAD no período em tela constitui-se numa relação sincrônica com o momento cultural. Trata-se de compreender que o sistema educacional assembleiano também respondeu ao *input* do entorno, qual seja da necessidade, da demanda gerada pelo PNE de 2001. Contudo, mais uma vez ratificamos nossa posição de que não se trata de uma simples relação de causa e efeito, antes, nosso intento é proporcionar uma análise conjuntural do fenômeno educacional primaveril sobre o qual discorreremos. Ressalte-se que “o sistema possui, então, uma autonomia relativa, na medida em que a partir dele próprio pode-se decidir o que deve ser considerado como output, como serviço, como prestação, e possa ser transferido a outros sistemas no meio” (LUHMANN, 2011, p. 63).

Portanto, referimo-nos aqui à questão de uma possível e provável relação de influência ou *input/output* do entorno ao sistema (LUHMANN, 2009, 2011). Nosso suposto aqui é de que a valorização da educação superior na AD e a criação da FAECAD não se configuram nem uma chuva serôdia, nem uma chuva temporã, mas, atempadamente⁸⁴, trata-se de um fenômeno sincrônico com o momento cultural. É importante localizar conjunturalmente ou histórico-socialmente este fenômeno, pois pensamos que é um flanco que não se pode negligenciar, muito embora seja um fator circunspecto, tem-se nele valor heurístico significativo.

3.3 A FAECAD EM REVISTA

Parece-nos ser interessante iniciarmos nossa abordagem pela visão que a IES tem de si mesma, antes de colocarmos sob escrutínio nossa proposta interpretativa. Para tanto, consideraremos as informações disponibilizadas no site da IES, quanto a si mesma, além de analisarmos brevemente o seu logotipo. Começamos pelo último.

84 Que ocorre no tempo certo.

CAPÍTULO III
A FAECAD: “O SINAL” DE UMA NOVA ESTAÇÃO NA EDUCAÇÃO
SUPERIOR NA ASSEMBLEIA DE DEUS NO BRASIL

Ao se observar seu logotipo⁸⁵ é possível inferir, de imediato, uma ideia daquilo que se quer passar enquanto instituição. O ícone da Bíblia centralizado parece querer indicar sua natureza, isto é, “evangélica”, algo que já está explícito em seu nome. Ademais, segundo sugere o discurso da IES, trata-se de uma espécie de missão anunciativa quanto à educação, para a qual

o módulo motivador da FAECAD prende-se ao compromisso com a construção de uma sociedade justa, onde todos os brasileiros, em todos os lugares deste país, possam ter, sem discriminação alguma, a humana possibilidade de acesso a um Curso Superior. *Isto é o cumprimento íntegro do mandato que Deus nos outorgou de “rodear as cidades e ensinar entre o povo” – II Crônicas 17.9* (FAECAD, 2016, grifo nosso).

Estaria aqui explícita a concepção de um pentecostalismo militante, diametralmente oposta àquela da ascese de rejeição e condenação do mundo? Talvez! Mas importa que continuemos na questão de sua missão anunciativa quanto à educação, segundo a qual

levar o ensino superior e difundi-lo entre o povo é o fundamento da Fundação Evangélica de Comunicação. Sendo assim, todo o eixo programático-metodológico e todas as ações político-pedagógicas que estruturam a Faculdade Evangélica de Tecnologia, Ciências e Biotecnologia – FAECAD – emanam e se concretizam, em torno de *uma visão militante e responsável que dialoga com a educação, considerando-a como grandeza absoluta e um dos elementos fundamentais da incomparável saga do evangelho* (FAECAD, 2016, grifo nosso).

Parece-nos que a assertiva acima confirma o nosso suposto de que está embutida na valorização da educação superior na AD, uma concepção de um pentecostalismo militante, diametralmente oposta àquela da ascese de rejeição e condenação do mundo, ao menos neste quesito. Tratar-se-ia esta “saga do evangelho” de uma interpretação pentecostal da educação como vocação, derivada de sua herança protestante? À luz da teoria weberiana, poderíamos interpretar essa virada pentecostal como uma ascese intramundana de cunho educacional?

Obviamente não podemos responder a tais questionamentos somente com base na assertiva institucional supracitada. Esperamos, ao fim deste capítulo, poder propor respostas plausíveis para alguns destes questionamentos, cuja pesquisa de campo aliada à observação participante, subsidiem elementos elucidativos suficientes para esse fito.

85 Logotipo da FAECAD disponível em: <<http://faecad.com.br/site/a-faecad/>>. Acesso em: 07 out. 2016.

Acerca da ascese intramundana, segundo Weber, “não há dúvida de que já na palavra alemã *beruf*, e, quem sabe, ainda mais, na palavra inglesa *calling*, existe uma conotação religiosa – a de uma tarefa ordenada, ou pelo menos sugerida por Deus –, que se torna tanto mais manifesta, quanto maior for a ênfase do caso concreto” (WEBER, 1999, p. 52).

Ao nos atermos mais pormenorizadamente à proposição weberiana acima, há que se reconhecer, é bem verdade, que ela não se aplica imediatamente ao pentecostalismo, mas ao protestantismo estadunidense sobretudo. Todavia, pensamos ser possível inferir, na esteira de Weber, que essa leitura possa ser aplicada também ao projeto educacional pentecostal concretizado na FAECAD, uma vez que a IES se propõe a colaborar com a sociedade no sentido de uma vocação para que seus egressos atuem de modo que exerçam uma espécie de vocação educacional intramundana, como podemos perceber a seguir:

Dentro do universo de perspectivas para a formação superior, os profissionais que pretendemos formar, em todos os cursos demonstram que estes serão também profissionais com conhecimentos consolidados em todos os domínios sociais e dotados de todo um acervo de preparo técnico que fará deles, no exercício de suas profissões, operadores valiosos do chamado terceiro setor (o social) e líderes comunitários, capacitados, portanto, para uma função social tecnicamente valiosa (FAECAD, 2016).

Estaria aqui expressa a ética da responsabilidade e da diligência observada por Weber em relação ao protestantismo? Poderíamos falar em uma “Ética pentecostal e o espírito educacional”? Segundo o discurso da IES, parece que sim, levando-nos a crer que trata-se de uma concepção assembleiana da “educação como vocação”, ou como no discurso oficial:

A FAECAD tem como *missão* a atividade educacional formativa compromissada com a preparação de cidadãos críticos empreendedores, criativos e reflexivos, tecnicamente competentes na sua área de atuação, capazes de contribuir para o desenvolvimento do ensino e da ciência proporcionando o gozo pleno das conquistas da pós-modernidade e da dignidade da pessoa humana (FAECAD, 2016, grifo nosso).

Aqui parece interessante pontuar que a valoração acima exposta, mormente a dignidade da pessoa humana fazendo referência às conquistas da pós-modernidade, demonstra que a AD está incorporando e ressignificando conteúdos do meio social. Trata-se, portanto, de uma resposta ou reação aos inputs sociais de seu tempo. Assim, ao mencionar as conquistas da pós-modernidade, a FAECAD reconhece de forma subjacente “que as grandes promessas da modernidade permanecem incumpridas ou o seu cumprimento redundou em efeitos perversos” (LAMPERT, 2007, p. 13). Nesse

sentido, é possível inferir, neste quesito, que essa IES está alinhada com o espírito de sua época.

Outra figura digna de destaque em seu logotipo é a pira acesa sobreposta à bíblia, isto é, uma chama que, necessariamente, nos conduz a interpretar sua confessionalidade pentecostal. Notadamente, a FAECAD não é um seminário ou instituto bíblico assembleiano. Mas embora tenha manifestado em seu logotipo a “chama” pentecostal, curiosamente, não o fez em seu próprio nome. Em seu nome, a Faculdade Evangélica de Tecnologia, Ciências e Biotecnologia não possui o termo *pentecostal* nem o termo *assembleiano*.

Trata-se de uma constatação no mínimo intrigante, pois no meio educacional evangélico, outras IES de destaque são declaradamente confessionais, como por exemplo: Universidade *Presbiteriana Mackenzie*, Universidade *Luterana* do Brasil, Universidade *Metodista* de São Paulo e o Centro Universitário *Adventista* de São Paulo.

Parece-nos que o desejo da 2ª Assembleia Geral Extraordinária da CGCDB, na qual a FAECAD foi concebida, o de criar uma “Universidade das *Assembleias de Deus* no Brasil” (DANIEL, 2004, p. 666, grifo nosso), ao menos até agora, está confessionalmente subjacente. Resta-nos indagar o porquê dessa não explicitação confessional. No entanto, isso não quer dizer que haja o desejo de uma não identificação denominacional. De acordo com o disposto institucionalmente no site da IES, sua empresa educacional possui uma herança que não deve ser negligenciada, segundo a qual infere-se que

este objetivo desafiante de responsabilidade educacional e social ensinando no meio do povo, não poderia ser enfrentado de forma diferente, pois a Faculdade recebe dos seus percussores institucionais históricos – a Convenção Geral das Assembleias de Deus do Brasil e os incontáveis ministérios assembleianos espalhados por todos os cantos deste imenso Brasil – a devoção, o fardo e o exemplo sublimes do bem fazer a serventia da seara da edificação da dignidade da pessoa humana (FAECAD, 2016).

Tomando por base esse breve esforço interpretativo da visão que a IES quer passar de si institucionalmente, podemos vislumbrar aí um parâmetro comparativo que nos fornecerá, num panorama mais amplo, a possibilidade de cotejar como as pessoas que compõem a FAECAD vêem a IES. Isto implica em observar, indagar e interagir com professores e alunos cujo parâmetro não será necessariamente alinhado com o propalado institucionalmente. Portanto, a riqueza de dados proporcionada pela pesquisa de campo torna-se um elemento crucial na metanálise que ora empreenderemos.

3.3.1 A FAECAD EM NÚMEROS

Inicialmente podemos afirmar que a FAECAD é um campo virgem para a academia. Isso, de certo modo, ratifica sua fecundidade heurística, sobretudo porque nem mesmo entre os pesquisadores assembleianos houve algum esforço no sentido de “desbravar” esse fenômeno religioso. Afirmamos que se trata de um campo virgem, pois procedemos a uma busca em bases de dados na internet e não conseguimos encontrar qualquer referência a um trabalho acadêmico sobre esta IES. Não há um artigo sequer, de análise bibliográfica ou pesquisa empírica, dedicado ao objeto de pesquisa em tela. Portanto, não há bibliografia específica que contemple nosso objeto de pesquisa.

Assim, sem qualquer jactância, pode-se entender que o nosso levantamento de dados e interpretação dos mesmos sobre a instituição é um esforço primeiro, precursor, o que chancela o seu caráter inédito. Ademais, registramos que em nossa pesquisa de campo, tentamos obter dados quantitativos sobre a faculdade junto à secretaria da IES. Nosso intuito com essa sondagem inicial era poder traçar uma linha histórica e observar as mudanças quantitativas que pudessem ensejar leituras qualitativas acerca da valorização ou não da educação superior na AD.

Nesse sentido, solicitamos à secretária da FAECAD que pudesse nos fornecer uma série de dados quantitativos da IES. Julgávamos que tais dados seriam de fácil síntese, uma vez que deveriam constar nos arquivos da secretaria. Tratava-se de uma lista de perguntas bastante simples, na qual intentávamos traçar um panorama inicial da IES, quais sejam:

1. Quantas turmas de graduação em Teologia há em formação atualmente?
2. Em cada uma dessas turmas há quantos discentes exatamente?
3. Qual é, precisamente, a quantidade de homens em cada turma?
4. Qual é, precisamente, a quantidade de mulheres em cada turma?
5. Quantas turmas a FAECAD já formou?
6. Qual é o quantitativo total de teólogos formados pela IES?
7. Qual é o quantitativo ou percentual de alunos filiados à Igreja Evangélica Assembleia de Deus nas turmas que se formaram e nas que estão em curso atualmente?
8. Qual é (foi) o percentual de evasão escolar por turma de formação (já formadas e em formação)?
9. Dessa evasão escolar, qual é o percentual dos alunos provenientes da Igreja Evangélica Assembleia de Deus?
10. Quantos docentes há na IES atuando na graduação?

11. Destes, quantos estão ligados ou pertencem efetivamente à Igreja Evangélica Assembleia de Deus?
12. Especifique a titulação de todo o corpo docente.
13. Há quantas turmas de integralização em Teologia? Quantos alunos por turma?
14. Na integralização, qual é o percentual de alunos filiados à Igreja Evangélica Assembleia de Deus?
15. Quantos docentes há na integralização em Teologia? Quais suas respectivas titulações? Quantos são filiados à Igreja Evangélica Assembleia de Deus?
16. Quantos docentes há na pós-graduação? Quais suas respectivas titulações? Quantos são filiados à Igreja Evangélica Assembleia de Deus?
17. Quantas turmas de pós-graduação já foram formadas? Quais cursos de pós-graduação especificamente?
18. Quantas turmas de licenciatura em Pedagogia há em formação atualmente?
19. Quantos discentes de licenciatura em Pedagogia são filiados à Igreja Evangélica Assembleia de Deus?
20. Quantos docentes há na licenciatura em Pedagogia? Quais suas respectivas titulações? Quantos são filiados à Igreja Evangélica Assembleia de Deus?
21. Quantos egressos da FAECAD compõem atualmente o quadro docente da IES?
22. Qual é o projeto pedagógico do curso de Teologia?
23. Qual é o projeto pedagógico do curso de Pedagogia?
24. Quais são os critérios para a seleção do corpo docente?
25. Quais são os critérios para a seleção do quadro administrativo?

Pensamos que esses dados quantitativos poderiam nos fornecer uma “radiografia” diagnóstica da IES. Ou seja, nos proporcionaria uma linha histórica da faculdade. No entanto, a secretaria da IES não pode nos fornecer esses dados de imediato, sob a alegação que seria preciso realizar um levantamento nos arquivos. Embora tenhamos insistido reiteradamente junto à secretária responsável pela parte administrativa da secretaria, não nos foi fornecida qualquer informação solicitada, exceção feita às questões 22, 23 e 24, que nos foi gentilmente fornecida pelo coordenador de pós-graduação e pelo diretor da FAECAD.

Decerto, estas informações solicitadas e não fornecidas poderiam aquilatar nossa pesquisa, mas nem mesmo nos foi franqueado o acesso aos arquivos da secretaria

para que pudéssemos, nós mesmos, levantar tais dados. Todavia, conseguimos fazer um levantamento de dados relativo ao tempo presente na IES. Para tanto, contamos com a aquiescência do diretor da FAECAD, o pastor assembleiano e Prof. Me. Germano Soares Silva, cuja colaboração deu-se não somente na acolhida de nosso pleito em pesquisar a faculdade, mas nas robustas contribuições por ocasião da entrevista que nos concedeu.

Acerca da pesquisa de campo propriamente dita, é importante ressaltar de início que procedemos à observação participante e entrevistas com professores e alunos da FAECAD. Nesse sentido, precisamos necessariamente iniciar nossa interpretação dos dados da pesquisa com uma visada quantitativa, visto que não nos foram fornecidas informações institucionais sobre este quesito, conforme já explicitamos logo acima.

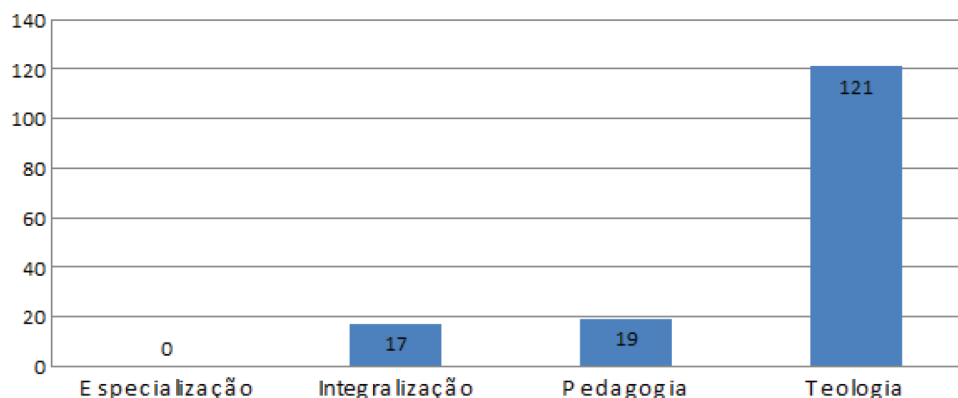
Com essa perspectiva quantitativa inicial queremos proporcionar uma “radiografia” diagnóstica que seja suficientemente consistente para que possamos, *a posteriori*, proceder à interpretação sob o prisma qualitativo. Conseguimos entrevistas de todas as turmas que funcionavam à época da pesquisa de campo⁸⁶, em ambos os turnos de funcionamento da IES, isto é, manhã e noite. Contamos com a colaboração voluntária de alunos de graduação em teologia e pedagogia, além dos alunos de integralização, no total de 157 entrevistados.

O questionário que utilizamos foi padronizado e aplicado para todos os discentes. Sua natureza semiestruturada constituiu-se de perguntas objetivas e subjetivas que buscaram, a um tempo, quantificar e qualificar os dados. Portanto, o leitor encontrará aqui um panorama da FAECAD primeiramente em números, cujos gráficos, pensamos, facilitará a perspectivação do objeto desta pesquisa. Conquanto seja um número considerável de gráficos, eles sintetizam o que foi colhido nos questionários e, devido às informações neles contidas é possível interpretarmos qualitativamente os dados, o que empreenderemos nos subtópicos subsequentes.

Iniciemos nossa exposição quantitativa pelo número de discentes que se propuseram a participar voluntariamente da pesquisa.

86 Viajamos para o Rio de Janeiro em 2014, 2015 e 2016 no intuito de realizar a pesquisa de campo propriamente dita. No entanto, somente em 2016 conseguimos a autorização formal do diretor da IES para proceder às entrevistas. Em 2014 e 2015 conseguimos apenas conversas informais com pouquíssimos alunos que, com dificuldade, conseguimos abordar fora da IES. Já em 2016, com a aquiescência da direção da faculdade, nosso trabalho foi facilitado e foi procedido no primeiro trimestre do referido ano, quando finalmente conseguimos realizar com êxito a pesquisa. Cumpre salientar, todavia, que nessa época havia uma previsão de obrigatoriedade de submissão do projeto de pesquisa ao Comitê de Ética em Pesquisas em Ciências Humanas, no entanto a regulamentação específica somente foi normatizada com a publicação da Resolução nº 510, de 7 de abril de 2016, portanto posterior ao encerramento da pesquisa.

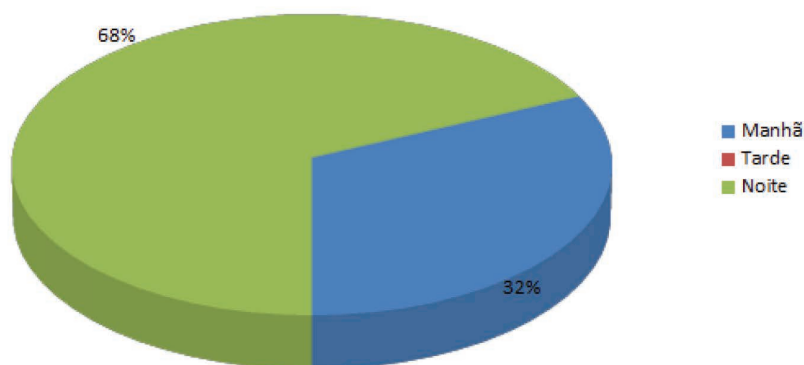
GRÁFICO 1. Quantificação de alunos por curso



Segundo demonstra o gráfico acima, a demanda da faculdade ainda é predominantemente teológica. Embora a IES venha tentando diversificar no que tange aos cursos de graduação, cujo objetivo seria de tornar-se um centro universitário e posteriormente uma universidade, a adesão a essa empresa se mostra ainda insipiente.

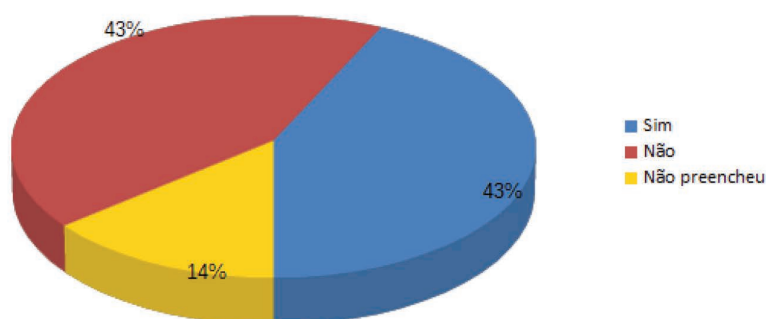
Cumpramos esclarecer aqui que os 157 alunos entrevistados perfazem um número bastante significativo das turmas em funcionamento na IES, embora não seja o total de discentes. Afirmamos isso tendo em vista que alguns alunos solicitaram levar o questionário para casa e assumiram o compromisso de posteriormente digitalizá-lo e nos remeter via e-mail. Contudo, infelizmente só recebemos um questionário via e-mail. Arriscando uma estimativa, pensamos que conseguimos entrevistar cerca de 80% dos discentes matriculados, uma vez que conseguimos aplicar o questionário proposto em todas as turmas presencialmente, e somente alguns alunos não nos entregaram o questionário preenchido na hora.

GRÁFICO 2. Percentual de alunos por turno



O gráfico 2 expressa a opção majoritária pelo curso noturno. Essa opção, numa leitura imediata, nos leva a inferir que essa opção se deu em função do trabalho secular. No entanto, ao verificarmos os questionários do turno da manhã, embora numericamente menos expressivos, os discentes desse turno também possuíam, em sua maior parte, um emprego secular. Aqui cabe ressaltar que nos deparamos com alguns funcionários da própria FAECAD cursando graduação em teologia e licenciatura em pedagogia em ambos os turnos. Entrementes, ao abordarmos esses alunos-funcionários, para nossa surpresa, nos foi informado que a IES incentivava a formação e o aperfeiçoamento do funcionário, inclusive, com a concessão de bolsa integral. Parece-nos que esse incentivo institucional tem tido êxito, pois alguns desses alunos-funcionários estavam cursando a segunda graduação e outros já estavam na segunda especialização.

GRÁFICO 3. Percentual de discentes com desconto nas mensalidades



Nossa colocação no parágrafo acima pode ser avaliada, em certa medida, pelo gráfico 3, uma vez que denota o interesse da IES no prosseguimento dos alunos nos cursos, materializado na concessão de um percentual significativo de bolsas de estudo, o que parece querer demover os discentes do abandono dos cursos, evitando assim a evasão escolar. As bolsas ou descontos nas mensalidades são destinados a funcionários da FAECAD, pastores e funcionários da CGADB e militares. As isenções e descontos são escalonados e concedidos conforme a aquiescência da direção da IES.

QUADRO 3 - Valores das mensalidades dos cursos da FAECAD

Curso	Valor da mensalidade	Ano de referência
Bacharelado em Teologia	R\$ 475,56	2016
Licenciatura em Pedagogia	R\$ 300,00	2016
Integralização em Teologia	R\$ 215,00	2016
Especializações	R\$ 350,00 ⁸⁷	2016

87 As especializações da FAECAD têm duração de 18 meses oferecem desconto para ex-alunos que passariam a pagar R\$ 315,00 ao invés de R\$ 350,00.

QUADRO 4 - Valores das mensalidades dos cursos de Teologia de outras IES

IES	Valor da mensalidade	Ano de referência
PUC-RJ	R\$ 2821,00 ⁸⁸	2016
Faculdade Batista do Rio de Janeiro	R\$ 822,00	2016
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro	R\$ 800,00	2016
Instituto Teológico Franciscano	R\$ 635,00 ⁸⁹	2016
Faculdade Batista do Estado do Rio de Janeiro	R\$ 602,67	2016
Universidade Católica de Petrópolis	R\$ 596,00	2016

Embora possa parecer secundária, entendemos que essa questão possui importância fulcral para a faculdade. Conforme consta nos questionários, um percentual bastante próximo da metade dos discentes possuía algum incentivo financeiro para estudar na FAECAD no ano de 2016, ou seja, embora os valores das mensalidades em comparação à outras IES que oferecem a graduação em Teologia sejam vantajosos, como demonstram os quadros 3 e 4, no segundo semestre de 2016 a direção vetou a concessão de quaisquer novas bolsas ou descontos.

O motivo pelo qual esse corte fora levado a cabo, segundo a secretaria, foi o alto índice de inadimplência dos discentes. A mantenedora da FAECAD, conforme já expusemos anteriormente, é a FUNEC que, como sociedade civil sem fins lucrativos, tenta equilibrar as contas da IES. Obviamente, uma faculdade para tornar-se um centro universitário e posteriormente uma universidade deve possuir autonomia financeira, daí julgamos essa questão de não somenos importância, pois dela depende, em última instância, a própria subsistência da IES.

Há que se considerar também, que o MEC diminuiu a carga horária do bacharelado em Teologia da FAECAD, fazendo com que a duração do curso fosse de 8 períodos para 6 períodos. Em tese, esse decréscimo ajudaria financeiramente tanto a IES quanto os discentes. Todavia, ano de 2016 foi deveras conturbado em praticamente todos os âmbitos da vida do país, tendo como consequências a grave crise financeira e o aumento do desemprego que assolou a sociedade como um todo.

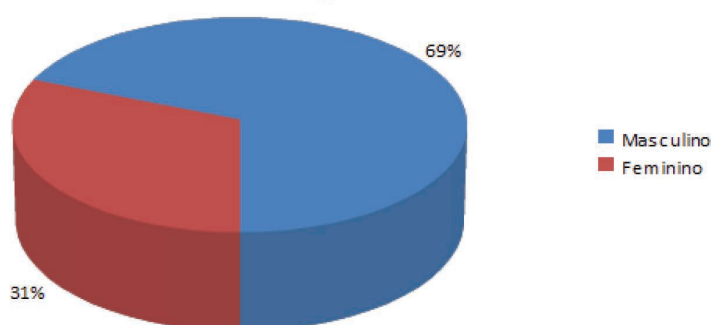
Tal situação adversa certamente teve influência nesse quadro de inadimplência na FAECAD. Dessa forma, essa situação atual da IES parece ratificar a assertiva de Mariano

88 Disponível em: < https://www.puc-rio.br/ensinopesq/ccg/downloads/edital_anuidades_2016.pdf >.

89 O Instituto Teológico Franciscano cobra R\$ 127,00 por disciplina na graduação em teologia, com o máximo de 8 matérias por semestre. Portanto, o valor que colocamos no quadro 4 refere-se a 5 disciplinas apenas.

quando afirma sobre o pentecostalismo brasileiro que embora este “contenha um contingente de classe média, recruta a maioria de seus adeptos entre os pobres das periferias urbanas.” (MARIANO, 2010, p. 9). Não queremos fazer aqui generalizações de cunho valorativo, mas, decerto, quando a crise se abate sobre a sociedade, os pobres sofrem primeiro e sofrem mais.

GRÁFICO 4. Percentual de gênero entre os discentes



Ao observarmos o gráfico 4, é possível verificarmos uma inversão quantitativa no que se refere à questão de gênero na AD brasileira. A presença majoritária de homens na Faculdade das Assembleias de Deus, apenas reflete o estado de inversão das mulheres na denominação, tratando-se, sobretudo, de posição de liderança. Segundo Alencar, “oficialmente marginais, na prática a igreja é mantida por elas, que são presença majoritária, pois enquanto há 5.586.520 homens assembleianos, existem 6.727.891 mulheres assembleianas” (ALENCAR, 2012, p. 108).

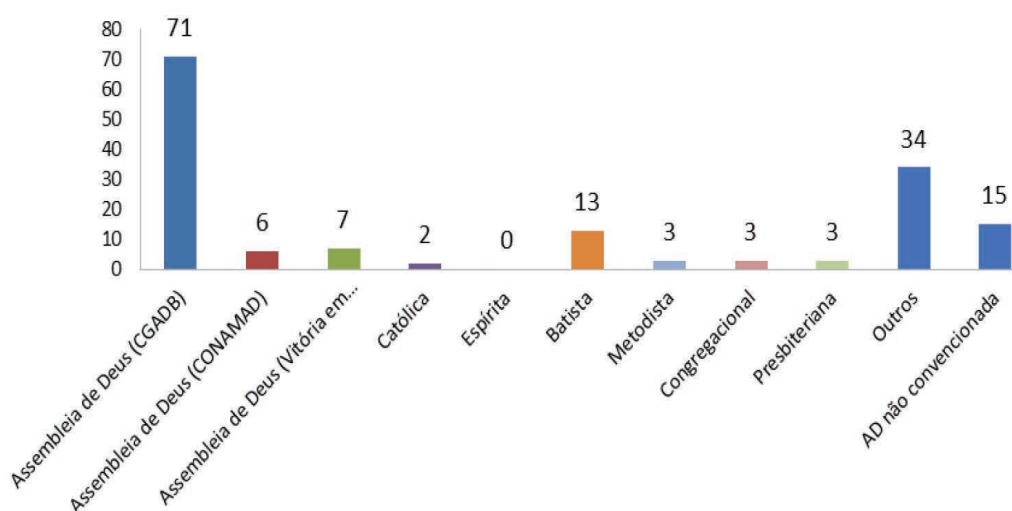
O percentual exato de homens na AD é de 45.37%, e o de mulheres é de 54.63%, segundo o Censo 2010. A bem da verdade, essa situação não é um privilégio da AD, pois entre os pentecostais, como um todo, “congregam mais mulheres que homens, mais crianças e adolescentes do que adultos, e mais negros, pardos e indígenas do que brancos” (JACOB, 2003, p. 40).

Esse panorama talvez guarde estreita relação com o devir histórico da mulher assembleiana. Nesse sentido, ressalte-se que

o discurso oficial da Assembleia de Deus, em mais de 100 anos de história, pouco foi alterado no que diz respeito à relação entre mulher – colocamos no singular para marcar a identidade única projetada pela igreja – e seu papel de adjutora, mãe e dona de casa. A ela ainda é negada a ordenação ao pastorado, tema abordado na primeira Convenção Geral da Assembleia de Deus. (...) A máxima assembleiana ainda nos parece ser “E Disse o senhor Deus: Não é bom que o homem esteja só far-lhe-ei uma adjutora” (Gn 2:18). O ideal de mulher assembleiano tem por base a mulher como adjutora, quer seja no âmbito familiar, quer seja no mercado de trabalho (GOUVÊA NETO, 2015, p. 95-96).

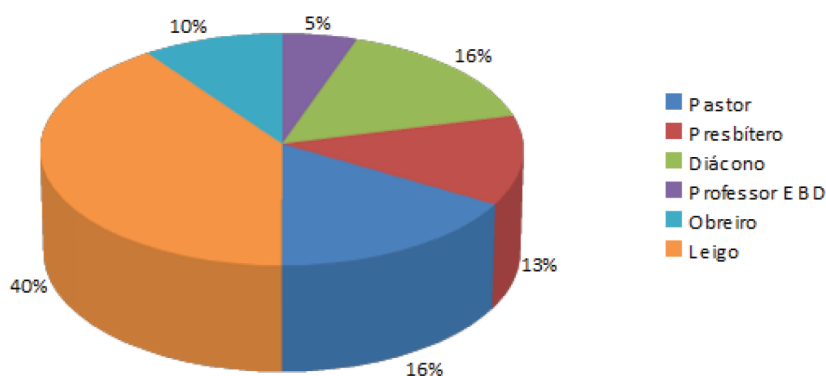
Ademais, dificilmente se consegue operar mudanças de mentalidade de modo célere, sobretudo tratando-se de questões que envolvem preocupações últimas como religião. Portanto, embora 31% seja um percentual relativamente pequeno, trata-se de um avanço significativo e, quiçá, promissor no que toca a questão da mulher assembleiana no âmbito da denominação, pois denota que há mulheres que não só almejam a educação superior, mas estão em vias de conquistá-la. A motivação para esse projeto educacional ou de vida, no entanto, trataremos mais a frente.

GRÁFICO 5. Quantificação da afiliação denominacional dos discentes



O gráfico 5 concede-nos um panorama denominacional da IES. Percebe-se nitidamente que a pertença majoritária dos discentes da IES está ligada à CGADB com um percentual de 45%. Em seguida destaca-se aquilo que consideramos “outros”, na verdade uma pulverização de denominações pouco expressivas enquanto instituição e igrejas autônomas, perfazendo um percentual de 21,6%. Em terceiro lugar segue-se a representação das igrejas AD não convencionadas, isto é, não ligadas a nenhuma das três convenções, com 9,5% dos discentes. Em quarto lugar estão os batistas com um percentual de 8,2%, seguidos pelos assembleianos da ADVEC com 4,5%. Em sexto lugar está a parcela de assembleianos da AD de Madureira, ou seja, da CONAMAD, com 3,8%. Ocupando a sétima posição com um empate técnico estão os metodistas, congregacionais e presbiterianos com 1,9% dos discentes da IES cada um. Por último, mas não menos significativa está a representação católica de discentes da IES computando o percentual de 1,2% dos alunos.

GRÁFICO 6. Percentual referente a cargos eclesiais



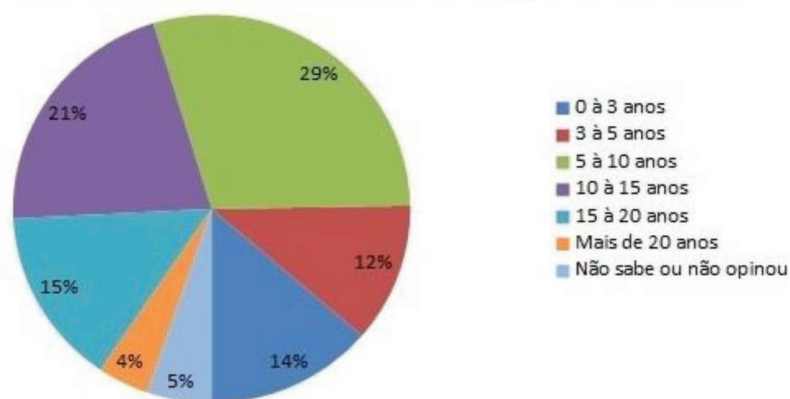
O gráfico 6 ilumina a questão clerical dos discentes da FAECAD. Numa primeira leitura pode parecer que os leigos são maioria. Todavia, um olhar um pouco mais detido irá concluir que 60% dos discentes possuem algum cargo eclesial. Embora o percentual de 40% pareça pouco relevante, pensamos tratar-se de um contingente deveras significativo, sobretudo ao levarmos em consideração que a maior parte dos discentes cursa a graduação em teologia.

Esse dado torna-se ainda mais substancial à medida que demonstra que também os leigos buscam a formação teológica de nível superior. Já os especialistas do sagrado que cursam a graduação em teologia não surpreenderiam tanto, pelo fato de ser uma normativa institucional para a habilitação, por exemplo, ao pastorado. Mas também é bastante relevante que líderes assembleianos estejam valorizando a educação superior como um todo e a teológica, particularmente, haja vista o histórico anti-intelectualista da denominação.

No cômputo geral, portanto, a graduação em teologia perfaz 77% dos discentes da IES. Isso denota não somente a valorização da teologia por parte da instituição, mas também da parte dos assembleianos adeptos da educação superior. Trata-se de uma procura bastante significativa, mormente levando-se em conta que a profissão do teólogo ainda não foi regulamentada no Brasil. Nesse sentido, existe atualmente um Projeto de Lei (PL 4293/2012)⁹⁰ que tramita no Congresso Nacional, cujo objetivo é justamente regulamentar a profissão de teólogo. Portanto, é pertinente nos debruçarmos um pouco mais sobre esse aspecto do objeto, o que faremos no tópico subsequente.

90 O documento pode ser acessado no seguinte endereço: <<http://www.camara.gov.br/sileg/integras/1019592.pdf>>. Acesso em: 12 nov. 2016.

GRÁFICO 7. Percentual referente ao tempo de ministério



O gráfico 7 fornece uma informação deveras significativa que corrobora nossa hipótese de que a hodierna primavera educacional assembleiana é, de fato, um fenômeno bastante recente. Ao observarmos o percentual de discentes que possuem cargos eclesiásticos cujo tempo de ministério situa-se numa tessitura compreendida entre 5 e 10 anos, veremos que é o maior percentual da IES, com 29% dos discentes, seguido daqueles cujo ministério varia de 10 a 15 anos, perfazendo um percentual de 21%.

Assim, se tomarmos os discentes que possuem de 5 a 15 anos de ministério eclesiástico, o percentual chega a 50%, isto é, metade dos discentes. Vale lembrar que estão incluídos aí todos os cargos eclesiásticos já listados no gráfico 6. Tendo em mente que as atividades da IES foram iniciadas no ano de 2005, isto é, há onze anos apenas, percebe-se que a valorização da educação superior por parte desses líderes é sincrônica com a própria criação da FAECAD.

Por outro lado, não se pode ignorar outro dado interessante, qual seja, o do empate técnico que envolve os discentes cujo tempo de ministério está compreendido entre 15 e 20 anos, e aqueles que possuem o tempo ministerial de 0 a 3 anos, com os percentuais de 15% e 14%, respectivamente. Notadamente, há uma diferença significativa entre o tempo de ministério desses discentes, o que poderia conduzir a uma interpretação errônea do gráfico, isto é, de que o tempo de ministério não reflete a mentalidade no que concerne à valorização da educação superior.

No entanto, os discentes que possuem o tempo de ministério compreendido de 3 a 5 anos perfazem um percentual de 12%, bem próximo do empate ao qual nos referimos no parágrafo anterior. Mas ao observarmos mais detidamente, chegaremos ao consenso de que os discentes com tempo de 3 a 5 anos de ministério estão bem mais próximos daqueles com o tempo de 0 a 3 anos, do que os com 15 a 20 anos. Essa leitura é corroborada pelo último percentual, cujo tempo de ministério está acima dos 20 anos, com apenas 4% do total de discentes com cargo eclesiástico.

Portanto, podemos afirmar, com certa segurança, que os clérigos assembleianos mais jovens ou com menos tempo de ministério estão mais abertos à formação intelectual e tem valorizado a educação superior. Seriam estes as primícias da primavera educacional na AD? Parece que sim. Sobretudo se pensarmos que nas entrevistas 84% dos discentes responderam que sua liderança espiritual apoia a iniciativa de cursar uma faculdade, seja na graduação ou na pós-graduação.

3.3.2 COM A PALAVRA: O ALUNO

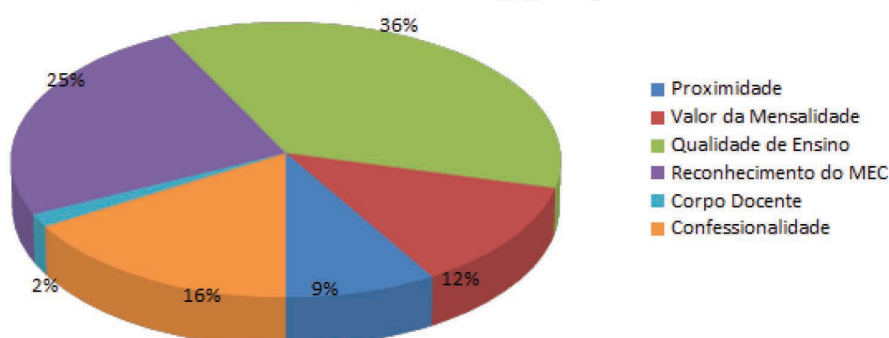
O objetivo principal deste subtópico é, conforme indica o título, conceder a palavra ao aluno, de modo que possamos interpretar seu discurso sobre a educação superior e cotejá-lo com a nossa hipótese. Intentaremos isso explorando as respostas dadas às perguntas específicas sobre a educação superior contidas no questionário aplicado aos discentes. Ademais, interpretaremos os dados tendo como fator aglutinador nossa observação participante, além das entrevistas informais a nós concedidas por alguns alunos.

Ressaltamos, contudo, que seria contraproducente expor aqui pormenorizadamente as respostas dos 157 discentes entrevistados. Portanto, fez-se necessário sintetizar os dados colhidos nos questionários que exprimem o pensamento majoritário dos discentes da FAECAD sobre a temática em tela para os assembleianos, particularmente, e para os faecadianos como um todo.

Entrementes, ao nos depararmos com um grande *banner* no interior da IES, percebemos naquela ocasião que a mensagem contida no mote principal: “Uma escolha, vários motivos.”, estava em perfeita consonância com o resultado expresso nos questionários que analisamos. Isto é, trata-se, de fato, de variados motivos apontados pelos discentes para justificar a escolha pela FAECAD.

A sétima pergunta do questionário instava o aluno a responder o que o levou a optar pela FAECAD para estudar. O resultado da pesquisa apontou os seguintes fatores considerados na opção:

8. Fatores considerados na opção pela FAECAD



De imediato, segundo os percentuais do gráfico 8, é possível inferir que os assembleianos não somente querem estudar, mas querem também um ensino de

qualidade. Os 36% dos entrevistados que apontaram o fator preponderante da qualidade do ensino denotam que há uma preocupação explícita com a qualidade da formação. O segundo percentual mais expressivo do gráfico corrobora essa leitura, pois 25% dos faecadianos optaram pela IES em função do reconhecimento dos seus cursos pelo MEC.

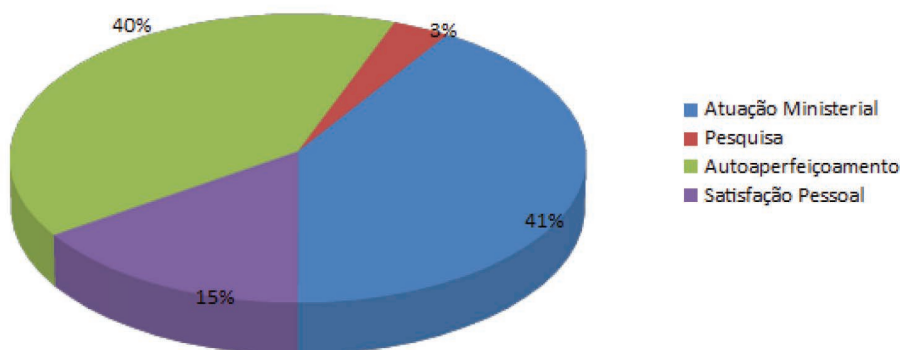
Nesse sentido, a assertiva de Gedeon Alencar já citada aqui anteriormente torna-se constatação, pois já “não bastam institutos e seminários, agora são necessárias também faculdades. E estas, para serem de fato válidas, necessitam do registro e reconhecimento do MEC. O válido e legal agora é oficial” (ALENCAR, 2012, p. 188). Ademais, um dado que nos chamou a atenção foi o fato de que os discentes que disseram optar pela FAECAD em função de sua confessionalidade ocuparam somente a terceira posição com o percentual de 16% apenas. Isso nos leva a crer que, numa escala de prioridades, o confessionalismo ou assembleianismo não define mais, ou ao menos de forma determinante, as escolhas feitas pelos adeptos da AD quando buscam o ensino superior.

Acerca dessa seletividade autônoma no que diz respeito às escolhas educacionais, não pensamos que se trata de uma ruptura institucional. Mas, de algum modo, parece estar em curso um tipo de emancipação, pois se percebe nas respostas dos alunos que a instância reguladora dessa escolha situa-se bem mais na capacidade volitiva individual do que nas diretrizes da instituição religiosa, da denominação. Sublinhe-se que isso se torna relevante na medida em que, não muito tempo atrás, lembremo-nos, a AD regulava pormenorizadamente a vida de seus fiéis através dos usos e costumes, até mesmo, em questões de asseio pessoal, sob pena de rigorosas sanções disciplinares eclesiais. Portanto, essa livre agência volitiva não é algo de somenos importância.

Ainda sobre a questão da escolha, o percentual daqueles discentes que optaram pela FAECAD em função do valor da mensalidade chega a 12%. É possível compreender melhor esse percentual observando-se comparativamente os quadros 3 e 4. Conquanto esse fator não tenha sido percentualmente tão expressivo, há que se considerar ter importância, haja vista a questão das bolsas e descontos os quais já nos referimos anteriormente. Em quinto lugar nesse gradiente está a questão da proximidade da IES com 9% do total. Por fim, com apenas 2% dos discentes, está a escolha em função dos docentes. Essa parcela talvez comporte aqueles alunos mais confessionais, uma vez que os discentes são majoritariamente assembleianos.

Observemos agora o gráfico 9.

9. Motivação da opção pelo curso



A percepção inicial que se tem ao vislumbrar o gráfico 9 é que a motivação para a escolha dos cursos pelos discentes se baseia, sobretudo, num desígnio institucional pragmático, ou seja, uma preparação intelectual para o exercício do ministério. Isso porque 41% dos entrevistados afirmaram essa pretensão. No entanto, se pode inferir do segundo maior percentual, ou seja, os 40% que afirmaram almejar o autoaperfeiçoamento, que os pentecostais assembleianos também “sonham”, mas não no sentido onírico. Referimo-nos à vontade, ao desejo. Sejam quais forem as motivações dessa aspiração, isso denota que o tempo presente possui um valor muito significativo para esses faecadianos, sem depreciar, contudo, o celeste porvir.

Ao identificarmos esse viés, constatamos que o assembleiano não somente é *homo religiosus*, mas também *homo volens* (MONDIN, 1980), isto é homem que sonha, que deseja em sua dimensão onto-antropológica. Nada mais religioso! É justamente a partir daí que, segundo Rubem Alves, “surge a religião, teia de símbolos, rede de desejos, confissão de espera, horizonte dos horizontes, a mais fantástica e pretensiosa tentativa de transubstanciar a natureza” (ALVES, 2002, p. 23-24).

Fazendo menção a dois estudiosos do fenômeno religioso – Mircea Eliade e Henry Corbin –, o antropólogo francês Gilbert Durand asseverou que o imaginário é constitutivo da relação do homem com o Absoluto (DURAND, 2004). Neste caso que ora analisamos, trata-se de uma “imaginação criadora” (DURAND, 2004, p. 75). Mais ainda, é possível afirmar que existe um potencial transformador do mundo a partir do imaginário religioso, do ímpeto onírico do *homo (volens) religiosus*.

Ora, sabe-se que os mitos religiosos possuem uma redundância imitativa de um modelo arquetípico (DURAND, 2004), mas ao mesmo tempo, há na vivência religiosa um espaço criacional imaginativo de onde pode emergir o novo na religião. Portanto, pensamos que

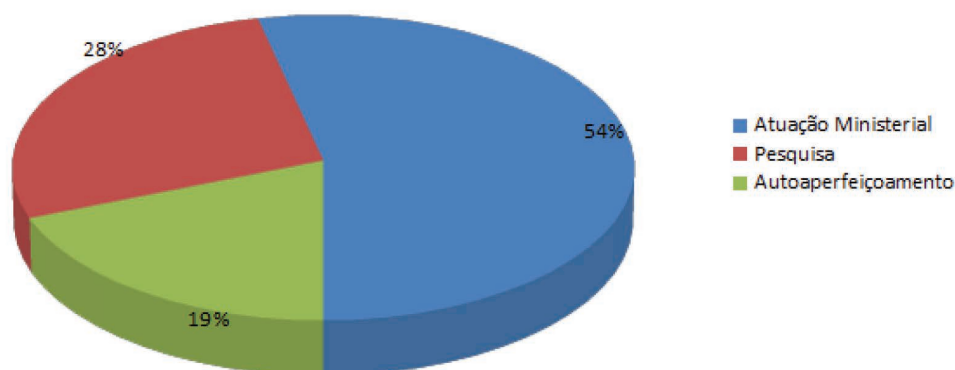
o imaginário, como a obra de Gilbert Durand bem o mostrou, muito particularmente nas Estruturas antropológicas do imaginário, é um elemento constitutivo e instaurador do comportamento específico do homo sapiens [e,

sobretudo, do *homo religiosus*]. (...) Neste sentido, o imaginário, devedor da imaginação criadora, visa a transformação eufêmica do mundo e, na qualidade de *intellectus sanctus*, procura subordinar o ser às ordens do melhor (ARAÚJO; TEIXEIRA, 2009, p.11).

Assim, os pentecostais assembleianos almejam, planejam, enfim, sonham em progredir na vida e em seu ministério, mormente através do preparo intelectual. Essa foi nossa impressão obtida não somente a partir da análise dos questionários, mas também nas conversas informais com diversos discentes. Trata-se de um extravasamento onírico longamente represado, e que nas condições atuais torna-se factível. Embora ainda seja, inicialmente, numa perspectiva endógena, situada no âmbito denominacional, o fenômeno não deixa de ser significativo.

Ademais, ressalte-se que esse “sonho” de um avanço ministerial através da educação superior possui um fulcro notadamente religioso, posto que boa parte dos entrevistados justificou sua resposta com um tom pretensamente “espiritual”, alegando que estavam “obedecendo o mandado do Senhor”.

10. Perspectivas relativas a conclusão do curso



Ao observarmos o gráfico 10, constataremos que existe verossimilhança entre essa espiritualização acerca das perspectivas com relação à conclusão do curso, pois 53% dos discentes declararam pretender aplicar os conhecimentos adquiridos em seu ministério. Esse dado de forma alguma deprecia ou mitiga o fenômeno da “primavera educacional” assembleiana. Ao contrário, a reforça, pois lembremo-nos que poucas décadas atrás o imaginário assembleiano estava focado no “celeste porvir”, relegando “às demais coisas” tudo aquilo que na vida do crente não se relacionava diretamente com a parousia, incluindo aqui, obviamente, a educação superior.

Contudo, segundo Gilbert Durand,

“nenhuma situação social, mesmo a mais marginalizada, pode ser reduzida à inércia pelo imaginário. O que acontece, é um reforço dinâmico da marginalidade do imaginário”. Desta forma Durand potencializa uma leitura da marginalização como lugar fértil para a emersão do novo, daquilo que pode

fecundar a realidade para novos momentos e projetos. O elemento que Durand percebe como potencializador do que se encontra à margem é o imaginário. Aquilo que ele chama de “ciência do imaginário”, ou seja, uma abordagem à realidade que valoriza o universo dos símbolos e mitos como elementos de ordenação, desordenação e re-ordenação social (apud ROCHA; TEPEDINO, 2011, p. 38-39).

Nesse sentido de re-ordenação, podemos perceber uma alteração bastante significativa, qual seja, de acordo com o gráfico 9, apenas 3% dos discentes optaram pelo curso visando à pesquisa. Ao observarmos o percentual de discentes que almejam prosseguir no campo da pesquisa acadêmica após a conclusão do curso, veremos que ocorreu um salto quantitativo, mais precisamente abarcando 28% dos discentes. Seria esta uma tomada de autoconsciência de seu potencial educacional? Estariam os assembleianos sonhando alçar vôos mais altos?

Bem, a existência da RELEP, da REA e a ampliação da especialização na própria FAECAD enseja uma resposta positiva. Corroborando este aspecto, o percentual daqueles alunos que optaram pelo curso visando o autoaperfeiçoamento caiu praticamente pela metade (de 40% para 19%) quanto às perspectivas relativas à conclusão do curso, conforme o gráfico 10. Talvez seja algum tipo de avanço na percepção de tomada de consciência de seu potencial educacional. Parece-nos que, de fato, “a imaginação inventa mais que coisas e dramas; inventa vida nova, inventa mente nova; abre olhos que têm novos tipos de visão” (BACHELARD, 1989, p. 18). Ou dito de outra forma por Durand – discípulo de Bachelard –, é a “incessante troca que existe ao nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações objetivas que emanam do meio cósmico e social” (DURAND, 2002, p. 41). Assim, para Durand,

a função de imaginação é, acima de tudo, uma função de eufemização, mas não simplesmente de ópio negativo, máscara que a consciência ergue diante da hedionda figura da morte, mas, pelo contrário, dinamismo prospectivo que através de todas as estruturas do projecto imaginário, tenta melhorar a situação do homem no mundo (DURAND, 1993, p. 99).

Por fim, ao compararmos a questão da atuação ministerial, constataremos um aumento de 41% para 53% entre aqueles alunos que inicialmente optaram pelo curso na FAECAD em função da atuação ministerial, e os discentes que pretendem, com a conclusão do curso, aplicar seus conhecimentos adquiridos em seu ministério. Ora, trata-se de uma preocupação profundamente religiosa. Percebemos, portanto, que atualmente religião e educação superior para os discentes da FAECAD não são, como outrora, mutuamente excludentes. Isto é, aquela máxima do perigo do “muito estudo esfriar o obreiro” (DANIEL, 2004, p. 194), não mais se sustenta, e mais ainda, parece ter sido ultrapassada, quiçá, invertida, haja vista o aumento percentual dos que pretendem atuar ministerialmente com a conquista da educação superior.

3.3.3 COM A PALAVRA: O PROFESSOR

Após termos trazido a lume a perspectiva dos discentes quanto à educação superior em suas vidas, bem como tendo proporcionado a interpretação desses dados, importa-nos trabalhar neste subtópico a perspectiva dos docentes da FAECAD sobre esta temática. Trata-se de uma visada privilegiada que, conquanto institucional, pode ajudar-nos a melhor compreender a primavera educacional na AD.

Afirmamos que constitui-se uma perspectiva privilegiada por proporcionar que profissionais da educação dêem sua contribuição à pesquisa. Mas não só por isso, pois dada à constituição plural do corpo docente, interdenominacional, inclusive, pensamos que um olhar exógeno pode enriquecer nossa abordagem.

Durante a execução da pesquisa de campo conseguimos interagir com uma parcela significativa dos docentes da IES, arriscando uma estimativa poderíamos avaliar em torno de oitenta por cento do total de professores. A maior parte deles mostrou-se solícita a colaborar com nossa pesquisa, mormente de modo informal, incluindo aqui os não assembleianos. A secretaria nos forneceu uma lista com o *e-mail* de todos os docentes da IES, aos quais remetemos o questionário e solicitamos seu preenchimento e resposta via *e-mail* mesmo. Registramos, no entanto, que somente um docente nos remeteu o questionário preenchido. Não sabemos o real motivo dessa recusa à nossa solicitação, haja vista que tal contato fora formalmente autorizado pela direção da IES.

Não obstante, a pesquisa foi realizada, mas as entrevistas formais ficaram restritas aos coordenadores dos cursos e ao diretor da FAECAD. Como julgamos relevante ter também, uma perspectiva institucional, procuramos gravar as entrevistas daqueles docentes que efetivamente detêm o capital institucional da FAECAD e a partir delas intentamos destacar os aspectos mais relevantes para o nosso fito.

Nesse sentido, nos foram concedidas entrevistas formais, as quais gravamos, com o diretor da faculdade, com o coordenador de teologia, com a coordenadora de pedagogia e com o coordenador de especialização. Trabalharemos suas perspectivas e contribuições mais importantes sem, contudo, perder de vista a questão central que anima este capítulo.

Assim, não colocaremos de modo ordenado os assuntos tratados no questionário estruturado com o qual entrevistamos os docentes, antes, levaremos a termo, por prioridades, os assuntos a serem colocados em tela. Começaremos com a palavra do diretor da IES.

Acerca dos resquícios de uma mentalidade anti-intelctual na AD, o diretor trouxe dados interessantes que uma perspectiva religiosa exógena talvez não conseguisse vislumbrar.

Pesquisador: “Em sua opinião, ainda há a mentalidade anti-intelctual na Assembleia de Deus brasileira?”

Diretor: “Em alguns lugares sim, em outros não. De forma geral isso tem diminuído muito. Porque as famílias dos líderes, todos eles têm estudado em universidades, são universitários. O filho do Pr. José Wellington, que é o presidente da Convenção Geral, é juiz lá em São Paulo. E isso tem aberto muito a mente. As pessoas têm estudado e percebido da necessidade de ter uma igreja com outro caráter, com outra visão. E vamos investir nisso pra haver essa mudança. Já não há mais essa resistência que havia antigamente. Pelo contrário, pastores trazem filhos, bancam, nós temos pessoas aqui do Espírito Santo, de Minas, etc.”

Corroborando a nossa tese de que ocorre uma primavera educacional na AD e a FAECAD configura-se como um marco educacional na CGADB, o diretor ressaltou que há alunos de Estados mais longínquos como o Pará e Macapá, e até mesmo estrangeiros de Angola e Moçambique. Ademais, fez questão de salientar a modernização do curso de teologia que o MEC reformulara para uma carga horária menor e cuja duração girava em torno de três anos ou seis períodos. Lembrou também que é objetivo da IES é proporcionar uma formação mais completa para seus alunos, de modo que a faculdade incentiva que o graduando prossiga na especialização sem solução de continuidade, isto é, sem interrupção de sua formação.

Segundo o diretor, a FAECAD é muito bem vista no âmbito da CGADB, angariou seu respeito e por isso mesmo vem recebendo investimentos de um modo geral, sobretudo na infraestrutura e no seu corpo docente. Ressaltou ainda que solicitará a autorização junto ao MEC para a oferta dos cursos de graduação em história e filosofia, para que, em pouco tempo, a IES possa tornar-se um centro universitário. Embora tenha declarado que ainda ache relativamente baixa a adesão dos assembleianos à empresa educacional da FAECAD, mostrou-se confiante no progresso da IES como um todo.

Pensamos ser digno de rubrica aqui uma nuance que denota mudança significativa no seio assembleiano, ao menos no seio educacional. Trata-se da abertura institucional à alteridade denominacional, religiosa, e até mesmo comportamental.

Pesquisador: “A IES possui um ambiente religioso plural, ecumênico ou dialógico em relação às outras religiões ou em relação a ateus e agnósticos?”

Diretor: “Houve dois alunos espíritas que concluíram [seus cursos], católicos, livres pensadores, alunos LGBT, e agente tem respeitado esse princípio, porque agente tem que entender que ele é uma pessoa. A questão da opção sexual, religiosa, isso é uma questão dele lá fora, aqui dentro ele é aluno como qualquer outro. Nós temos a ideia da inclusão. Nós temos alunos surdos, cegos e cadeirantes. Temos aqui uma professora de libras na sala de aula junto com o professor de teologia”.

Conquanto o discurso oficial se revista de certa aura romântica no sentido de ma pretensa abertura à alteridade, sabe-se que uma faculdade reconhecida pelo MEC deve respeitar todos os dispositivos legais no trato com o público em geral, em

com os discentes particularmente. Embora a faculdade seja confessional, trata-se de relação de prestação de serviço educacional em última instância, o que, obviamente, não desmerece as iniciativas e os esforços inclusivos por parte da direção da IES.

Portanto, embora seja relevante essa nuance mais tolerante e dialógica no seio da FAECAD, esse fator não permite uma generalização para além dos muros da IES. Aquele panorama da AD mais fechada e retrógrada quando ao diálogo, à inclusão e à diversidade, talvez possa ser transformado para melhor na denominação a partir da possibilidade da influência dos egressos da FAECAD nas instâncias de poder na AD. Mas essa perspectiva, na verdade, é uma possibilidade, como, aliás, é contingente tudo aquilo concernente ao âmbito religioso. Por outro lado, as iniciativas inclusivas e dialógicas da IES denotam que existe mudança de mentalidade ocorrendo no seio assembleiano. Trata-se de algo meritório, sobretudo se tomarmos como referência o histórico reacionário de boa parte do gradiente pentecostal, mormente expresso, por exemplo, pelas posições da controversa bancada evangélica.

Dando segmento à pesquisa, outro colaborador que nos concedeu entrevista formal foi o coordenador de especialização. A pertença denominacional desse docente não é pentecostal, na verdade trata-se de um pastor presbiteriano. Esse docente possui mestrado e doutorado em teologia pela PUC-RJ, já foi coordenador do curso de bacharelado em teologia do Seminário Teológico Presbiteriano Reverendo Ashbel Green Simonton (RJ) e é professor da FAECAD desde sua fundação. Trata-se, portanto, de uma visão privilegiada no sentido de ser exógena ao campo pentecostal e que contempla a história da FAECAD desde seus primeiros anos.

Ao ser instado a traçar um perfil dos discentes da IES esse colaborador nos proporcionou um devir histórico que demonstrou amadurecimento enquanto IES que, conquanto seja confessional, vem se tornando paulatinamente plural, dialógica e inclusiva.

Coordenador de Especialização: “Logo no início, as primeiras turmas tinham maioria de pastores e havia uma certa ‘apreensão’, pois era uma coisa assim muito nova. Na medida que os anos foram passando, o tipo de aluno que entrou e entra aqui hoje vem mudando, ele tem já uma graduação, a presença de mulheres aqui é muito grande. De outras denominações também, por aqui passaram presbiterianos, congregacionais, católicos e até espíritas. (...) Então com relação ao seu perfil, hoje a FAECAD tem uma mentalidade totalmente diferente, ela recebe [quaisquer alunos] e não tem nenhum preconceito”.

Ainda durante a sua fala acerca do perfil dos discentes, mormente quanto ao gênero e à pertença denominacional, o coordenador também fez uma colocação que corrobora nossa tese de que ocorre uma primavera educacional na AD brasileira. Segue-se a colocação:

Coordenador de Especialização: “Existe uma presença de mulheres muito grande, mas a presença maior ainda continua sendo de homens. A busca maior ainda é dos assembleianos. ‘Há uma sede nos assembleianos’ [de conhecimento, de saber, de formação?]. Eu percebo que há uma espécie de desconforto da parte de quem vem estudar, com relação ao tipo de liderança que a igreja tem hoje. O assembleiano está mais crítico, o assembleiano da CGADB. Eu tive dando aula no IBE [Instituto Bíblico Ebenézer], Instituto Bíblico das Assembleias de Deus do campo de Madureira, então o perfil do crente de Madureira, lá do Manoel Ferreira, é um tipo de membro da igreja que ele não quer estudar, nem o pastor também. Agora, o pastor e o membro da CGADB, até mesmo da igreja do Silas Malafaia, que é desligado da CGADB, tem muitos obreiros estudando aqui, e membros também. A Assembleia de Deus é muito fragmentada, diria que tem várias Assembleias de Deus no Brasil, mas no membro ou pastor da Assembleia de Deus da CGADB, existe nele uma diferença muito grande em relação aos outros. Até mesmo a Vitória em Cristo, do Silas, ele incentiva o pessoal a estudar. E é um tipo de obreiro que vem pra aprender mesmo. (...) Madureira é fechada para o ensino, passei um ano e meio no IBE e só tive uma turma boa mesmo, (...) as outras turmas todas fracas, buscando mais um tipo de espiritualidade extremada e sem querer crescer intelectualmente”.

Ademais, o coordenador forneceu exemplos de docentes e egressos da FAECAD que têm procurado a pós-graduação *stricto sensu*, o que também ajuda a corroborar nossa tese, além daqueles acadêmicos pentecostais que citamos como membros da RELEP e da REA.

Coordenador de Especialização: “Hoje aqui nós já temos um mestre e possivelmente doutorando pela PUC do Rio de Janeiro [egresso e atualmente docente da IES]; o diretor está estudando na PUC do Rio Grande do Sul, fazendo o mestrado. Nós tivemos aqui um aluno que ele integralizou conosco, assembleiano que veio do Pará, lá do interior. Ele terminou aqui, fez a prova pro mestrado pra PUC do Rio Grande do Sul, passou em primeiro lugar, defendeu sua dissertação de mestrado, publicou e dois teólogos conhecidos no mundo todo, um prefaciou e o outro pós-faciou. Um brasileiro chamado Luiz Carlos Susin prefaciou, e o espanhol Andrés Torres Queiruga posfaciou o livro dele. E ele veio da Espanha no lançamento aqui na FAECAD. E ele foi convidado [o referido egresso da FAECAD] a dar aulas lá no Sul recebendo um salário muito bom e quando ele terminar o doutorado ele vai duplicar o salário dele. E ele não deixou de ser assembleiano. (...) Eu creio que a Assembleia de Deus se ela realmente investir mesmo, de fato e de verdade, na faculdade pra se tornar uma universidade, ela vai fazer uma história positiva no Brasil”.

O egresso ao qual o coordenador fez referência é o Dr. Adriano Souza Lima⁹¹, graduado em teologia pela FAECAD (2011), mestre em teologia pela PUC-RS (2013) e doutor em teologia pela PUC-PR (2016). No entanto, ele não foi o primeiro nem o único. O primeiro egresso e atual docente da FAECAD a cursar pós-graduação *stricto sensu* foi o Prof. Me. Leonardo dos Santos Silveira⁹², graduado em teologia pela FAECAD (2009), mestre em teologia pela PUC-RJ (2012) e doutorando em teologia pela PUC-RJ (2016). O outro egresso e atual docente da FAECAD é o Prof. Me. Lucas Gesta P. M. de Paiva⁹³, que especializou-se em História da Igreja pela FAECAD, porém sua graduação em história foi obtida pelo Centro de Ensino Superior de Valença, e seu mestrado em História Social pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO.

Portanto, observa-se que já há algumas “primícias primaveris” advindas da própria FAECAD, isto é, egressos da IES, assembleianos e não assembleianos, que prosseguiram na formação acadêmica e, inclusive, já estão praticando a docência na própria FAECAD. Trata-se de um fenômeno importante que, se perenizado, aprofundado e ampliado, pode ensejar a formação de uma *intelligentsia*⁹⁴ pentecostal a partir da FAECAD.

O próximo docente entrevistado foi o coordenador de Teologia. Nativo da AD desde o nascimento, esse docente possui graduação em teologia pelo Seminário Unido do Rio de Janeiro e licenciatura em pedagogia pela Universidade Estadual de Goiás, além de especialização em supervisão e inspeção escolar pela Universidade Castelo Branco (RJ). É interessante registrar também que, durante a entrevista, esse docente fez questão de afirmar que pretende cursar um mestrado em educação ou em teologia.

Em sua contribuição para nossa pesquisa acerca da importância da FAECAD no âmbito assembleiano, percebe-se que as afirmações feitas pelo coordenador de teologia corroboram a posição defendida aqui de que a IES configura-se um ponto de inflexão, um paradigma de uma nova cosmovisão pentecostal sobre a educação superior. Vejamos:

Pesquisador: “Em sua opinião, qual é a importância dessa IES para os assembleianos em geral?”

Coordenador de teologia: “A nossa faculdade, a gente pode dizer assim seguramente, ela é um sonho da Assembleia de Deus. Um sonho que se tornou realidade. A Faculdade das Assembleias de Deus é uma instituição que temos buscado

91 Currículo Lattes disponível em: <<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4300943J0>>.

92 Currículo Lattes disponível em: <<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4437467T7>>.

93 Currículo Lattes disponível em: <<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4454488Z9>>.

94 O termo *intelligentsia* é empregado aqui baseado na compreensão de Karl Mannheim (1986), querendo indicar camadas de intelectuais que se encarregam de fornecer aos grupos sociais que lhes amparam, uma determinada visão de mundo particular.

há muito tempo, [isto é,] ter uma instituição que pudesse dar um curso superior aos nossos irmãos, e não somente da Assembleia de Deus, mas para todos aqueles que quisessem crescer e ter um curso superior. Então a FAECAD, para a Assembleia de Deus, ela é uma virada histórica na Assembleia de Deus. Porque a nossa igreja teve sempre um pouco de preconceito, uma resistência com relação ao crescimento, não somente o teológico, mas intelectual de seus membros. Isso sempre foi visto como algo que traria um malefício na vida da pessoa. Isso em anos passados, até os anos 70, 80 mais ou menos, nós tínhamos esse pensamento. Mas graças a Deus daí pra frente muitos já foram mudando essa ideia, essa mentalidade e hoje nós temos uma abertura muito grande com relação a isso. E a Faculdade das Assembleias de Deus, a FAECAD, ela é reconhecida no Brasil inteiro. (...) Então a FAECAD é um marco, é um divisor de águas dentro da estrutura da Assembleia de Deus, e isso faz uma grande diferença pra gente.”

Coordenador de teologia: “Nós temos uma história na Assembleia de Deus muito forte de dominação. E a nossa cultura interna ela sempre foi pontuada na questão somente do aprendizado bíblico, daquele estilo bíblico dentro da igreja que era aquele seminário confessional preparando obreiros somente para a igreja. Então nós viemos dessa mentalidade. Alguns que sentiam assim..., não satisfeitos somente com aquele ‘pouquinho’ que se recebiam, eles acabaram saindo do seu contexto de igreja e buscando outros conhecimentos. Isso acabou gerando não uma insatisfação, mas gerando um desejo em cada um de buscar novos horizontes, buscar outros conhecimentos e fazer determinados cursos de graduação em diversas áreas do conhecimento. Tanto que hoje, a membresia dentro das AD do Brasil, na sua grande maioria, é formada por homens e mulheres que têm seus cursos superiores, mestrado, doutorado nas diversas áreas do conhecimento. Não temos mais aquele povo dito, como nós sempre fomos conhecidos como povo ignorante, povo que não estudava. Hoje essa mentalidade mudou. Mas ainda temos, por parte de alguns, resistência ao crescimento na busca principalmente de conhecer teologia. Mas graças a Deus essa resistência tem caído. Há uns três ou quatro anos atrás eu tive o prazer de ler no Diário Oficial do Rio de Janeiro que a Assembleia de Deus de Silva Jardim, posso estar enganado, mas pra mim foi a primeira Assembleia de Deus no Rio de Janeiro que eu tomei conhecimento, que recebeu autorização da Secretaria Estadual de Educação para dar curso de ensino fundamental, do primeiro ao nono ano, e ensino médio. E isso tendo como mantenedora a própria igreja. Aí se parte daquele princípio lá das missões de povoamento aqui no Rio de Janeiro, quando os missionários vieram para o Brasil. E a linha de missões deles era uma igreja e ao lado dela uma escola. Nós temos tudo pra crescer e caminhar muito mais e dar oportunidade a mais pessoas pra adquirir conhecimento.”

Embora reconheçamos que a primavera educacional seja uma realidade na AD, precisamos pontuar que a afirmação do coordenador de que a maior parte da membresia da AD tem curso superior e pós-graduação, nos parece ser superdimensionada. Talvez nos ambientes urbanos isso possa até ter certa pregnância⁹⁵, porém, no ambiente rural e interiorano, sobretudo, não se pode afirmar tal situação com base em fundamentação censitária⁹⁶.

Nossa última entrevistada foi a coordenadora do curso de licenciatura em pedagogia. Essa docente possui graduação em letras com especialização em docência do ensino superior e mestrado em teologia e em educação. De origem assembleiana, atualmente faz parte da igreja Projeto Vida Nova e leciona da FAECAD desde 2007. Possui experiência de docência universitária no âmbito da cidade do Rio de Janeiro, tendo atuado na Universidade Castelo Branco, na Universidade Candido Mendes e no Centro Universitário da Cidade do Rio de Janeiro (UniverCidade), além da FAECAD.

Pesquisador: “Trace um perfil genérico do discente de especialização.”

Coordenadora de pedagogia: “Quando o aluno termina a graduação na teologia ele quer dar aula. E eles sabem que o bacharelado não dá a eles um perfil didático. Por exemplo, na pedagogia eu tenho cinco alunos que são alunos de teologia de manhã e de pedagogia à noite. Como tenho também vários alunos na pedagogia que já fizeram teologia e estão buscando a pedagogia por uma didática. E na teologia, em sua maioria, a pretensão deles é dar aula, (...) ainda mais nas escolas de ensino básico do Estado que já adotam o estudo laico [*sic!*], eles também procuram, nós temos até alunos que fizeram o último concurso, que praticamente foi o primeiro, e tem dois alunos daqui que passaram, e um eu sei que já está atuando”.

Foi imperativo ressaltar esse dado fornecido pela coordenadora, pois ele revela um fato importante acerca da primavera educacional na AD. Qual seja, algumas primícias primaveris já estão ultrapassando os muros institucionais e se imiscuindo na esfera pública, isto é, teólogos pentecostais assembleianos na docência do ensino religioso no Estado do Rio de Janeiro. Trata-se de um fato relevante, sobretudo tratando-se

95 Segundo o censo de 2010, 10.366.497 assembleianos vivem em ambiente urbano, enquanto somente 1.947.913 vivem em ambiente rural (Tabela 1.4.1). Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf>. Acesso em: 26 jan. 2017.

96 Segundo o censo de 2010, somente 4,1% dos evangélicos de origem pentecostal possuem curso superior completo. Dentre esse nicho religioso, 6,2% não possuem instrução, 42,3% possuem o ensino fundamental incompleto, 21,3% possuem o ensino fundamental completo e o ensino médio incompleto, 25,5% possuem o ensino médio completo e o superior incompleto (Tabela 18). Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf>. Acesso em: 26 jan. 2017.

do ensino religioso na escola pública, algo ainda sensível⁹⁷. Os desdobramentos disso ainda não podem ser bem avaliados, nem é nosso objetivo neste trabalho. Mas, ao menos, cumpre destacar esse provável desdobramento da primavera educacional assembleiana, dada a sua relevância.

Finda a parte das entrevistas, parece-nos pertinente pontuar que embora o questionário contenha doze questões destinadas aos docentes, não trabalhamos aqui todas as questões levantadas. Optamos por assim proceder impelidos por dois motivos principais. O primeiro motivo foi o enfoque necessário no aspecto central deste capítulo, ou seja, em nossa tese da primavera educacional na AD, tendo como paradigma a FAECAD. O segundo motivo foi a percepção de que, majoritariamente, as respostas dos entrevistados estavam alinhadas, isto é, eram mais ou menos consensuais.

Nesse sentido, não seria produtivo mensurar percentualmente, nem discorrer tautologicamente sobre tais questões. Antes, pensamos que ao destacarmos e problematizarmos alguns dados específicos e relevantes do fenômeno que pudemos inferir a partir das entrevistas, a contribuição heurística se tornaria mais significativa.

Portanto, à semelhança da pesquisa feita com os discentes, a interpretação dos dados qualitativos dos docentes impôs-se imperiosa, sem que, contudo, sua mensuração quantitativa fosse primordial, sobretudo porque entrevistamos os coordenadores acadêmicos, responsáveis pela condução setorial e a própria direção da IES, responsável pela direção geral da FAECAD. Isto posto, pelo que se pode depreender das entrevistas com os discentes e com os docentes, é plausível falar em primavera educacional na AD.

3.3.4 COM A PALAVRA: O PESQUISADOR (OU MEMÓRIAS DE UM EGRESSO)

Inicialmente, é preciso pontuar algumas questões que subjazem e permeiam a construção dessa subseção. Escrever este subtópico pareceu-me desafiador em função de meu histórico de ser egresso da terceira turma da graduação em teologia dessa IES, embora não tenha pertença denominacional assembleiana. Contudo, não se trata de uma relação afetiva com a instituição, mas do respeito devido às pessoas que a compõem e vêm labutando diuturnamente para que não só assembleianos, mas todos aqueles que se interessam pela educação superior como um todo, e pela teologia acadêmica particularmente, tenham a FAECAD como uma boa opção, quiçá de excelência, para a sua formação acadêmica.

Isto posto, digo que me sinto privilegiado como pesquisador, pois além de poder ver, ouvir e escrever, conforme ensinou Roberto Cardoso de Oliveira (1998), pude “viver” a realidade do “campo” durante os quatro anos de graduação. Trata-se

97 Para um aprofundamento dessa temática recomendamos os textos de Elisa Rodrigues: *Formação de professores para o ensino de religião nas escolas: dilemas e perspectivas*. Disponível em: <<http://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/cr/article/viewFile/8886/6125>>; *Ciência da Religião e Ensino Religioso: efeitos de definições e indefinições na construção dos campos*. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/26184/18848>>.

de uma perspectiva privilegiada no sentido de poder observar o devir da IES numa tessitura temporal breve, mas significativa. Iniciei meus estudos teológicos na FAECAD no princípio de 2007 e os concluí com aproveitamento no final de 2010, tendo sido o primeiro aluno de minha turma a colar grau em janeiro de 2011⁹⁸.

De 2007 a 2017, lá se vai uma década entre o início da graduação, especialização, mestrado e término do doutorado. Sem qualquer jactância, penso que, assim como eu, a FAECAD também vem logrando alguns êxitos acadêmicos, embora modestos, e buscando seu espaço. A IES, em dez anos, com a licenciatura em pedagogia, duplicou seus cursos de graduação e quadruplicou seus cursos de especialização. Nada muito expressivo, ao contrário, um crescimento bem discreto, mas dado o histórico de resistência à educação superior, ainda assim é uma evolução.

Ademais, em entrevista que me foi concedida, o diretor da IES mostrou-se bastante confiante na autorização por parte do MEC, de mais dois cursos de graduação, quais sejam, licenciatura em história e em letras para um futuro próximo. Caso isso de fato ocorra, a FAECAD terá quadruplicado também seus cursos de graduação. Uma conquista mais robusta, tendo em vista o histórico anti-intelectual da denominação, do exíguo tempo de funcionamento dessa IES, além da crise econômica que assola o país nesses últimos anos.

Bem, feitas essas colocações iniciais, passarei a observações mais pontuais sobre o objeto em si. Tentarei contemplar três facetas: os discentes, os docentes e a mentalidade institucional. Antes, porém, cabe aqui também uma ressalva, pois acredito que a neutralidade ou *epoché*, neste caso específico, não iria necessariamente ajudar muito. O inverso, por outro lado, é verdadeiro, uma vez que a vivência institucional traz consigo a riqueza da dimensão simbólica e funcional desde dentro do universo faecadiano. Com isso não estou dizendo que serei parcial ou que a análise perderá sua cientificidade, mas digo que meu *lócus* privilegiado, enquanto pesquisador egresso, pode enriquecer a abordagem.

Começo com os discentes. Conforme já apontamos anteriormente no gráfico 5, 45% dos discentes da FAECAD declararam sua pertença denominacional à CGADB. Parece-me que esse percentual diminuiu um pouco nessa década. Embora a secretaria da IES não nos tenha fornecido os dados que solicitamos e isso nos vede uma perspectiva comparada, lembro-me de que minha turma de graduação em teologia era majoritariamente composta por assembleianos da CGADB. E essa impressão pode, com certa segurança, ser estendida às demais turmas daquela época.

Mas essa mudança quantitativa não parece ser tão relevante quanto a mudança que percebi ao conversar com os atuais alunos da FAECAD durante a pesquisa de campo. Percebi que o perfil dos alunos mudou qualitativamente em relação à sua

98 Essa colação de grau extemporânea deu-se em função de minha transferência, por necessidade do serviço, para a cidade de Juiz de Fora pelo Exército Brasileiro no final de 2010.

perspectiva quanto ao ensino superior. Na época em que fui discente dessa IES a teologia era basicamente uma condição para o ministério pastoral, quase um mal necessário. Ademais, e talvez por isso, pouquíssimos alunos cogitavam um prosseguimento na vida acadêmica. Por exemplo, apenas dois alunos de minha turma no final da graduação prosseguiram numa especialização (eu e um colega da igreja Batista), destaco que nenhum desses tinha pertença denominacional assembleiana.

Atualmente esse quadro mudou, pois conforme aponta o gráfico 10, 28% dos alunos da FAECAD, isto é, quase um terço dos discentes, pretendem ao final da graduação aprofundar seus estudos e atuar na pesquisa acadêmica. Trata-se de uma mudança significativa, sobretudo se pensarmos que esse interesse é recíproco, ou seja, a própria faculdade incentiva a continuidade acadêmica de seus discentes, isto é, a cursarem uma especialização na própria IES, inclusive com incentivo pecuniário. Obviamente, há o interesse econômico institucional, mas, por outro lado, não se pode negar que houve uma mudança significativa que aponta para sinais educacionais primaveris entre os discentes.

Outro aspecto a ser observado refere-se aos docentes da IES. Numa retrospectiva pessoal, percebo que também houve mudanças significativas relativas ao quadro docente da FAECAD. Inicialmente, destaco que há uma década atrás os docentes eram majoritariamente pastores assembleianos. Os poucos docentes não assembleianos eram vistos com certa desconfiança pela sua “heterodoxia”, isso para não dizer tolerados, uma vez que o MEC exigia um número mínimo de docentes doutores. É preciso destacar que, à época, não havia doutores assembleianos disponíveis.

Esses docentes não assembleianos eram vistos com suspeição não somente pela instituição, mas também pelos alunos. Em entrevista a mim concedida, um desses docentes não assembleianos relatou-me que, em 2006, foi denunciado por alguns alunos em função de sua posição teológica pessoal, isto é, confessional. Esse docente foi demitido em função disso e mais tarde recontratado. Ademais, não lhes era sequer permitido ministrar disciplinas as mais importantes do currículo teológico como teologia sistemática e teologia pastoral, embora fossem plenamente habilitados para isso.

Essa realidade mudou nesta década. Atualmente o corpo docente é bastante diversificado denominacionalmente, comportando assembleianos da CGABD, da ADVEC, além de batistas, metodistas e presbiterianos. Outra mudança que merece destaque é o perfil do docente assembleiano. Atualmente há um professor assembleiano da FAECAD cursando o doutorado em teologia na PUC-RJ⁹⁹ e outros dois cursando o mestrado em teologia na PUC-RS¹⁰⁰, além de um quarto docente buscando a pós-

99 Currículo Lattes disponível em: <<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4466417D0>>.

100 Currículos Lattes disponíveis em: <<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4468632Y6>>; <<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K8545347H8>>.

graduação *stricto sensu*. Sublinhe-se que esses três docentes pós-graduandos são pastores assembleianos. Portanto, é plausível afirmar que os sinais primaveris estendem-se, também, aos docentes assembleianos da FAECAD.

Por fim, resta abordar a mentalidade institucional. Trata-se da abertura à alteridade denominacional e à valorização acadêmica, sobretudo no que se refere à qualidade do ensino. Esse fator está diretamente ligado à capacitação do corpo docente, cujos reflexos incidem exatamente na formação dos alunos da faculdade. Entrementes, a contratação de um número significativo de professores doutores e mestres denota essa valorização. Lembro-me de que durante meu período como graduando, havia somente três doutores no corpo docente, e desses três, só um possuía doutorado em teologia, e nenhum assembleiano.

Atualmente, há quatro doutores em teologia, três professores doutorandos em teologia e vários mestres. O número de professores especialistas é bem menor do que os com pós-graduação *stricto sensu*, panorama que era inversamente proporcional há apenas alguns anos. Ademais, é preciso ressaltar que desses docentes com mestrado e doutorado, a maioria não são assembleianos. Essa diversidade denominacional no corpo docente por certo enriquece a IES. Além disso, anos atrás, esse quadro docente era majoritariamente formado por professores assembleianos com especialização apenas.

Neste aspecto, me parece que um fator cuja importância não deve ser ignorada na mudança que ocorreu (e ocorre) na mentalidade institucional foi a substituição da direção da IES. Com isso não estamos afirmando que a antiga gestão fosse avessa à mudanças e diversificação, mas o que se quer destacar é o papel protagônico que a nova gestão vem desempenhando no aprimoramento da FAECAD enquanto IES. O professor Germano Soares Silva, atual diretor, já exercia a função de coordenador do curso de teologia há bastante tempo, e assumiu a direção da IES após o antigo diretor ser afastado pela FUNEC, órgão mantenedor da faculdade. Desde então, novos professores com titulação acadêmica foram contratados, o quantitativo dos cursos de especialização aumentou significativamente, além do incentivo à capacitação do quadro administrativo da faculdade.

Cabe ressaltar também o incentivo à permanência dos discentes através das bolsas e descontos concedidos a um percentual expressivo de alunos (43%, conforme o gráfico 3), algo que era bastante exíguo em minha época. Portanto, penso que pelo acima exposto, cotejando os dados obtidos pela pesquisa de campo com as memórias deste pesquisador, é possível cogitar mais enfaticamente que, de fato, a FAECAD é um paradigma da hodierna primavera educacional assembleiana que ocorre na CGADB.

3.3.5 DO PROJETO PEDAGÓGICO À PRÁTICA PEDAGÓGICA

Conquanto seja uma faculdade confessional, como IES chancelada pelo MEC, a FAECAD tem de cumprir exigências legais como quaisquer outras IES laicas ou seculares. Dentre muitas dessas exigências, está a de formular e apresentar para apreciação do

MEC, documentos reguladores e norteadores de suas atividades educacionais que, após aprovados por esse órgão governamental, devem ser tornados públicos, cujo acesso, inclusive, deve ser franqueado ao corpo discente. Tais documentos, em tese, deveriam ser o marco regulatório para seu funcionamento e desenvolvimento.

Sabe-se, contudo, que discurso e prática, bem como o ideal e o real nem sempre estão, necessariamente, alinhados. Assim, o escopo deste subtópico é ressaltar algumas dessas idiosincrasias a partir dessa perspectiva comparada entre o projeto pedagógico e a prática pedagógica, explicitando sua relação com a questão do poder institucional sobre a faculdade. Sublinhe-se, todavia, que quando falamos de projeto pedagógico, estamos querendo nos referir, num sentido mais amplo, às diretrizes institucionais relativas à atividade educacional. Por outro lado, quando falamos em prática pedagógica, queremos fazer referência, também num sentido mais amplo, às atividades direta ou indiretamente ligadas ao ensino.

Nesse sentido, nos valeremos de três documentos os quais tivemos acesso durante a pesquisa de campo, quais sejam: o Regimento Interno da FAECAD; o Plano de Desenvolvimento Institucional, e, o Projeto Político do Curso de Teologia. Para proceder à perspectiva comparada, nos valeremos de nossa observação participante e de informações disponíveis na internet. Procuraremos ressaltar as idiosincrasias mais relevantes que pudemos perceber ou aquelas que forçosamente se fizeram notar, dada a sua notoriedade ou repercussão no âmbito faecadiano e assembleiano.

Iniciemos pela concepção que a IES tem de sua missão educacional enquanto faculdade confessional com cursos reconhecidos pelo MEC, expresso em seu Plano de Desenvolvimento Institucional (PDI). Vejamos:

A Faculdade, considerando a educação como uma grandeza absoluta e um dos elementos fundamentais do desenvolvimento humano, ao lado da incomparável presença do Evangelho, têm como missão: *a atividade educacional formativa compromissada com a preparação de cidadãos críticos empreendedores, criativos e reflexivos, tecnicamente competentes na sua área de atuação, capazes de contribuir para o desenvolvimento sustentável na construção de uma sociedade justa e democrática, levando o ensino, a ciência, a tecnologia e a biotecnologia proporcionando o gozo pleno das conquistas da pós-modernidade e da dignidade da pessoa humana* (FAECAD, 2009a, p. 4, grifo do autor).

O ideal humanístico expresso na assertiva supracitada parece-nos, em certo sentido, deveras ambicioso para uma instituição cuja subordinação está diretamente ligada à cúpula da AD. Afirmar isso não significa dizer que tais valores não estão presentes na AD, mas que, conforme exposto no segundo capítulo deste livro, historicamente percebe-se certa resistência para com alguns desses valores na AD.

Embora possa parecer, não estamos proferindo juízo de valor acerca da denominação, mas relembramo-nos de algumas de suas características, como a de

ser anti-intelectualista, misógina, conservadora, autoritária e reacionária, por exemplo, as quais foram denunciadas inclusive por nativos, isto é, por assembleianos, mormente nas teses de doutoramento de Alencar (2012), Pommerening (2015) e Fajardo (2015).

Assim, valores como criticidade e democracia não são sobeja e facilmente identificáveis na história assembleiana. E é justamente nessa ambiência institucional que a FAECAD ganha relevo, com seus esforços para fazer cumprir sua missão precípua. No entanto, forças adversas exógenas à IES e endógenas à CGADB têm causado forte resistência a essas “práticas pedagógicas inovadoras” e, em certo sentido, libertadoras.

Um exemplo recente que pode ilustrar o que queremos exprimir quando nos referimos ao esforço da FAECAD para fazer valer seus ideais, encontrando forte oposição da ala poderosa e conservadora desde dentro da CGADB, foi o da celeuma envolvendo o teólogo equatoriano René Padilla, que foi convidado a ministrar uma aula magna na FAECAD. O problema: ele aceitou o convite. Bem, ao ser divulgado o evento, um mal-estar latente começou a ganhar força dentro da cúpula assembleiana. A despeito disso, a IES ainda manteve a programação, isto é, o planejamento inicial, como num viço de esperança de que tal evento se concretizaria.

Conforme constava no cartaz de divulgação¹⁰¹, o grande motivo da celeuma foi a questão do conteúdo da aula propriamente dito, isto é, teologia da missão integral (TMI), da qual Padilla é um ícone mundial. Assim, não tardou para que reações mais incisivas eclodissem por parte de alguns líderes da denominação. O fator motivador foi a associação por essa parcela de líderes, da teologia da missão integral com uma ideologia marxista. Ou seja, ressuscitou-se um antigo arqui-inimigo, não só do pentecostalismo, mas da maior parte dos setores reacionários das igrejas evangélicas brasileiras, que durante o início da segunda metade do século XX foi combatido severamente como algo a ser extirpado, posto que tudo aquilo que se relacionava ao socialismo, comunismo e marxismo era demonizado. Ora, foi justamente essa a leitura feita pelo setor conservador da AD.

O ativista e religioso conservador Júlio Severo foi um dos primeiros a vociferar a aludida associação através de seu Blog¹⁰², publicando sua crítica em 02 de março de 2017, conforme a figura acima demonstra. Logo em seguida, as críticas já passaram para um patamar institucional, pois o vice-presidente do Conselho de Educação e Cultura (CEC) da CGADB, o pastor Altair Germano, tomou a iniciativa de contestar o evento, inclusive, conclamando a liderança da AD, mormente a CGADB, a atentar para o que chamou de “constrangimento” causado pelo evento. Segue parte da crítica feita pelo vice-presidente da CEC-CGADB em seu Blog no dia 05 de março de 2017:

101 Cartaz propagandístico da aula magna com René Padilla na FAECAD. Disponível em: <<http://juliosevero.blogspot.com.br/2017/03/teologia-marxista-na-assembleia-de-deus.html>>. Acesso em: 01 mar 2017.

102 Blog de Júlio Severo referente à associação da TMI com o marxismo. Disponível em: <<http://juliosevero.blogspot.com.br/2017/03/teologia-marxista-na-assembleia-de-deus.html>>. Acesso em: 02 mar. 2017.

A coerência com o que cremos deve nortear as nossas decisões e rumos. Mas [sic!] uma vez lamento pelo constrangimento causado pelo posicionamento de instituições ligadas à CGADB (Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil), que infelizmente estão trabalhando no sentido de desconstruir, relativizar ou enfraquecer os fundamentos teológicos e doutrinários das Assembleias de Deus no Brasil. Chamo novamente a atenção dos líderes da denominação, e em especial da Mesa Diretora da CGADB, juntamente com os Conselhos e Comissões competentes para que estejam atentos ao que está acontecendo com a nossa CPAD¹⁰³ (Casa Publicadora das Assembleias de Deus) e FAECAD (Faculdade Evangélica de Ciências e Tecnologia das Assembleias de Deus), ambas sediadas no Rio de Janeiro. Através de nossa editora oficial e de nossa instituição acadêmica, portas estão sendo abertas, não para o saudável debate teológico, mas para a promoção de doutrinas e teologias que não se sustentam à luz das Sagradas Escrituras (GERMANO, 2017).

A pergunta que anima a crítica feita por Altair Germano (CPAD e FAECAD: para onde caminham?)¹⁰⁴ guarda alguma relação com o nosso objeto de pesquisa. É possível afirmar isso a partir da experiência deste pesquisador enquanto egresso dessa IES. Em nossa percepção, houve um salto qualitativo dessas duas instituições no sentido de uma abertura ao diálogo com outras teologias e confissões de matriz protestante, o que, de certa forma, enriquece a teologia pentecostal.

No período que estudamos na FAECAD, éramos instados a adquirir a literatura publicada pela CPAD, inclusive como bibliografia obrigatória para muitas das disciplinas do curso de teologia. O problema era que as obras eram de autoria majoritariamente de teólogos pentecostais, mormente de norte-americanos. Atualmente, esse quadro mudou, há diversas obras de variadas matrizes protestantes publicadas pela CPAD, assim como há docentes protestantes batistas, metodistas e presbiterianos na FAECAD. Com isso, houve um arejamento teológico, o qual pensamos advir dessa primavera educacional, haja vista que há professores e ex-alunos da IES que trabalham na CPAD, inclusive em cargos de chefia.

Portanto, a resposta mais plausível, do ponto de vista acadêmico, à pergunta de Altair Germano é que tanto a CPAD quanto a FAECAD caminham rumo a uma abertura teológica, a um enriquecimento que advém da experiência teológica plural em diálogo com as demais tradições protestantes. Ressalte-se que essa caminhada não ocorre sem percalços e sem tentativas reacionárias no sentido de refrear esse avanço.

103 Essa referência à CPAD diz respeito à celeuma envolvendo o cancelamento de uma palestra que seria proferida pelo pastor presbiteriano Augustus Nicodemus Lopes na CPAD MegaStore (RJ), na ocasião do lançamento de seu livro. A ala reacionária da AD pressionou para que o evento fosse cancelado, e foi isso que acabou ocorrendo. Para mais informações consultar, por exemplo: <<https://www.jmnoticia.com.br/2016/07/18/cpad-cancela-evento-com-augustus-nicodemus-apos-pressao-de-pastores-assembleianos/>>.

104 Blog de Altair Germano referente à aula magna de René Padilla na FAECAD. Disponível em: <<http://www.altairgermano.net/2017/03/cpad-e-faecad-para-onde-caminham.html>>. Acesso em: 06 mar. 2017.

Retomando a questão da reação contrária por parte da ala conservadora da CGADB, é preciso sublinhar que ela vai de encontro à própria missão da faculdade expressa em seu PDI, qual seja, a de formar cidadãos críticos capazes de contribuir para o desenvolvimento sustentável na construção de uma sociedade justa e democrática (FAECAD, 2009a).

Ora, essa missão alinha-se claramente com a TMI, pois, grosso modo, a TMI é uma vertente teológica evangélica que, desenvolvida na América Latina, pressupõe o comprometimento do cristão com questões como: a dignidade humana, o cuidado com o meio ambiente e a luta contra toda a forma de opressão e injustiça, as quais, segundo a TMI, são aspectos indissociáveis da mensagem do Evangelho.

Portanto, essa iniciativa da FAECAD reforça nossa tese de que ela constitui-se um paradigma da atual primavera educacional que ocorre na AD, a despeito da reação de setores conservadores da instituição. Porém, essa iniciativa não foi a primeira, antes, outras já foram empreendidas e com relativo sucesso, como por exemplo: a interação com outras IES que possuem alguma área de estudo que pudesse ampliar os horizontes teológicos institucionais. Um exemplo disso foi a participação numa mesa de debate¹⁰⁵ do Prof. Dr. André Leonardo Chevitarese, docente do departamento de história da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), e pesquisador do Jesus histórico, temática de sua palestra na FAECAD. Algo dificilmente imaginável no início da IES.

Além dessas iniciativas, houve ainda projetos mais robustos e audaciosos, inclusive de âmbito internacional, como por exemplo: a vinda ao Brasil do Dr. Jürgen Moltmann para proferir palestra na FAECAD¹⁰⁶.

O evento ocorreu em 31 de agosto de 2011. Na ocasião¹⁰⁷, também foi lançado um livro de Moltmann em co-autoria com o Dr. Levy Bastos, professor da FAECAD, fato que não somente enriqueceu a IES, mas lhe conferiu certa projeção.

Pensamos que essas iniciativas configuram-se uma importante abertura teológica que vem ocorrendo na FAECAD, cujo ânimo advém da hodierna primavera educacional. Tais iniciativas estão em consonância com o Projeto Político do Curso de Teologia da FAECAD, qual seja:

105 Foto da mesa de reflexão teológica realizada em 10/11/2011 na FAECAD. Da direita para a esquerda: Prof. Dr André Chevitarese (UFRJ), Prof. Me. Lair Amaro (UFRJ), Prof. Marcos Tuler (FAECAD), Prof. Germano Soares (FAECAD) e Prof. Dr. Nelson Célio (FAECAD). Disponível em: <<http://ieadinoticias.blogspot.com.br/2011/11/faecad-promove-encontro-de-reflexao.html>>. Acesso em: 06 mar. 2017.

106 Cartaz informativo referente à palestra do Dr. Jürgen Moltmann na FAECAD. Disponível em: <<http://prmarcostuler.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 21 mar. 2017.

107 Foto da palestra do Prof. Dr. Jürgen Moltmann na FAECAD. Da esquerda para a direita: Prof. Dr. Levy Bastos (FAECAD), Prof. Dr. Jürgen Moltmann (*Universität Tübingen*), Pr. Vladimir Calixto (CGADB) e Prof. Germano Soares (FAECAD). Disponível em: <http://www.calisto.net.br/2011_08_01_archive.html>. Acesso em: 21 mar. 2017.

O Curso de Teologia, na modalidade Bacharelado, da Faculdade Evangélica de Tecnologia, Ciências e Biotecnologia tem como pressuposto básico uma sólida formação nos conteúdos fundamentais da Teologia, que capacite os acadêmicos para a compreensão dos grandes temas e problemas teológicos da atualidade, bem como para a análise e reflexão crítica da realidade social local, regional e nacional. O Curso visa uma reflexão permanente sobre o campo da Teologia em uma perspectiva ecumênica e em diálogo interdisciplinar e trans-disciplinar [sic!] com outras áreas do conhecimento. O projeto pedagógico do Curso de Teologia da Faculdade Evangélica de Tecnologia, Ciências e Biotecnologia têm [sic!] como objetivo principal a formação de Bacharéis em Teologia pautada em diferentes tradições religiosas, com respeito aos princípios de liberdade religiosa e de separação entre Igreja e Estado (FAECAD, 2010, p. 3).

Percebe-se, portanto, que a direção da IES não vem causando “constrangimento” aventado por Altair Germano, mas, de maneira franca e fidedigna, vem procurando implementar seu PDI e uma teologia mais arejada, pautada nas diretrizes institucionais contidas em seu Projeto Político do Curso de Teologia. Ora, porquê tanta repercussão no âmbito da CGADB com tais iniciativas?

O escopo dessas celeumas ocorreu no dia 27 de dezembro de 2017 com a demissão sumária do então diretor da FAECAD, Prof. Me. Germano Soares Silva. Esse fato denota não só pressões institucionais, reações de setores conservadores aos avanços educacionais, mas também ingerência da cúpula assembleiana na IES. Por outro lado, não se pode ignorar conflitos internos na própria IES e as ambigüidades decorrentes de desses avanços, bem como a tensão entre o preconizado nos documentos institucionais da FAECAD e prática educacional e administrativa cotidiana.

Para o pastor assembleiano e doutor em teologia pela Faculdades EST, Claiton Pommerening,

a teologia acadêmica poderá ser uma ameaça a esses líderes. Ela pode vir a subverter sua liderança e suas decisões, que algumas vezes são tomadas com bases políticas e não teológicas, pois são eles que detêm a palavra final em tudo e a teologia poderá fazer com que percam parte desta prerrogativa. (...) aqui a teologia é rechaçada, pois ela poderia questionar a falsificação (...) estabelece-se um governo hierocrático e anti-intelectualista que exclui de seu meio a teologia (2015, p. 102-103).

E completamos: exclui-se ao menos a teologia que faz pensar, ensejando o questionamento e levando o cidadão a ser crítico.

Por fim, cumpre ressaltar que essas celeumas e idiosincrasias expostas acima, têm estreita relação com as ingerências da mantenedora na IES. Rubrique-se que quando nos referimos à mantenedora, trata-se do braço político da CPAD, o qual se reserva a um pressuposto direito sobre a IES deveras genérico, conforme expresso no Regimento Interno da FAECAD. Vejamos:

CAPÍTULO III
A FAECAD: “O SINAL” DE UMA NOVA ESTAÇÃO NA EDUCAÇÃO
SUPERIOR NA ASSEMBLEIA DE DEUS NO BRASIL

Art. 83. A Fundação Evangélica de Comunicação – FUNEC é responsável, perante as autoridades públicas em geral, pela Faculdade, *incumbindo-lhe tomar todas as medidas necessárias ao seu bom funcionamento*, respeitados os limites da lei e deste Regimento, a liberdade acadêmica dos Corpos Docente e Discente e a autoridade própria de seus órgãos deliberativos e executivos (FAECAD, 2009b, p. 22, grifo nosso).

Aqui cabe uma pergunta, uma vez que não está explicitado no Regimento Interno: quais seriam “as medidas necessárias ao bom funcionamento da FAECAD”? Ora, não foi sem motivo que a aula magna do Dr. René Padilla na FAECAD foi sumariamente cancelada após as severas críticas do vice-presidente da CEC-CGADB. Aliás, esse foi um caso típico do que Gedeon Alencar chamou de “caudilhismo assembleiano” (ALENCAR, 2000, p. 96).

Ao encerrarmos este subtópico que denominamos “Do projeto pedagógico à prática pedagógica”, no qual analisamos algumas idiossincrasias da primavera educacional entre a FAECAD e a CGADB, restou notório uma tensão que envolve duas questões significativas. A primeira delas guarda relação com as propostas da FAECAD publicadas em seus documentos norteadores e reguladores, quais sejam: Plano de Desenvolvimento Institucional, Regimento Interno da FAECAD e o Projeto Político do Curso de Teologia. Sobre isso, vale ressaltar a assertiva de Greschat sobre documentos históricos da religião: “enquanto textos sagrados apontam o ideal de uma religião, documentos históricos da religião mostram como ela realmente é. Revelam a mudança constante de sua doutrina e prática, o afastamento gradual de suas normas e a criação de novas” (GRESCHAT, 2005, p. 56).

A segunda questão tem a ver com o potencial subversivo da teologia para o qual apontou Antonio Carlos de Melo Magalhães (2012). Trata-se daquela “teologia que dispensa este acordo prévio de submissão ao poder dos que dizem o que é ou não permitido, e se propõe como teologia que ousa pensar a religião a partir de suas memórias perigosas, ainda que estas tenham sido sempre frágeis ou soterradas pelos discursos mais poderosos” (MAGALHÃES, 2012, p. 28).

Por outro lado, é preciso registrar que nas dinâmicas internas ao subcampo pentecostal assembleiano, mesmo as tendências mais progressistas são ainda bastante conservadoras em relação a outras dinâmicas evangélicas, como o Movimento Ecumênico e organizações como Koinonia, Centro de Documentação e Informação - CEDI, Igreja e Sociedade na América Latina- ISAL, Setor de Responsabilidade Social da Igreja – SRSI, dentre tantos outros. Nesse lastro, se consideraram René Padilla e Augustus Nicodemus “perigosos”, que diriam de Richard Shaull e Rubem Alves então? Portanto, conquanto se empreenda esforços no sentido de aberturas teológicas, ainda assim são modestas se comparadas a outras iniciativas protestantes.

Percebe-se, por fim, que forças adversas endógenas à seara assembleiana tentam refrear os avanços que a educação superior e, particularmente a teologia acadêmica

assembleiana, vem conquistando. Nesse sentido, há de fato certas idiossincrasias entre o projeto pedagógico e a prática pedagógica, os quais intentamos problematizar neste subtópico. Em que pese tais idiossincrasias, emerge uma pergunta: seria possível refrear essa primavera educacional que ocorre na AD? A resposta a este questionamento ainda não pode ser dada, posto que a sincronia dos fatos não permite o distanciamento histórico adequado à devida análise científica, de modo que pesquisas ulteriores serão necessárias para interpretar o fenômeno em tela. Assim, pensamos que a questão aqui levantada contribui como uma proposta heurística nos estudos do subcampo pentecostal, mormente o assembleiano.

3.4 QUEM SEMEIA VENTO COLHE TEMPESTADE?

Pois em muita sabedoria há muita aflição; quem aumenta o
saber aumenta a dor.

Eclesiastes 1.18

“Começar a pensar é começar a ser atormentado”

Albert Camus

Ao iniciarmos este último tópico deste terceiro capítulo, cabe, antes de tudo, uma ressalva necessária ao bom entendimento do objetivo desta seção. Diferentemente dos demais tópicos, cujo escopo foi o de traçar um histórico do anti-intelectualismo no pentecostalismo como um todo e na AD particularmente, propor uma linha interpretativa do processo cultural metanoico quanto à valorização da educação superior no pentecostalismo estadunidense e brasileiro, além de levantar dados empíricos do objeto de pesquisa e interpretá-los; o objetivo deste tópico não é o de explicar nem de interpretar, mas o de problematizar, sem que, no entanto, tenhamos a forçosa tarefa de propor respostas elucidativas, conforme o leitor poderá notar.

Mas essa falta de respostas não advém de uma opção metodológica, antes, é o próprio objeto que impede inferências mais robustas. Nesse sentido, o empecilho imposto pelo objeto situa-se no âmbito de sua sincronia com a primavera educacional e de sua intrínseca contingência enquanto “fenômeno”. Explico: o leitor deve ter notado através do título que demos a este tópico, que se trata de uma problematização, um questionamento mesmo que está intrinsecamente ligado aos ventos primaveris educacionais que sopram na AD brasileira. Daí nos perguntarmos, a partir do adágio popular: *Quem semeia vento colhe tempestade?*

O cerne deste questionamento aponta para uma possibilidade, qual seja, a da formação de uma *intelligentsia* pentecostal a partir da hodierna primavera educacional e de uma possível tomada de posição e influência desses intelectuais no âmbito denominacional, cujas consequências para a política assembleiana, isto é, suas relações internas de poder e a administração do capital religioso, embora seja contingente, poderiam ter um impacto significativo nessa denominação.

Sublinhamos que o termo *intelligentsia* não foi utilizado aqui por uma eventualidade, mas tomamos aqui o termo presente na obra de Karl Mannheim (1986) e Antônio Gramsci (2001a, 2001b), num espectro mais amplo que é a sociologia do conhecimento. Outra ressalva a ser feita aqui é que, obviamente, não poderemos nos aprofundar em toda a discussão dessa temática, nem exaurir a literatura sobre o assunto em tais autores neste exíguo espaço que temos, sem digredir totalmente de nosso objeto de pesquisa. Portanto, lançaremos mão somente dos aportes teóricos que forem essenciais para a problematização que ora intentamos.

Iniciamos com uma tentativa de síntese do conceito de *intelligentsia*. Grosso modo, esse termo tem relação com uma pretensa erudição, um preparo cujo grau de competência e formação de alguns indivíduos que constituiriam um grupo seletivo dentro de um grupo social mais amplo, conferindo-lhes capacidades superiores de análise e de elaboração de propostas sociais, podendo, inclusive, constituí-los protagonistas políticos privilegiados (VIEIRA, 2008).

Para Mannheim e Gramsci, o termo *intelligentsia* relaciona-se com o termo intelectual ou culto, porém, para esses autores não há somente um tipo de intelectual apenas. Podemos identificar em Mannheim (1986), uma característica atribuída aos intelectuais que lhes confere certa autonomia no sentido de, embora pertençam ou sejam originários de determinado grupo social, em tese, sua capacidade crítica e perspicácia lhes outorga uma privilegiada possibilidade de intervenção política, sobretudo no que concerne aos conflitos sociais.

Em virtude disso, os intelectuais podem pertencer a uma determinada classe social e defender pontos de vista diametralmente opostos a esta classe. Ademais, esses intelectuais podem facilmente mudar sua vinculação social, alinhando-se ao grupo que melhor lhes aprouver. Isso ocorre porque seu *locus* privilegiado contempla a sua vivência de classe e seus pontos de vista, contrastando com sua condição de intelectual. Assim, esses intelectuais “também determinados, em seus pontos de vista, por este meio intelectual que contém todos os pontos de vista contraditórios” (MANNHEIM, 1986, p. 182), seriam mais aptos para mediar conflitos sociais.

Podemos entender que, na teoria mannheimiana, os cultos são vistos como “intelectuais livremente flutuantes”, fazendo referência a sua pertença social passível de variações. Tal propensão acaba por “sustentar a autonomia dos cultos como o aspecto que legitima e justifica a intervenção política dos intelectuais. As ideias de

Mannheim deram suporte teórico à crença na superioridade de interpretação e de direção política da *intelligentsia*” (VIEIRA, 2008, p. 75).

Para Gramsci (2001a, 2001b), os intelectuais podem ser classificados como tradicionais e orgânicos. Gramsci, identificado com o marxismo, via essa questão da *intelligentsia* como uma dimensão superestrutural da sociedade, assim, sua teoria procurou evidenciar o papel do intelectual, em certo sentido, como organizador da sociedade e da cultura, isso porque, segundo Gramsci,

uma massa humana não (...) se torna independente (...) sem organizar-se (...); e não existe organização sem intelectuais, isto é, sem organizadores e dirigentes, ou seja, sem que o aspecto teórico da ligação teoria-prática se distinga concretamente em um estrato de pessoas “especializadas” na elaboração conceitual e filosófica (GRAMSCI, 2001a, p. 104).

Os intelectuais tradicionais, em Gramsci, seriam aqueles que se caracterizariam por reproduzir ideias dos grupos mais antigos do ponto de vista histórico, ajudando-os a legitimar o *status quo* e, portanto, não teriam comprometimento com o progresso, antes, tenderiam a manter o regime e as tradições histórico-sociais anteriores. Por outro lado, para esse autor, os intelectuais orgânicos seriam aqueles que, a partir de determinado grupo social e dentro de suas próprias fileiras, estariam aptos para organizar e dirigir a sociedade na busca de uma nova ordem vigente, ou seja, de caráter eminentemente contestatório ou reformador.

Assim, percebe-se certa oposição entre essa concepção de intelectuais tradicionais e orgânicos. Se lançarmos mão do conceito mannheimiano de intelectuais livremente flutuantes e aliá-lo a essa oposição entre tradicionais e orgânicos, teremos um quadro contingente de uma *intelligentsia* assembleiana com, ao menos, uma dupla possibilidade: em primeiro lugar, a de uma tomada de posição de enfrentamento com vistas à transformação do ethos assembleiano e frente à estrutura eclesial da AD, com sua hierarquia rígida, seu nepotismo e misoginia (ALENCAR, 2012, p. 232); em segundo lugar, o alinhamento dessa *intelligentsia* aos moldes de intelectuais tradicionais, legitimando, reforçando e defendendo o *status quo* assembleiano.

Acresça-se a isso, que uma parcela significativa dessa possível *intelligentsia* seria composta de leigos, isto é, alijados da hierarquia eclesial e não participantes da administração do capital religioso institucional. Gerando, portanto, um segmento com uma demanda por poder institucional. Por outro lado, há, de igual modo, uma parcela de especialistas do sagrado da denominação também egressos da FAECAD, que já detém o carisma institucional, isto é, não são leigos, mas ocupam algum cargo na hierarquia eclesiástica assembleiana.

Obviamente, sabe-se que essa problematização é contingente. No entanto, pensamos que sua concretização pode levar essa denominação a um ponto de inflexão ou, quiçá, a um esfacelamento institucional, caso os conflitos internos deflagrados pela

disputa de poder não sejam consensualmente resolvidos, como ocorreu, por outros motivos registre-se, com o Ministério de Madureira e a ADVEC.

Nesse sentido, pode-se intuir que, devido à sua forte burocratização institucional e o consequente controle dos discursos, seja plausível e provável que essa *intelligentsia* em formação na AD tenda a uma acomodação, isto é, tornar-se-iam os intelectuais tradicionais de Gramsci. Contudo, conforme já afirmamos anteriormente, boa parte dos egressos da FAECAD é constituída de leigos, ou seja, em tese, menos sujeitos à censura burocrática do que aqueles que ocupam cargos eclesiais. Estes últimos seriam os sacerdotes, e aqueles os profetas (ao menos em potencial), numa perspectiva weberiana (WEBER, 1991, 1999).

Logo, ambos intelectuais teriam, em algum nível, um comprometimento institucional, seja para reforma, seja para manutenção. Destaque-se que nessa contingência há uma relação de poder bastante assimétrica, e uma tomada de posição de intelectuais orgânicos (GRAMSCI, 2001a, 2001b), ou a migração de intelectuais livremente flutuantes (MANNHEIM, 1986, p. 182) de uma classe dominante para uma classe contestatória em formação, encontraria uma forte resistência institucional.

Conquanto essa burocratização e monopólio do poder já estejam arraigados desde longa data na AD, não se deve subestimar a capacidade mobilizadora de intelectuais orgânicos, tão pouco o comprometimento e determinação dessa *intelligentsia* em formação. No entanto, conforme advertimos no início deste subtópico, tratamos de problematizar algo sincrônico que ocorre na AD que guarda relação com a FAECAD e a primavera educacional que ela representa, logo, trata-se de uma contingência nesse âmbito religioso. Portanto, somente um distanciamento diacrônico mínimo permitirá avaliar o perfil e o engajamento dessa *intelligentsia* assembleiana que ora está sendo formada, isto é, se ela será reacionária ou progressista. De igual modo, somente uma observação que contemple uma tessitura temporal relativa, poderá avaliar a reação do subcampo religioso assembleiano à influência desses intelectuais pentecostais.

Por fim, é importante ressaltar que levantar questões também é um dever científico, mesmo que essas questões ainda não possam ser plenamente respondidas no tempo presente. Ademais, é plausível e provável que essa perspectiva possa contribuir para a ampliação de abordagens ulteriores que contemplem essa faceta ainda não perscrutada, quiçá ensejar novas pesquisas que visem um aprofundamento da temática que propomos neste subtópico. Assim, permanece a questão levantada inicialmente como provocação heurística: Quem semeia vento, colhe tempestade?

“Educar-se é impregnar de sentido cada momento da vida, cada ato cotidiano.”

Paulo Freire

“A fé é o estado de estar possuído por algo que nos toca incondicionalmente.”

Paul Tillich

4.1 PROLEGÔMENOS

Se for possível correlacionar as epígrafes acima, esta correlação certamente terá sua base principal no âmbito da religião, entendendo religião aqui como uma dimensão humana intrinsecamente ligada à produção de sentido. Mas não qualquer sentido, conforme está explícito na assertiva de Tillich, trata-se de um sentido que abarca o ser humano incondicionalmente.

Conforme se pode inferir a partir da proposição de Paulo Freire logo acima, a educação, enquanto processo humano fundamental, também pode, em alguma medida, produzir sentido ou, ao menos, modificar uma visão de mundo anterior de um determinado grupo social. Contudo, essa relação é dialética, de modo que um grupo social específico pode ser influenciado pela cultura na qual está imerso, mas também exercer influência importante sobre essa cultura. Pensamos que seja justamente o que ora ocorre com o pentecostalismo das AD.

Isto posto, é necessário, de forma preliminar, pontuar que neste capítulo intentaremos ampliar o horizonte heurístico da pesquisa. Contudo, esta parte da obra não se constitui uma digressão do objeto de pesquisa, mas trata-se de um esforço intelectual no sentido de alocar nosso objeto num âmbito maior, isto é, em sua relação dialética com a cultura da qual é partícipe.

O título com o qual batizamos este capítulo parece deixar claro quais são nossos referenciais teóricos nesta seção. Quando pensávamos na estruturação dessa última parte deste trabalho, cogitamos que o instrumental teórico-analítico de dois pensadores seria a chave hermenêutica mais adequada para abordar a problemática da relação entre pentecostalismo e cultura, quais sejam, os teólogos Helmut Richard Niebuhr (1894-1962) e Paul Johannes Oskar Tillich (1886-1965).

Entretantes, cabe ressaltar, embora Tillich e Niebuhr tenham sido importantes teólogos protestantes do século XX, o que se pretende aqui não é fazer algum tipo de criptoteologia, antes, suas abordagens mais abrangentes com foco no dialogismo cultural, nos fornecem cabedal teórico profícuo para nosso fito aqui, que é pensar a relação do pentecostalismo com a cultura, mormente em relação à educação.

Ademais, justificamos a escolha destes dois teólogos para o nosso referencial teórico deste último capítulo sob dois aspectos, quais sejam, o primeiro diz respeito à nossa opção por uma abordagem interpretativa; o segundo deve-se, sobretudo, à amplitude de horizonte que a densidade granítica da teoria da religião desenvolvida por ambos proporciona. Contudo e a bem da verdade, nossa escolha também foi influenciada, em grande medida, pela afinidade pessoal por parte deste pesquisador, adquirida com o pensamento desses autores sobre religião, durante os estudos desenvolvidos nas matérias cursadas no doutorado, bem como de obras que foram tematizadas no Núcleo de Estudos em Protestantismo e Teologias (NEPROTES – UFJF/CNPq).

Conquanto a sólida teoria da religião desses autores nos proporcione um amplo horizonte interpretativo, nosso intuito aqui não é divagar ou ampliar demasiadamente a problematização do objeto. Ao contrário, interessa-nos interpretá-lo utilizando para isso apenas alguns elementos teóricos da religião trabalhados por ambos os autores, até mesmo porque não seria possível esgotar quaisquer teorias de nenhum desses teóricos numa única pesquisa, quiçá num único capítulo.

Assim, termos como preocupação suprema, pentecostalismo contra a cultura, princípio protestante, pentecostalismo da cultura, autonomia e heteronomia, serão empregados aqui sem que, no entanto, se esgote totalmente o sentido de tais termos no espectro da teoria da religião de Tillich e Niebuhr. Dessa feita, utilizaremos tais elementos teóricos para propor uma via interpretativa (alternativa às já existentes) do fenômeno em tela.

Quanto à teoria, é preciso pontuar que nosso escopo teórico aqui é o da Ciência da Religião. Embora pareça tácito e redundante afirmar isso acerca de uma tese em Ciência da Religião, precisamos pontuar filigranas teórico-metodológicas que particularizam nosso esforço.

Nesse sentido, sabe-se que esse campo disciplinar padece de uma tensão dicotômica que afeta muitos pesquisadores, acirrando ânimos e estabelecendo fronteiras

heurísticas. Referimo-nos à celeuma endógena à Ciência da Religião quanto ao acento teórico-metodológico nas pesquisas dessa área, qual seja: o empírico e o fenomenológico.

Para exemplificar o que estamos querendo destacar, citamos duas assertivas de diferentes pesquisadores, cujo teor parece diametralmente oposto um ao outro em relação, mormente, à ênfase inicial do campo disciplinar da Ciência da Religião. Segundo Frank Usarski, “a Fenomenologia da Religião foi a abordagem dominante na fase inicial da Ciência da Religião, logo após da sua institucionalização em universidades européias” (USARSKI, 2004, p. 73). Já para Jörg Dierken, “não há dúvida de que desde o começo a ciência da religião compreendeu-se como disciplina empírica” (DIERKEN, 2009, p. 114).

Essa dicotomia aparente vem permeando debates acerca das constituintes da disciplina, bem como de sua identidade epistemológica¹⁰⁸. A situação polarizada acima exposta está situada no âmbito daquilo que William Paden denominou como os “pontos de vista sobre religião” (PADEN, 2001, p. 15). Para Paden, trata-se do lugar do pesquisador e de sua influência na abordagem epistemológica do objeto de pesquisa ou, dito de outro modo,

cada qual, nesse sentido, fala a partir de um certo lugar, e desse lugar vê o todo da religião nas categorias de seu horizonte limitado. Cada qual vê apenas as características do tema que se encaixam em sua própria perspectiva, enquanto todos os outros aspectos permanecem indistintos, ou obscurecidos, sem interesse e, para todos os propósitos inexistentes (PADEN, 2001, p. 15).

Paden ainda destaca que

os pontos de observação são freqüentemente fixos, singulares e defensivos. As teorias religiosas e acadêmicas, da mesma forma, têm muitas vezes este tipo de perspectiva monoposicionada, como se fosse marca de uma interpretação correta que apenas uma posição possa ser válida, ou que a religião tenha apenas um significado fundamental. Por causa desse impulso de possuir conceitualmente a religião, a esfera da interpretação criou mixórdias de campos semânticos cujas linguagens são viáveis somente para aqueles que as compartilham, ou cujas próprias explicações, absolutas e totalizantes, impedem outras. A ausência de interpretação entre essas abordagens sugere um sistema de castas sociolinguístico. Sugere que a interpretação está ligada a posições e territórios (PADEN, 2001, p. 15).

108 Para um aprofundamento na temática, ver: RODRIGUES, Elisa. As Ciências Sociais da Religião como Ciências da Interpretação. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, v. 28, n. 1, p. 186-203, jan.-jun. 2014. Disponível em: <<http://www.bibliotekevvirtual.org/revistas/Metodista-SP/ER/v28n01/v28n01a11.pdf>> e HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico; PORTELLA, Rodrigo. Ciência da Religião: uma proposta a caminho para consensos mínimos. *Numen*, Juiz de Fora, v. 15, nº 2, p. 433-456, ano 2012. Disponível em: <<http://www.editoraufjf.com.br/revista/index.php/numen/article/view/1659/1454>>.

Em síntese, para Paden, “mudando as lentes, mudamos os objetos” (PADEN, 2001, p. 19). De certa forma, essa assertiva tem pregnância ambivalente, pois sabe-se que tanto a vertente explicativa ou empírica, quanto a compreensiva ou fenomenológica, possuem seus limites e críticas pertinentes. Usarski, citando Terrin, critica a fenomenologia afirmando que, com razão,

a Fenomenologia da Religião tenha sido acusada de representar uma espécie de “criptoteologia”, uma abordagem incompatível com o ideal de um estudo da religião que “não deve comprometer-se com motivos religiosos, mas deve agir com ‘instrumentos científicos’, renunciando a qualquer discurso religionista [...] que possa servir de sustentação para a validade da experiência religiosa” (TERRIN apud USARSKI, 2004, p. 83).

Por outro lado, Huff Júnior e Portella fazem uma pertinente crítica à vertente explicativa, afirmando que

a escola da explicação, em cujo nicho estariam as ciências sociais e da mente, trataria a religião de forma empírica tão somente, como, por exemplo, manifestação sócioantropológica ou psíquica, e redutível a ser explicada em suas funções e estruturas em relação ao meio social ou às predeterminações psíquicas, como seu produto. É o que aponta com clareza, quanto às Ciências Sociais, Paula Montero: “Os fenômenos religiosos interessam-me, não como um campo em si mesmo de investigação, mas como via de acesso à compreensão da sociedade brasileira” (Montero, 1999, p. 329). Aqui está, grosso modo, o caminho da explicação, ou seja, não considerar a religião em si, mas de forma funcional em relação à sociedade, ou a outro elemento exterior à própria religião. O que se estuda, a partir deste paradigma, é a sociedade, ou a psique, ou a luta de classes, ou o mercado, etc. [Mas não a religião em si mesma] (HUFF JÚNIOR; PORTELLA, 2012, p. 444).

Diante disso, a nossa proposta está alinhada com uma terceira via proposta por Hans-Jürgen Greschat, em seu livro: *o que é Ciência da Religião?* Nessa obra, Greschat aponta para um caminho do meio entre as escolas explicativa e compreensiva. Trata-se de aproveitar as contribuições de ambas as escolas sem, contudo, preterir uma em detrimento de outra.

O que Greschat propõe encampando, na verdade, a tese de Joachim Wach (1898-1995), é um trabalho complementar que enriqueça a pesquisa. Grosso modo, seria um mesmo trabalho procedido em dois momentos, quais sejam: o trabalho com o específico e o trabalho com o geral. Nesse primeiro momento se trataria de uma religião ou religiosidade com foco em sua manifestação particular, privilegiando características que seriam investigadas com o instrumental teórico-analítico da história, sociologia, antropologia e psicologia, dentre outras. Esse recorte mais pontual daria conta de fitar o objeto com uma lente microscópica, ressaltando suas nuances particulares.

Ademais, valorizando o trabalho com o específico, Greschat destaca que

cientistas da religião que trabalham apenas com textos¹⁰⁹ são como cegos que falam de paisagens que lhes foram descritas, em palavras, por pessoas que podem ver. Abandonando essa postura, esses cientistas parariam de se referir às religiões alheias “de olhos fechados”. Deveríamos usar todo nosso instrumental sensorial nessa tarefa, uma vez que os seguidores de religiões diferentes da nossa não omitem nenhum dos sentidos quando as praticam (GRESCHAT, 2005, p. 77).

Já num segundo momento, o do trabalho com o geral, seria possível, aproveitando inclusive o trabalho com o específico, lidar, por exemplo, com a história comparada da religião, o que proporcionaria um enriquecimento significativo ao fornecer uma visada comparativa do devir histórico-social da religião no *cunturnum* espaço-tempo. Ao mesmo tempo, Greschat critica aqueles cientistas da religião, demasiadamente ordinários ou pouquíssimo pretensiosos, que “quando têm de sistematizar material histórico, ficam contentes [apenas] com a comparação” (GRESCHAT, 2005, p. 122).

A propósito da citação logo acima, o fulcro da crítica de Greschat endereçada aos cientistas da religião é que, “na verdade, os cientistas da religião não se sentem muito motivados a criar teorias” (GRESCHAT, 2005, p. 122). Esse flanco pouco trabalhado por tais estudiosos, constitui-se, com efeito, uma oportunidade e um desafio, sobretudo quando do trabalho com o geral. A resposta a esse desafio, por vezes, vem sendo dada por intermédio da fenomenologia como, por exemplo, a formulação teórica do sagrado procedida por Rudolf Otto e Mircea Eliade. Embora Greschat critique a teoria de Otto nessa obra, também reconhece sua contribuição importante, enquanto formulação teórica.

Isto posto, voltamos o foco para o esforço deste capítulo. Nosso fito aqui é de trabalhar concomitantemente o específico e o geral, procurando privilegiar este último. Tendo em mente que já focamos o específico nos capítulos anteriores, o escopo será abordar a relação do pentecostalismo com a cultura, sem digredir totalmente do papel da educação superior nessa questão. É preciso pontuar que não iremos propor qualquer teoria interpretativa, antes, a inovação e o desafio de nossa abordagem neste capítulo consiste em concatenar dois pensadores sobremodo prolíferos no fito de propor uma linha interpretativa de nosso fenômeno. Se somarmos à consistência das teorias de Niebuhr e Tillich à limitação de apenas um capítulo, aumenta, sobremodo, este desafio. Com tal ousadia corremos o risco de sermos um tanto superficiais, mas recuar talvez seria empobrecer a abordagem, além de permanecer no limiar da ordinariedade, o que, a bem da verdade, não seria totalmente um demérito.

Nossa proposta aqui, portanto, é a de propor uma interpretação do fenômeno em questão a partir de um diálogo profícuo entre elementos teóricos destes pensadores

109 Cabe aqui uma ressalva, pois um historiador da religião tem, na maior parte das vezes, nos textos seu material empírico. Sejam fontes primárias, secundárias ou até mesmo história oral.

que nos ajudem compreendê-lo adequadamente. Por fim, pensamos que a principal vantagem e relevância dessa abordagem é a de proporcionar uma leitura alternativa de nosso objeto com estes elementos teóricos pouco utilizados nos estudos sobre pentecostalismo no Brasil. Assim, queremos contribuir, embora singelamente e sem nenhuma pretensão ufanista, para alargar os horizontes hermenêuticos no que se refere aos estudos acerca do pentecostalismo. Por fim, cabe aqui, diante de nossa ousadia hermenêutica, uma ressalva, pois como toda ousadia, e toda hermenêutica, precisa e muito, da benevolência dos leitores.

4.2 E NO PRINCÍPIO ERA...: A EDUCAÇÃO PENTECOSTAL CONTRA A CULTURA

Desde logo é preciso reiterar a chave hermenêutica com a qual focaremos e trabalharemos a problemática deste subtópico. Trata-se da abordagem proposta por Helmut Richard Niebuhr em sua obra: *Cristo e cultura*. Nesse livro o autor trabalha aquilo que chamou de “problema duradouro”, qual seja, a relação do cristianismo com a cultura, mais especificamente a resposta ou o posicionamento daquele em relação a esta.

Para Niebuhr, “o problema duradouro surgiu, evidentemente, nos dias da humanidade de Jesus Cristo” (NIEBUHR, 1967, p. 22), em razão, sobretudo, de sua mensagem e vida, as quais, não raro, ensejavam respostas dissonantes da cultura da época¹¹⁰, e marcadamente permeadas pelo adágio mateano adversativo: “ouvistes o que foi dito aos antigos, (...) eu, porém, vos digo...” (BÍBLIA TEB, Mateus 5.21-22).

110 Sobre a questão seminal de Jesus e a cultura judaica, Niebuhr cita o Rabi Klausner, o qual vê em Jesus um perigoso ponto de ruptura com a cultura judaica. Para Klausner, Jesus pôs em perigo a cultura de sua época pelo fato de ter abstraído a religião e a ética do resto da vida social, “e assim, aguardando o estabelecimento, mediante o poder divino apenas, de um ‘reino não deste mundo’. O judaísmo, no entanto, não é apenas uma religião e não é apenas ética. É a soma total de todas as necessidades de uma nação que tem a base religiosa como fundamento – ... judaísmo é uma vida nacional, uma vida em que religião nacional e princípios éticos humanos se abraçam mas não se engolfam um no outro, Jesus veio e pôs de lado todas as exigências da vida nacional. – ... em seu lugar ele nada pôs a não ser um sistema ético religioso ligado à sua concepção de divindade” (KLAUSNER apud NIEBUHR, 1967, p. 23). Para Niebuhr, portanto, “tivesse ele empreendido reformar a cultura religiosa e nacional, eliminando o que era arcaico na lei cerimonial e civil e teria sido, então, mais um benfeitor da sua sociedade; mas ao invés de reformar a cultura ele a ignorou. “Ele não veio para enriquecer o conhecimento, arte e cultura da sua nação, mas para abolir até mesmo a cultura que ela possuía à religião” (KLAUSNER apud NIEBUHR, 1967, p. 23). Ademais, “ele substituiu a justiça civil pelo mandamento da não resistência, o que deveria resultar na perda de toda ordem social; as leis sociais e a proteção da vida familiar, ele a substituiu pela proibição de todo divórcio e pelo louvor daqueles que se fizeram eunucos pelo amor ao reino dos céus”; ao invés de manifestar interesse pelo trabalho, pelas conquistas econômicas e políticas, recomendou a vida despreocupada e desocupada, como exemplificada nos pássaros e nos lírios; e ignorou até os requisitos da justiça distributiva vigente quando disse: “Homem quem me pôs por juiz ou repartidos entre vós?” Daí – conclui Klausner – “Jesus ignorou tudo que dizia respeito à civilização material. Neste sentido ele não pertence à civilização.” Portanto seu povo o rejeitou, e os “dois mil anos da cristandade não judaica têm provado que o povo judeu não errou” (KLAUSNER apud NIEBUHR, 1967, p. 24).

Nesse enfoque, portanto, “a questão Cristianismo e civilização não é, de modo nenhum, nova; (...) nesta área a perplexidade cristã tem sido perene e que o problema tem atravessado os séculos da nossa era cristã” (NIEBUHR, 1967, p. 22). Com isso em mente, Niebuhr propôs uma tipologia dessa problemática baseado em algumas respostas dadas pelos grupos cristãos à cultura. Essa tipologização tentou proporcionar um enquadramento ideal típico que desse conta de classificar a relação entre Cristo e cultura em seu devir histórico nos diversos espaços em que a fé cristã logrou algum êxito, tornando-a passível de interpretação.

Nessa tipologia há cinco tipos ideais, quais sejam: Cristo contra a cultura, o Cristo da cultura, Cristo acima da cultura, Cristo e cultura em paradoxo, e Cristo, o transformador da cultura. Cada qual é, basicamente, uma tentativa de colocar um acento num determinado enfoque na resposta dada à questão que a cultura coloca para o cristão. Nesse sentido, é preambular definir minimamente o que se quer dizer quando se fala em cultura.

Assim, embora reconheça que qualquer definição estrita de cultura seria inadequada por não conseguir ser suficientemente profunda nem abrangente para os propósitos de sua abordagem, Niebuhr ao invés de tentar defini-la a priori, tenta construir paulatinamente uma definição de cultura.

Para o autor,

a cultura para a qual voltamos nossa atenção não pode ser simplesmente a de uma sociedade particular tal como a greco-romana, a medieval ou a ocidental moderna. (...) Portanto, a cultura, do modo em que a encaramos, não é um fenômeno particular, mas geral, muito embora a coisa geral apareça apenas em formas particulares. [Assim,] nem podemos definir a cultura de uma maneira estreita, levando em consideração apenas alguma fase especial da organização e realização social do homem (NIEBUHR, 1967, p. 52).

Ainda pela via negativa, Niebuhr insiste que “a cultura terá uma definição um tanto mais estreita para os nossos propósitos se for distinta da civilização, usando-se o último termo para designar as formas de vida social mais avançadas, talvez mais urbanas, técnicas e talvez envelhecidas” (NIEBUHR, 1967, p. 53). Ademais, critica também aqueles detratores da religião, como se fosse algo de somenos importância e apartado da cultura, pois para ele, “é confuso e arbitrário definirmos a cultura como se ela excluísse a religião” (NIEBUHR, 1967, p. 53).

Já pela via afirmativa, Niebuhr propõe uma definição conciliatória entre os conceitos de cultura e civilização. Assim,

o que temos em vista quando tratamos com Cristo e cultura é aquele processo total da atividade humana e aquele resultado de tal atividade a que ora o nome cultura, ora o nome civilização, é aplicado em linguagem comum. Cultura é o “ambiente artificial e secundário” que o homem sobrepõe ao natural. Ela

abrange a linguagem, hábitos, idéias, crenças, costumes, organização social, artefatos herdados, processos técnicos e valores. Esta “herança social”, esta “realidade *sui generis*”, que os escritores do Novo Testamento tinham sempre em mente quando falavam do “mundo”, que é representada em muitas formas, e a que os cristãos como os demais homens estão inevitavelmente sujeitos, é o que queremos significar quando falamos de cultura. Embora não possamos nos aventurar a definir a “essência” desta cultura, podemos descrever algumas de suas características. De um certo modo ela é inextricavelmente ligada à vida do homem em sociedade: ela é sempre social (NIEBUHR, 1967, p. 54).

Tomando-se como base a definição acima exposta, percebe-se que Niebuhr reconhece o caráter inescapavelmente social da cultura e ainda associa sua definição de cultura à ideia neotestamentária de mundo, isto é, o *κόσμος*, a qual escritores como o evangelista João¹¹¹, por exemplo, colocaram-na em franca oposição a Cristo e, em decorrência disso, do cristianismo.

Sobre isso cabe destacar que um dos sentidos mais utilizados nos escritos joaninos com relação à palavra mundo é, segundo algumas definições do léxico grego de Strong,

6) a multidão incrédula; a massa inteira de homens alienados de Deus, e por isso hostil a causa de Cristo; 7) afazeres mundanos, conjunto das coisas terrenas, 7a) totalidade dos bens terrestres, dotes, riquezas, vantagens, prazeres, etc, que apesar de vazios, frágeis e passageiros, provocam desejos, desencaminham de Deus e são obstáculos para a causa de Cristo (STRONG, 2002, p. 1468).

Essa é, *lato sensu*, a concepção de Niebuhr acerca da cultura. Aqui é preciso sublinhar que foi justamente essa concepção que o pentecostalismo abraçou inicialmente, ou seja, uma postura contra a cultura, como sendo esta última algo perigoso, pernicioso que deve ser rechaçada. Na leitura de Niebuhr, trata-se de uma concepção em que o cristão – e aqui já podemos pontuar: o cristão pentecostal, mais especificamente –, concebe o “mundo” como

uma cultura que está voltada para os valores temporais e passageiros, enquanto Cristo tem palavras de vida eterna; é uma ordem a um tempo moribunda e assassina, pois “o mundo passa e com ele a sua concupiscência.” Ela é moribunda, contudo, não somente porque está voltada para os bens temporais e porque contém as contradições internas de ódio e mentira, mas também porque Cristo veio para destruir as obras do diabo e porque a fé nele é a vitória que vence o mundo. Daí ser a lealdade do crente dirigida inteiramente rumo à nova ordem, à nova sociedade e seu Senhor (NIEBUHR, 1967, p. 70-71).

111 Citamos o evangelista João em consonância com Niebuhr, conforme expresso na sentença: “Não ameis o mundo nem o que está no mundo. Se alguém ama o mundo, o amor do Pai não está nele” (BÍBLIA TEB, 1 Jo 2.15). Contudo, essa temática de oposição ao mundo perpassa praticamente todo o Novo Testamento, como em: Jo 15.19, Rm 12.2, Gl 1.10, Ef 2.2, Tg 1.27, Tg 4.4, por exemplo.

Sob esta ótica, a resposta do crente pentecostal seria, naturalmente, a de rejeição do mundo. Ou dito de outro modo,

a contrapartida da lealdade a Cristo e aos irmãos é a rejeição da sociedade cultural. Uma linha clara de separação é traçada entre a fraternidade dos filhos de Deus e o mundo. Com exceção de dois casos, a palavra “mundo” significa evidentemente para o escritor desta carta o todo da sociedade fora da igreja, onde, entretanto, os crentes vivem. A injunção aos cristãos é: “Não ameis o mundo nem as coisas que há no mundo. Se alguém amar o mundo, o amor do Pai não está nele”. Esse mundo aparece como um reino sob o poder do mal; é a região das trevas na qual os cidadãos do reino da luz não devem penetrar; caracteriza-o a permanência nele de mentiras, ódio e assassínios; ele é o herdeiro de Caim. Trata-se de uma sociedade secular dominada pela “concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e o orgulho da vida”, (...) é a “sociedade pagã, com a sua sensualidade, superficialidade e pretensões, seu materialismo e seu egoísmo” (NIEBUHR, 1967, p. 70).

Em associação a esta visão de rejeição do mundo, em certo sentido ensejada por uma linha de hermenêutica bíblica, podemos melhor compreender a adesão do pentecostalismo a tal cosmovisão observando o contexto histórico-social no qual esse movimento medrou. Assim, o pentecostalismo foi igualmente influenciado pela atmosfera de virada de século, no qual “o cenário internacional também era ameaçador. Com feições ‘apocalípticas’, contribuindo dessa forma para o surgimento de elementos para a imaginação escatológica” (ALBANO, 2014, p. 410).

Ademais, conforme pontua Gedeon Alencar,

o pentecostalismo moderno surge no final do século XIX e se consolida nas primeiras décadas do século XX. Período áureo entre as I e II Guerra Mundial com o perigo nuclear rondando como espectro. A soteriologia de cada grupo religioso determina sua visão de mundo, é a síntese de outro texto clássico de Weber (1996b). Ou seja, se creio que o mundo será destruído irreversivelmente e nada poderá, ou deverá mudar, no que alguns chamam de “teologia do quanto pior melhor”, por que tentar alterá-lo?” Alguma democracia, nenhuma democracia ou total ditadura faz alguma diferença? Não. A mansão no céu, sim (ALENCAR, 2005, p. 64).

Portanto, essa ambiência cultural, a despeito dos avanços tecnológicos do período, dava ensejo a um aprofundamento do pessimismo pentecostal quanto à cultura e suas conquistas e propostas.

Quando pensamos no título que demos a este subtópico – E no princípio era...: a educação pentecostal *contra a cultura* – nosso intuito foi o de interpretar, à luz de Niebuhr, esse matiz que marcou boa parte da história do movimento pentecostal. Quando no referimos aqui à educação pentecostal contra a cultura, fazemos de forma ambígua, isto é, tratamos de ressaltar a incompatibilidade da valorização da educação

a partir dessa visão de mundo; mas é preciso ressaltar também que com base nessa visão de mundo, foi forjada uma educação para rejeição da cultura.

Conforme já tratamos anteriormente, há multifatores para que o pentecostalismo tenha rejeitado inicialmente a cultura e, com isso, a educação como um todo, e a superior particularmente. Dois desses fatores já tratamos outrora, quais foram, a ênfase na emoção enquanto elemento fundamental da experiência religiosa, e a questão social da pobreza que permeou boa parte da história do movimento. Leonildo Campos trabalhando “as origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro” consegue perceber esses dois fatores e, apoiado justamente em Niebuhr, destaca sua influência em nosso pentecostalismo. Assim, Campos observa que

No dizer de H. R. Niebuhr (1992, pp. 225 e seg.), nesse país as concessões às divisões raciais e de classes sociais fizeram surgir denominações acomodadas. Essa acomodação fez com que as seitas se tornassem um canal capaz de desaguar o descontentamento das classes pobres. Assim surgem as “igrejas dos deserdados”, que arregimentam os pobres, reforçando a idéia de que “na história protestante a seita tem sido sempre filha de minorias proscritas” (Niebuhr, 1992, p. 20). Aliás, embora Niebuhr não o diga, esse é o caso do pentecostalismo. Por isso mesmo, a “história do denominacionalismo revela-se como história dos pobres religiosamente desprezados” (Niebuhr, 1992, p. 26). Aqui Niebuhr concorda e cita Ernst Troeltsch ao afirmar que “os movimentos religiosos realmente criativos, formadores de igrejas, são obras dos estratos mais baixos” de uma determinada sociedade (Niebuhr, 1992, p. 27). Conseqüentemente, “um dos traços comuns é o fervor emocional” e a “religião obrigatoriamente se expressa e se expressará em termos emocionais” para os deserdados. Nesse contexto, “o clero intelectualmente preparado e inclinado à liturgia é rejeitado em favor de líderes leigos que satisfazem mais adequadamente as necessidades emocionais desta religião” (Niebuhr, 1992, p. 27) (CAMPOS, 2005, p. 104-105).

Parece-nos plausível somar à emoção e pobreza, a questão da ênfase escatológica do pentecostalismo. Sob a égide de um apocalipsismo com vistas à parousia, o pentecostal era fortemente desencorajado não só a tentar mudar a cultura, mas a envolver-se mais profundamente com ela, incluindo aqui a educação. Assim,

como apocalípticos, eles profetizarão o fim iminente da velha sociedade e a penetração da história de uma nova ordem divina. Como místicos, eles experimentarão e enunciarão a realidade de uma ordem eterna, oculta às aparências do temporal e do cenário cultural. A pergunta importante a ser levantada a respeito desses cristãos não é sobre se eles pensam historicamente ou misticamente a respeito do reino de Deus, mas se eles estão convencidos de que ele está próximo, e são governados por esta convicção, ou se pensam sobre ele como algo relativamente remoto no tempo e no espaço e relativamente deficiente quanto ao seu poder (NIEBUHR, 1967, p. 88).

Desta feita, o crente pentecostal era educado “religiosamente” para envidar seus esforços, sobretudo, para a vida espiritual, evitando maiores envolvimento com a cultura. Contudo, essa cosmovisão acaba por gerar uma situação aparentemente aporética, pois sem algum tipo de monasticismo é praticamente impossível o não envolvimento com a cultura. Isso significa que embora o pentecostalismo se quisesse inicialmente contra a cultura, em certa medida, sempre houve algum tipo de envolvimento.

Nesse sentido, para Niebuhr,

se os cristãos não se apresentam a Cristo com a linguagem, padrões de pensamento, e disciplina moral do judaísmo, eles o farão com os de Roma; se não for com os de Roma poderá ser com os da Alemanha, da Inglaterra, Rússia, América ou China. Daí estarem os cristãos radicais sempre fazendo uso da cultura ou de partes da cultura que eles rejeitam ostensivamente (NIEBUHR, 1967, p. 93).

No caso do pentecostalismo brasileiro isso ocorreu, por exemplo, com a ampla utilização dos “corinhos de fogo”¹¹² na liturgia pentecostal, os quais expressam claramente a amálgama da música nordestina nesse nicho religioso. Ademais, o rigorismo acético dos usos e costumes revela também o *ethos* sueco-nordestino como matiz cultural que marcou profundamente o pentecostalismo assembleiano brasileiro, por exemplo. Estas são apenas duas referências que revelam e chancelam a verossimilhança de nossa leitura em relação ao pentecostalismo, com a que Niebuhr fez desses crentes contraculturais acerca de seu posicionamento de rechaçamento da cultura.

Entrementes, o rigorismo inicial desse posicionamento pentecostal contra a cultura vem sendo esmaecido mediante seu devir histórico. Isso ocorre porque, segundo a ótica niebuhriana,

no trato com a sociedade que considera pagã, mas da qual nunca consegue se separar totalmente, o cristão radical também tem sempre sido solicitado a recorrer a princípios que ele não conseguiu derivar diretamente de sua convicção da soberania de Cristo. O seu problema aqui tem sido o de viver em um intervalo. Quer sejam os cristãos exclusivistas escatologistas ou espiritualistas, em ambos os casos eles têm de levar em conta o “por enquanto”, o intervalo entre a aurora de uma nova ordem de vida e sua vitória, o período em que o temporal e o material não têm sido transformados ainda em espiritual. Eles não podem, portanto, se separar completamente do mundo da cultura que está ao redor deles, nem daquelas necessidades deles mesmos que tornam esta cultura indispensável. Embora o mundo esteja em trevas, distinções entre o que é relativamente certo e errado têm de ser feitas neste mesmo mundo, e nas relações cristãs com ele (NIEBUHR, 1967, p. 97-98).

112 Sobre esse tema recomendamos o leitor a dissertação de Valdivino Albuquerque Júnior: *DÁ GLÓRIA E RECEBA: a expressão mítico-ritual nos “corinhos de fogo” no culto [neo]pentecostal.*

Merece também destaque sobre a relação desses crentes com a cultura, aquilo que Niebuhr destacou como sendo quase um “efeito colateral” da rejeição do mundo, qual seja, as mudanças ensejadas na cultura como reação ao seu posicionamento. Para Niebuhr,

estas fugas e rejeições cristãs das instituições da sociedade têm sido, na história, de grande importância, tanto para a Igreja como para a cultura. Elas têm mantido a distinção entre Cristo e César, entre revelação e razão, entre a vontade de Deus e a vontade do homem. Elas têm provocado reformas tanto na Igreja como no mundo, muito embora não fosse este o seu propósito. (...) Eles cumprem em termos de reforma social o que não intencionavam (NIEBUHR, 1967, p. 90-91).

No caso do pentecostalismo inicial, pensamos que não cabe totalmente o termo reforma, mas mudanças sociais, conquanto pontuais, significativas. Como exemplo do que queremos expressar, podemos citar a própria questão da educação que, embora rejeitada pelo pentecostalismo no Brasil, teve um papel protagônico na alfabetização¹¹³ daqueles convertidos das classes menos favorecidas e excluídos da educação formal com vistas à leitura bíblica, pois

a conversão ao pentecostalismo estimulou a alfabetização e o letramento de um grande número de pessoas, famílias e comunidades ao longo das décadas. Ainda hoje, os índices de analfabetismo entre os pentecostais (em torno de 5%) são significativamente menores que a média nacional (em torno de 14%). Não se trata de reduzir fenômenos complexos como os de alfabetização e letramento a uma determinante religiosa; mistura complexa de fatores sociais, culturais, econômicos e políticos, os níveis de alfabetização variam conforme as profissões e ocupações, o gênero, a geração, a etnia, os níveis de renda. Mas, também, conforme a religião. De modo que a expansão pentecostal, a alfabetização e a apropriação popular da Bíblia constituem processos em intersecção, na confluência de muitos fatores que demandariam estudos mais detalhados (BENATTE, 2012, p. 17, grifo nosso).

Do mesmo modo, a adesão ao pentecostalismo levou muitos neoconvertidos à mudança de vida não no sentido metanóico religioso somente, mas com implicações sociais concretas. Isso não é novidade alguma, vários pesquisadores já constataram

113 Para um aprofundamento no assunto ver: José Pedro Tosaus Abadía, *A Bíblia como Literatura* (2000); João Leonel, o livro *História da Leitura e Protestantismo Brasileiro* (LEONEL, 2010) e o artigo *A Formação do Leitor Religioso: Pentecostais e Leitura no Brasil* (FERREIRA, 2012); Alexander Leslie Milton, *História da Recepção da Bíblia: Novos Enfoques na Pesquisa Britânica* (2005); e de Antonio Paulo Benatte os artigos *História da Leitura e História da Recepção da Bíblia* (2007) e *Os Pentecostais e a Bíblia no Brasil: Aproximações Mediante a Estética da Recepção* (2012), Anderson de Oliveira Lima, *Dois momentos na história recente da leitura bíblica: a Bíblia como literatura a partir de Erich Auerbach e Robert Alter* (2014) e *A Bíblia como literatura no Brasil: história e análise de novas práticas de leitura bíblica* (2015).

esse viés da adesão ao pentecostalismo (MARIZ, 1996; SHAULL, 1999; RIVERA, 2010; POMMERENING, 2011). Para Mariz, inclusive, “as igrejas pentecostais desempenham esse papel ajudando a restabelecer a dignidade do pobre de diferentes maneiras” (MARIZ, 1996. p. 175).

Uma dessas maneiras é o acolhimento das pessoas que se achegam ao pentecostalismo em situação de vulnerabilidade pela pobreza, pois, por meio da teologia do cuidado, houve o incentivo ao resgate da dignidade da pessoa ou família. Para Pommerening,

o pentecostalismo exige uma postura radical de mudança de vida para os que sofrem o prejuízo de um contexto social marcado por anomia, pois gera um marco de inclusão social e ordenação da vida. Além destes, conforme salienta Cecília Mariz, gera-se a experiência de poder e a criação de uma nova identidade a pessoas que provêm de “extrema pobreza, de marginalização cultural e material [...], alcoolismo, desemprego, abandono pelo companheiro” (POMMERENING, 2011, p. 14).

Aqui é preciso fazer uma ressalva, qual seja, a de que não se trata de um assistencialismo puro e simples, mas de uma vivência religiosa significativa conforme pontuou Richard Shaull,

é exatamente nessa situação, contudo, que muitos passam a conhecer uma rica e experiência, que não podemos imaginar, de cura e da presença salvadora de Deus. Essas pessoas não somente entendem as histórias do Evangelho sobre a cura de doentes e expulsão de demônios realizadas por Jesus, mas disso se apropriam como parte de sua própria experiência. Elas também compreendem e experimentam o que Jesus ensinou sobre o Deus de compaixão que sara suas feridas, torna-se fonte de vida em meio à morte, traz reconciliação em meio à violência, alegria em meio ao sofrimento – e sempre os inspira a partilhar uns com os outros o pouco que têm. E assim começa a reconstrução de vidas e famílias arruinadas e de relacionamentos humanos mais amplos que podem, eventualmente, fornecer a visão e a energia necessárias para o desenvolvimento, a partir de baixo, de novas estruturas econômicas, sociais e políticas (CÉSAR; SHAULL, 1999, p. 167).

Isso posto, é possível reconhecer que embora não tenham intencionado primariamente ensinar o acima exposto, o pentecostalismo contra a cultura acabou, em certa medida, por colaborar com a cultura. E Niebuhr reconhece isso ao asseverar que

agora que temos reconhecido a importância do papel desempenhado pelos cristãos anticulturais na reforma da cultura, devemos, imediatamente, assinalar que eles nunca atingiram esses resultados sozinhos ou diretamente, mas apenas através de crentes que deram uma resposta diferente à questão fundamental (NIEBUHR, 1967, p. 91).

A questão posta por Niebuhr nos leva a indagar o que levou (e leva) a alguns pentecostais a darem uma resposta diferente à rejeição peremptória da cultura. Trata-se de uma acomodação ao espírito da época ou, como diria o escritor neotestamentário, “uma conformação com este século”? A resposta a tal questionamento não deve ser demasiado redutora. Nesse fito, pensamos que Paul Tillich pode contribuir substancialmente para interpretarmos o fenômeno. Então, com a palavra, Dr. Tillich.

4.3 VESTÍGIOS DE UM PRINCÍPIO PROTESTANTE NO PENTECOSTALISMO?¹¹⁴

Ao iniciarmos esse subtópico, antes mesmo de considerarmos o elemento teórico do princípio protestante, o qual anima a problemática desta seção, impõe-se contextualizar a ambiência teórica mais ampla no qual se insere esta questão na reflexão de Tillich, qual seja, seu entendimento acerca da relação entre religião e cultura, mormente em sua obra: Teologia da Cultura. Desta feita, parece-nos importante expor a concepção de Tillich sobre a relação de cultura e religião. Para Tillich,

a religião, considerada preocupação suprema, é a substância que dá sentido à cultura, e a cultura por sua vez, é a totalidade das formas que expressam as preocupações básicas da religião. Em resumo: religião é a substância da cultura e a cultura é a forma da religião. Com isso evita-se o dualismo entre religião e cultura. Cada ato religioso, não apenas da religião organizada, mas também dos mais íntimos movimentos da alma, é formado culturalmente (TILlich, 2009, p. 83).

Essa concepção deriva do conceito existencial da religião que Tillich sustentava. Uma das principais consequências dessa concepção é que ela enseja “o desaparecimento da separação entre o sagrado e o secular, porque a religião significa o estado em que somos tomados pela preocupação suprema, não restrito a determinado âmbito. Esse estado refere-se a todos os momentos de nossa vida em qualquer espaço ou domínio” (TILlich, 2009, p. 82).

Todavia, reconhece Tillich, “na verdade, as coisas não são bem assim. O elemento secular tende a se tornar independente e a se estabelecer por si mesmo. E, em oposição a isso, o mesmo se dá com a religião” (TILlich, 2009, p. 83), o que para Tillich se configura uma anomalia, uma vez que “nossa vida é determinada por essa situação que é de alienação em face de nosso verdadeiro ser” (TILlich, 2009, p. 83).

114 Este subtópico contempla parte da discussão que propusemos no artigo publicado na Revista Correlatio (Revista da Sociedade Paul Tillich do Brasil e do Grupo de Pesquisa Paul Tillich da UMEESP), intitulado: *Vestígios de um Princípio Protestante: uma leitura da educação superior na Assembleia de Deus no Brasil a partir de elementos da teoria da religião de Paul Tillich*. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.15603/1677-2644/correlatio.v15n2p209-233>>.

Assim, em sua concepção existencial de religião não deveria haver distinção entre sagrado e profano, tampouco o dualismo entre religião e cultura. Tillich, todavia, reconhece resignadamente que na realidade isso ocorre. Por outro lado, cabe destacar que no horizonte tillichiano religião e cultura não são, necessariamente, duais, opostas ou contrastantes, antes estão imbricadas, conforme os textos acima nos permitem afirmar. Assim, para Tillich, “a igreja está dentro da cultura e vice-versa” (TILLICH, 2009, p. 93).

Se no horizonte de Niebuhr tal problema se apresenta de várias formas, Tillich não concebe desta maneira. Para Tillich, “a cultura é a forma da religião” (TILLICH, 2009, p. 88). E mais ainda, para ele, “mudanças culturais ocorrem impulsionadas pela dinâmica interior da própria cultura. A igreja participa nelas, às vezes, liderando, mas sempre como força cultural entre outras e não como representante da nova realidade na história” (TILLICH, 2009, p. 88).

Essa leitura nos remete ao princípio protestante em seu caráter profético. Segundo Tillich,

a igreja, no seu papel profético, é a guardiã que revela as estruturas dinâmicas da sociedade e se opõe a seu poder demoníaco revelando mesmo quando dentro dela. Ao assim fazer, a igreja ouve, também, as vozes proféticas, fora dela, que julgam a cultura e a ela mesma como sua parte. Já nos referimos a essas vozes proféticas em nossa cultura. Muitas delas não fazem parte da igreja manifesta. Mas, talvez, pudéssemos chamá-las de participantes da “Igreja latente”, igreja na qual a preocupação suprema está oculta sob formas e deformações culturais (TILLICH, 2009, p. 92).

Feitas essas considerações iniciais acerca do entendimento de Tillich sobre a relação entre cultura e religião, podemos abordar a temática dessa seção. A pergunta que anima este subtópico se aninha na possibilidade do princípio protestante se manifestar no pentecostalismo, mormente numa voz profética contra o anti-intelectualismo pentecostal. Essa possível manifestação ensejaria o julgamento profético característico desse princípio, e “julgar significa observar os dois lados da realidade. Quando a igreja julga a cultura, precisa incluir aí suas próprias formas de vida. Pois suas formas são criadas pela cultura, assim como sua substância religiosa torna possível a cultura” (TILLICH, 2009, p. 92-93).

O questionamento da existência de vestígios de um *princípio protestante* no pentecostalismo pode parecer inicialmente tácito ou pior, sem sentido algum. Contudo, se considerarmos mais estritamente essa questão, cabe outro questionamento que guarda estreita relação com este: Que há de protestante no pentecostalismo? Mas sob quais perspectivas se poderia responder a tal questionamento? A sociológica, a antropológica, a histórica, talvez. Mas, e do ponto de vista religioso, que resposta poderia ser dada a este questionamento? Partir de suas diferenças teológico-doutrinárias

certamente não contribuiria muito para aclarar o entendimento do fenômeno, tanto mais se concebermos o pentecostalismo como uma vertente do gradiente protestante cuja ênfase litúrgica e doutrinária recai sobre a experiência extática sob a égide do Espírito Santo, sobretudo a glossolal. Basta nos ocuparmos um pouco mais detidamente sobre as possíveis respostas, portanto, para percebermos que, na verdade, emitir tal assertiva não é tão simples assim como possa parecer.

Sobre isso, o teólogo e historiador Paulo Donizeti Siepierski, por exemplo, entende, com base na análise de Christian Lalive D'Epiney, que

o pentecostalismo sintetiza o protestantismo (cristocentricidade, biblicismo, união da fé com a ética) com uma forma de espiritualidade que é característica das religiões 'populares' (emoção, ritos de possessão, participação coletiva). Essa síntese, obviamente, não é equilibrada nem homogênea, podendo haver ênfase maior em um ou mais desses fatores em detrimento do restante (SIEPIERSKI, 1997, p. 49).

Ora, de fato, ao observarmos os elementos levados em consideração na citação acima, ou seja, cristocentricidade, biblicismo e a união da fé com a ética, não há dúvida de que são comuns tanto ao protestantismo quanto ao pentecostalismo (ao menos o chamado pentecostalismo clássico). Mas, por outro lado, também não havia emoção no pietismo? Possessão também não caracterizou o quakerismo? Ou ainda, de algum modo, o congregacionalismo não enseja certa participação coletiva? Logo, sob este auspício, se poderia considerar que o pentecostalismo não passa de um protestantismo carismatizado. Bem, não parece ser este o caso. Sabemos que aquilo que Siepierski pretendeu iluminar foi uma síntese concomitantemente propositiva e provisória. Assim, inferir a partir desse silogismo que o pentecostalismo seja apenas um protestantismo carismatizado, nada mais é do que um sofisma redutor e empobrecedor dessa forma de religiosidade.

Outra resposta possível a tal questionamento foi dada por Luana Cristina Baracho de Moura em relação à AD especificamente, mas que também vale para o pentecostalismo clássico e para o deuteropentecostalismo:

AD representa o grupo religioso que se caracteriza como protestante e pentecostal e tem sua doutrina baseada em um livro sagrado, a Bíblia, considerando-a como a Palavra de Deus. Denomina-se protestante por seguir os princípios difundidos pela Reforma Protestante, provocada pelas ideias de Martinho Lutero; e pentecostal por defender a atualidade do batismo com o Espírito Santo, os dons de cura e a glossolalia, enunciados proféticos em línguas desconhecidas (MOURA, 2014, p. 137).

Conquanto sua resposta tenha certa coerência e seja sintética, ainda assim a questão persiste: que há de protestante no pentecostalismo? Logo, o que buscamos

identificar é uma “essência” que nos autorizaria afirmar, com certo grau de certeza, o que há de protestante no pentecostalismo, sem, contudo, desprezarmos esses elementos que D`Epiney propôs e outros tantos que podem ser aventados.

É justamente aqui que a teoria de Paul Tillich pode contribuir para uma interpretação devida do objeto em tela. O próprio título que demos ao subtópico já enseja uma contribuição deveras significativa, senão a principal, qual seja, a do Princípio Protestante. A escolha desse conceito não foi eventual, na verdade, foi o conceito que se impôs na resposta ao questionamento inicial desta seção. Isso porque, segundo o próprio Tillich, este princípio protestante “é a possibilidade que faz com que o protestantismo seja ‘protestante’” (1992, p. 182). Seria possível associar os sinais da hodierna primavera educacional na AD como vestígios desse princípio?

Antes de tentar emitir qualquer resposta é preciso aclarar um pouco mais esse conceito. Para Tillich,

o protestantismo tem um princípio situado além de suas realizações. É a força crítica e dinâmica presente em todos os feitos protestantes, sem se identificar com nenhum deles. Não se encerra numa definição. (...) Esse nome, “princípio protestante”, vem do protesto dos “protestantes” contra as decisões da maioria católica. Contém o protesto divino e humano contra qualquer reivindicação absoluta feita por realidades relativas, incluindo mesmo qualquer igreja protestante. O princípio protestante é o juiz de qualquer realidade religiosa e cultural, incluindo a religião e a cultura que se chamem “protestantes” (TILlich, 1992, p. 183).

Diante dessa portentosa proposta tillichiana e cientes da história da AD, não há como deixar de questionar: seria possível que esses vestígios do princípio protestante na AD lograssem algum êxito? Este questionamento deriva, sobretudo, do conhecimento histórico da intrínseca relação entre a forma de governo episcopal e o *ethos* assembleiano.

Gedeon Alencar afirma que

não há uma hierarquia única no universo assembleiano, mas um título absolutamente universal em todos os grupos: o *pastor-presidente*. Essa titulação surge pela primeira vez em 1958, se referindo a Paulo Leivas Macalão, na época dirigente supremo do Ministério de Madureira. (...) À primeira vista, um Paulo Macalão, Cícero Canuto, José Pimentel, e tantos outros, pastores-presidentes, soberanos e vitalícios, sem nenhum órgão que delimitasse suas funções, poderes e autoridade, sem nenhuma mediação de *Regimento Interno* ou Estatuto para lhes questionar ou limitar suas idiossincrasias; com plena autoridade sobre todos e tudo, sem a necessidade de pedir ou precisar de autorização para mudar pastor local, indicar nomes para consagração, administrar os bens e finanças da igreja, decidir seu próprio salário, de amigos e de familiares, alterar programas e eventos, etc., seriam, assim, despidoradamente déspotas (ALENCAR, 2012, p. 143-144, grifos do autor).

Esse quadro (quase gótico) pintado por Alencar denota bastante da realidade assembleiana, o que agrava ainda mais o nosso questionamento sobre a possibilidade de que esses vestígios do princípio protestante na AD lograssem algum êxito, quiçá da prevalência de sua radical crítica profética. Todavia, e coincidentemente, foi com o pastor Paulo Leivas Macalão que teve início a celeuma sobre educação teológica regular na AD que culminou, no tempo presente, na criação da FAECAD.

Segundo as crônicas da própria instituição, Macalão sempre discordou da educação teológica regular, sob o argumento “que seria ‘perigoso’ investir muito na educação teológica do obreiro. Ele falou “do perigo da muita sabedoria”, referindo-se ao intelectualismo, à possibilidade do muito estudo esfriar o obreiro” (DANIEL, 2004, p 194). Esse discurso anti-intelectualista foi proferido durante uma das muitas Assembleias Gerais em que tal assunto foi debatido (e rechaçado), conforme evidenciamos no segundo capítulo desta obra. Talvez resida aí nessa postura demônica¹¹⁵ de Macalão o que, em alguma medida, contribuiu para encetar a crítica do princípio protestante em alguns pentecostais de vanguarda.

O despotismo denunciado por Alencar associado à forma de governo episcopal e ao ethos sueco-nordestino poderiam ensejar, em tese ao menos, uma barreira inexpugnável a mudanças culturais nesse nicho pentecostal, mormente relativo à sua postura anti-intelectualista. Entretanto, alterações significativas vêm acontecendo no seio da AD em sua relação com a cultura, nada obstante às resistências internas que tentam refreá-las ou manipulá-las. É possível, por exemplo, perceber mudanças relativas à flexibilização dos usos e costumes, a inserção na política¹¹⁶ e também na adesão e valorização da educação superior.

Com relação à adesão e valorização da educação superior, inclusive, é plausível afirmar que a FAECAD seja o principal sinal da primavera educacional que ocorre hodiernamente na AD. Então, com base nessa assertiva seria possível afirmar que vem triunfando o princípio protestante nesse quesito?

115 O demônico em Tillich, de modo muito sucinto, pode ser entendido como exigências incondicionais sendo feitas por uma realidade condicional. É uma forma de absolutização do relativo, o imanente reivindicando para si autoridade transcendente. Requer, normalmente, obediência cega a seus princípios e exigências. Para Tillich, “o que caracteriza o demônico é a reivindicação de infinitude ou grandeza divina por parte do finito. (...) uma das características do demônico é o estado de ruptura” (TILLICH, 2005, p. 559). Para um aprofundamento nessa temática, ver o tópico: A busca da vida sem ambiguidade e os símbolos de sua antecipação, na quarta parte de sua Teologia Sistemática.

116 Essa temática é deveras polêmica, sobretudo pelo viés reacionário da Bancada Evangélica no Congresso Nacional. Embora seja uma temática instigante, não seria possível trabalhá-la aqui sem digredir totalmente do assunto desta tese. Dentre muitos textos sobre a temática, recomendamos o leitor, o texto: *Quem tem medo da bancada evangélica? Posições sobre moralidade e política no eleitorado brasileiro, no Congresso Nacional e na Frente Parlamentar Evangélica*, de Reginaldo Prandi e Renan William dos Santos. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/ts/article/view/110052/130984>>. Acesso em: 10 nov. 2017.

Não é tão simples assim, obviamente, aquiescer uma resposta positiva peremptória a este questionamento. Mas em fina sintonia com o título que demos ao subtópico, pensamos que se pode falar ao menos em “vestígios” de um princípio protestante atuando na AD. Afirmamos isso baseados no próprio Tillich, pois, segundo ele, o princípio protestante

não se esgota em nenhuma relação histórica; não se identifica com a estrutura da Reforma, nem do cristianismo primitivo, nem mesmo com formas religiosas. Transcende-as como transcende qualquer forma cultural. Por outro lado, *pode aparecer em qualquer uma delas*. Trata-se de um poder vivo, dinâmico e atuante (TILLICH, 1992, p. 183, grifo nosso).

Talvez seja prematuro afirmar que o princípio protestante tenha triunfado nessa questão específica na AD, mas certamente há evidências suficientes que atestam à existência de vestígios desse princípio protestante em atividade no pentecostalismo como um todo e nessa denominação particularmente, o que nos possibilita afirmar que o princípio protestante é uma força dinâmogênica que também impele o pentecostalismo a mudanças culturais. Isso porque este princípio

guarda-nos contra as tentativas do finito e do condicional de usurpar o lugar o lugar do incondicional¹¹⁷ no pensamento e na ação. É o julgamento profético contra o orgulho religioso, a arrogância eclesiástica, e a auto-suficiência secularizada com suas conseqüências destruidoras (TILLICH, 1992, p. 183).

Orgulho religioso, arrogância eclesiástica e autossuficiência, parecem ser atributos inerentes à liderança assembleiana que Tillich descreveu logo acima. Interessa-nos saber, porém, de onde provêm os vestígios do princípio protestante que proporcionou a alguns pentecostais a ousadia de protestar contra esse anti-intelectualismo arbitrário. Sobre isso é importante salientar que, para Tillich, a estrutura ontológica se atualiza na vida, no cotidiano e, nesse sentido, o anti-intelectualismo tem caráter demônico. E isso porque, embora ambíguo, uma das características do demônico é o seu potencial destrutivo. O anti-intelectualismo impede o crescimento, a realização da vida da mente, da dimensão intelectual, destruindo possibilidades de crescimento e de (nova) vida.

Para Tillich,

a vida cria a si mesma através da dinâmica do crescimento. O fenômeno do crescimento é fundamental em todas as dimensões da vida. Frequentemente ele é usado como norma última pelos filósofos que rejeitam expressamente

117 Para Tillich, o termo incondicional refere-se ao elemento presente em quaisquer experiências religiosas, e é o que confere caráter religioso a tal experiência. Não se trata de um ser, mas de uma qualidade que caracteriza nossa preocupação suprema e, conseqüentemente, incondicional (TILLICH, 1992, p. 63)

todas as normas últimas (por exemplo, os pragmáticos). O termo “crescer” é empregado também para designar processos na dimensão do espírito e para a obra do Espírito divino. O crescimento é uma categoria central tanto na vida individual como na vida social” (TILLICH, 2005, p. 511).

Por outro lado, a primavera educacional abre um horizonte de possibilidades, se lograr êxito e for perene. Trata-se, portanto, de crescimento e criatividade. Ademais, ao proporcionar a tomada de consciência do potencial destrutivo do anti-intelectualismo, a primavera educacional pode adquirir e ensejar ares de protesto contra essa mentalidade demônica, tornando-se uma voz profética aos moldes do princípio protestante.

Feita essa observação, nos perguntamos se não seria uma ironia histórica que esse princípio protestante tenha advindo com os missionários estadunidenses a partir de 1936 e não com os missionários escandinavos? Este questionamento procede de uma inferência natural, pois talvez fosse mais provável que esse princípio protestante adviesse da Suécia do que dos Estados Unidos. Ambos os países protestantes, mas o primeiro da primeira geração da Reforma, o segundo de uma terceira geração da Reforma, isto é, dos puritanos do *Mayflower*. Obviamente não estamos dizendo, com isso, que o protestantismo estadunidense foi degenerado ou se afastou dos princípios da Reforma. Antes, nos referimos a uma situação ideal típica na qual o pentecostalismo escandinavo estivesse mais próximo, historicamente, do princípio protestante do que o pentecostalismo estadunidense¹¹⁸.

Mas como acertadamente afirmou Tillich, o princípio protestante transcende as formas religiosas culturais e confessionais, bem como pode aparecer em qualquer uma delas. Ora, porque não com os missionários pentecostais estadunidenses? De fato, foi o que ocorreu, pois o *ethos* sueco-nordestino possuía esse viés anti-intelectualista, mas pelo que se pode inferir através da análise histórica da AD, foi com os missionários estadunidenses que os vestígios do princípio protestante se manifestaram no pentecostalismo assembleiano.

Mas não foi sem muita luta e resistência que o princípio protestante vem logrando algum êxito neste quesito específico. Antes, foram décadas de calorosos e acirrados debates em torno do tema. Iniciada na década de 1940, com a chegada dos missionários estadunidenses,

118 Sobre isso ver a obra de Helmut Richard Niebuhr: *As origens sociais das denominações cristãs*. Acerca do que afirmamos nesse parágrafo, Antonio Gouvêa Mendonça e Prócoro Velasques Filho afirmam sobre o protestantismo estadunidense que “a essa altura, o protestantismo deste lado do Atlântico já é muito diferente de seu ancestral europeu. Mas o problema não termina aí. Quando esse protestantismo chegou nos Estados Unidos, muitas das disputas entre puritanos, arminianos, pietistas, unitarianos, proponentes do evangelho social, fundamentalistas e avivalistas já estavam superadas. Cada grupo havia absorvido um pouco do outro, tornando o protestantismo norte-americano uma complexidade capaz de confundir historiadores, teólogos e sociólogos” (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 1990, p. 108).

a implantação de institutos teológicos vinculados às Assembleias de Deus no Brasil começou a ser concretizado [sic!] em 15 de outubro de 1958, com a fundação do IBAD – Instituto Bíblico das Assembleias de Deus na cidade de Pindamonhangaba – SP, pelo casal de missionários americanos João Kolenda Lemos e sua esposa, Ruth Doris Lemos. Em 1961, através da iniciativa do missionário N. Lawrence Olson, foi fundado no Rio de Janeiro o IBP- Instituto Bíblico Pentecostal. A fundação desses institutos bíblicos de Educação Teológica formal não foi iniciativa da liderança nacional das Assembleias de Deus. Seus fundadores, verdadeiros “heróis da resistência”, sofreram forte resistência da maioria dos missionários suecos e de vários obreiros nacionais (SILVA, 2013, p. 27-28, grifo do autor).

O reconhecimento desses Institutos Bíblicos ocorreu somente na década de 1970, ou seja, praticamente sessenta anos após a chegada de Vingren e Berg. Prevaleceu então o princípio protestante? Sim, em certo sentido. Em certo sentido porque somente em 2005, isto é, pouco mais de trinta anos passados desde o reconhecimento dos Institutos Bíblicos é que a denominação resolveu fundar uma IES confessional subsidiada pela própria CGADB, a FAECAD. Isso denota não o fracasso do princípio protestante no pentecostalismo da AD, mas a forte resistência que a ala anti-intelectualista ainda imprime na denominação.

Citamos Tillich um pouco acima fazendo referência ao “orgulho religioso, arrogância eclesial e auto-suficiência” contra os quais o princípio protestante incide e correlacionamos o *ethos* assembleiano e sua forma de governo episcopal altamente hierárquica e enrijecida a partir da assertiva de Alencar. Mas essa força dinâmogênica que provoca mudanças no pentecostalismo, não o faz somente na área educacional. Há, inclusive, além dos avanços já citados no sentido de uma flexibilização dos usos e costumes, da educação superior e teológica, um horizonte metanoico na questão de gênero, isto é, a ordenação ao pastorado feminino¹¹⁹.

Percebe-se, portanto, que sob os auspícios tillichianos, o princípio protestante pode, de fato, manifestar-se em quaisquer nichos protestantes, sob circunstâncias adversas e em maior ou menor intensidade. Ora e por que não no pentecostalismo? Trata-se de uma potência que possibilita o devir histórico e suas transformações num determinado grupo religioso, neste caso concreto o pentecostalismo assembleiano. “O princípio protestante é o juiz de qualquer realidade religiosa e cultural, incluindo a religião e a cultura que se chamem ‘protestantes’” (1992, p. 183). Daí a possibilidade

119 Na AD CONAMAD já há pastoras ordenadas como, por exemplo, a Pra. Elienai de Oliveira Carvalho Castellano (doutora em Ciência da Religião pelo PPCIR-UFJF, <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4775751D2>). Na ADVEC também há essa ordenação, por exemplo, a Pra. Elizete Malafaia, esposa do Pr. Silas Malafaia (presidente da ADVEC). Na CGADB, o assunto ainda é tabu e foi rechaçado na Assembleia Geral Ordinária de 2001, mas há bastante diaconisas e missionárias. Ademais, nas Convenções Estaduais da CGADB já há ordenação de pastoras conforme reconheceu Altair Germano (<http://www.altairgermano.net/2012/04/ordenacao-de-pastoras-e-evangelistas.html>).

de mudança de posicionamentos culturais, inclusive de adequação ou acomodação à cultura. Nesse sentido Niebuhr pode contribuir para compreendermos esse processo. Com a palavra, Dr. Niebuhr.

4.4 EIS QUE FAÇO NOVAS TODAS AS COISAS: A EDUCAÇÃO PENTECOSTAL DA CULTURA (E POTENCIALMENTE TRANSFORMADORA)

Embora as circunstâncias histórico-sociais da implantação do pentecostalismo no Brasil tenham sido adversas e, portanto, desfavoráveis à valorização da educação superior, além de fatores propriamente religiosos hostis, conforme procuramos evidenciar, sobretudo no primeiro capítulo desta obra, ventos primaveris advieram do Norte com os missionários estadunidenses das AG, conforme também procuramos evidenciar no segundo capítulo deste trabalho.

Entrementes, a labuta educacional desses missionários somada aos esforços envidados por alguns obreiros nacionais entusiastas da empresa educacional no decurso histórico da AD brasileira, acabou por dar resultados significativos no sentido de uma abertura institucional para a metanoia assembleiana que vem ocorrendo paulatinamente no tempo presente. Tais mudanças não ocorreram, obviamente, sem embates e desgastes para ambos os lados.

No entanto, algumas décadas após esses pioneiros da educação superior na AD desafiam a CGADB com a fundação do IBAD e do IBP, mais especificamente no início da década de 2000, a CGADB, instância deliberativa máxima da AD, resolveu aderir ao projeto educacional de valorização da educação superior. O marco dessa adesão foi a criação da FAECAD, um projeto piloto de vanguarda que almeja ser, ambiciosamente, a universidade das AD.

Grosso modo, assim vem ocorrendo o processo metanoico de valorização da educação superior no pentecostalismo assembleiano. Embora esse processo não seja uniforme e nem abarque da mesma forma as Convenções Estaduais, isto é, há, concomitantemente, nichos de resistência e espaços de adesão e colaboração nas Convenções Estaduais, é possível identificar a partir das IES assembleianas espalhadas pelo território nacional, conforme o QUADRO 1. e QUADRO 2. denotam, que essa primavera educacional não tem somente na FAECAD seu esteio, mas esta última constitui-se o seu principal sinal por ser concebida e sustentada pela própria CGADB. É preciso destacar, contudo, que há iniciativas análogas nas Convenções Estaduais, talvez não tão ambiciosas quanto o projeto FAECAD.

Esse panorama da ocorrência de uma primavera educacional espalhando-se no subcampo pentecostal assembleiano nos permite vislumbrar uma questão inerente ao fenômeno e que o permeia de forma inescapável, qual seja, a da relação do pentecostalismo com a cultura. Mais precisamente, uma relação de relativa adesão

ou certa acomodação do pentecostalismo à cultura hodierna, na qual privilegiaremos aqui o viés educacional.

Com o intuito de fitar o fenômeno com um olhar compreensivo, intentamos cotejar nosso objeto com a proposta tipológica de Niebuhr acerca da relação do cristianismo com a cultura de forma não hostil, o que na verdade significou, em certa medida, um processo de acomodação. Essa relação foi trabalhada por Niebuhr quando analisou a condescendência ou anuência de cristãos com a cultura de sua época, e isso em vários momentos da história do cristianismo. Niebuhr denominou esse posicionamento como O Cristo da cultura. Trata-se de uma preocupação por parte dos cristãos com a imanência, sem, contudo, desprezar totalmente a transcendência. Ao contrário dos cristãos contra-culturais, esses cristãos nutrem certa empatia pela cultura de seu tempo. Com efeito, tal percepção influencia, de modo significativo, suas atitudes em relação à cultura.

Segundo Niebuhr, os cristãos culturais

se sentem em casa na comunidade da cultura. Eles não sentem nenhuma tensão entre a Igreja e o mundo, entre as leis sociais e o Evangelho, entre as operações da divina graça e o esforço humano, entre a ética de salvação e as éticas de preservação ou progresso. Por um lado, eles interpretam a cultura através de Jesus Cristo, considerando como os seus elementos mais importantes aqueles que estão de acordo com a sua obra e pessoa; e, por outro lado, eles entendem Cristo através da cultura, selecionado de seu ensino e ação, bem como da doutrina cristã a respeito dela, os pontos que parecem concordar com o que há de melhor na civilização (NIEBUHR, 1967, p. 109-110).

Trata-se, portanto, de uma visão simultaneamente empática e seletiva por parte dos cristãos culturais em relação à cultura. Niebuhr assevera que eles

assim, harmonizam Cristo e cultura, naturalmente não sem dano para os aspectos irredutivelmente discordantes do Novo Testamento e dos costumes sociais. Eles não buscam, necessariamente, a sanção cristã para toda a cultura prevalecente, mas apenas para aquilo que consideram como real na cultura atual (NIEBUHR, 1967, p. 110).

É preciso, no entanto, fazer aqui uma ressalva quanto à abordagem deste subtópico em relação ao nosso objeto de pesquisa. É perceptível que não se pode afirmar peremptoriamente que os pentecostais atuais se sintam à vontade na cultura, mas o que de fato ocorre é uma adaptação, e adaptação baseada na seletividade.

Fazendo menção aos gnósticos, Niebuhr ressalta que sua contribuição para o ajustamento da relação Cristo e cultura residia, sobretudo, em sua característica de seletividade. Isto significa que “o gnóstico era seletivo tanto com referência à cultura, como em relação a Cristo. Ele rejeitava, ao menos para si mesmo, aquilo que lhe parecia ignóbil nela, e cultivava o que parecia ser mais religioso e mais cristão” (NIEBUHR,

1967, p. 115). Ora, tal procedimento acabou por abrandar as tensões entre a nova fé e a cultura de sua época.

Essa parece ser a situação do pentecostalismo cultural, mais especificamente a educação pentecostal da cultura. Neste caso, seletividade é uma palavra-chave para a compreensão do fenômeno, pois embora venha se inserindo e logrando certo êxito na empreitada acadêmica, alguns “nós” entre fé e academia permanecem difíceis de desatar, nesse nicho religioso. Dois exemplos podem clarificar o que queremos ressaltar. O primeiro deles é o que diz respeito à celeuma evolucionismo *versus* criacionismo; e o segundo se refere ao tabu da homoafetividade e identidade de gênero.

Por um lado, a academia mantém-se majoritariamente na vanguarda¹²⁰ nesses dois assuntos; por outro lado, acerca dos dois exemplos supracitados não é novidade alguma que o posicionamento do pentecostalismo como um todo e das AD, particularmente seja conservador. Até aqui, de fato, nada de novo. Mas, e os intelectuais pentecostais, que pensam sobre tais celeumas? Quais são seus posicionamentos? Não estamos, com estas indagações, afirmando que esses estudiosos pentecostais corroborem o conservadorismo. O que pretendemos destacar é a seletividade, pois há bem pouca literatura acadêmica produzida por estudiosos pentecostais acerca dessas duas temáticas dadas como exemplo.

É interessante ressaltar que este panorama não é uma exclusividade do pentecostalismo brasileiro. Segundo a pesquisa realizada por Joel Carpenter denominada: *New Evangelical Universities: Cogs in a World System, or Players in a New Game*, publicada em 2003 pelo *International Journal of Frontier Missions*, os estudiosos pentecostais norte-americanos já se viam envolvidos com a questão fulcral acerca da função de suas IES, qual seja:

se a universidade [evangélica ou pentecostal] é um lugar onde todos os professores são cristãos e se comprometem a trabalhar de acordo com as normas cristãs, seja por necessidade ou por princípio um lugar mais diversificado, onde deve haver uma massa crítica de líderes que professam essa abordagem cristã (CARPENTER, 2003, p. 100)¹²¹.

Carpenter vai além e tematiza também a questão da identidade cristã na academia e a secularização, outrora colocadas relativamente como opostas. Para esse pesquisador,

120 Um exemplo disso foi o posicionamento da UFJF quanto às críticas ao evento educativo “Na hora do lanche” e ao personagem Femmenino, no Colégio de Aplicação João XXIII, da UFJF, em comemoração ao dia das crianças. Disponível em: <<http://www.ufjf.br/noticias/2017/10/17/nota-de-esclarecimento-5/>>. Acesso em: 17 out. 2017.

121 No original: *Whether one’s university is a place where all faculty members are Christians and are pledged to work according to Christian norms, or whether it is by necessity or principle a more diverse place, there must be a critical mass of leaders who profess this Christian approach.*

a chave para manter uma identidade e missão integralmente cristã reside tanto no corpo docente quanto no currículo. Na América do Norte, muitas faculdades ou universidades de artes liberais relacionadas a igrejas com um currículo amplo e bem equilibrado tornaram-se secularizadas quando sua faculdade já não se preocupava em produzir sua educação distintamente cristã. Quais são as perspectivas nas novas universidades evangélicas a este respeito? Em muitas dessas instituições, professores cristãos não são incentivados a integrar sua fé em sua matéria acadêmica (CARPENTER, 2003, p. 99)¹²².

Sob esta óptica, de modo praticamente invariável, “à medida que as novas universidades evangélicas crescem e amadurecem, elas enfrentam essas mesmas pressões” (CARPENTER, 2003, p. 99)¹²³. Voltando o olhar para o nosso objeto, emergem questionamentos: Isso ocorrerá com a FAECAD? Em que medida? Quais serão as respostas da IES? Estas são respostas que esta pesquisa não poderá responder, mas talvez ela sirva de esteio e parâmetro comparativo, ao menos, para novos estudos sobre a educação superior nas AD.

Retomando a questão do silêncio de estudiosos pentecostais brasileiros quanto àquelas celeumas exemplificadas, a crítica aqui não é ao posicionamento dos estudiosos pentecostais, mas à falta deles. Tais temáticas não são relevantes no tempo presente? Não ocupam lugar de destaque nos debates acadêmicos? Voltamos a afirmar, portanto, que seletividade é uma palavra-chave na compreensão do fenômeno.

Assim, parece que ainda não é a hora dos eruditos pentecostais tocarem nessas questões polêmicas que constituem um tabu na reserva moral pentecostal. Talvez isso ocorra pelos laços afetivos com a instituição religiosa, ou pelos laços empregatícios, tendo em mente que muitos desses estudiosos são especialistas do sagrado. Neste quesito, especificamente, os estudiosos pentecostais se distanciam dos cristãos culturais de Niebuhr, mormente os agnósticos, uma vez que “ao expor a fé – sua crença a respeito de Deus e Cristo, e seus preceitos sobre o comportamento moral – ele a reduz àquilo que se conforma ao que há de melhor na cultura” (NIEBUHR, 1967, p. 116).

Sob o mesmo prisma, Niebuhr assevera acerca do que ele chamou de protestantismo cultural, que

do ponto de vista do nosso problema as palavras-chave “racionalismo”, “liberalismo”, “fundamentalismo”, etc., não são muito importantes. Elas indicam as linhas de divisão existentes dentro de uma sociedade cultural, mas obscurecem a unidade fundamental que se consegue entre os homens que

122 No original: *The key to sustaining an integrally Christian identity and mission lies as much with the faculty as with the curriculum. In North America, many a church-related liberal arts college or university with a broad and well-balanced curriculum has become secularized when its faculty no longer cared about making its education distinctively Christian. What are the prospects in the new evangelical universities in this regard? In many of these institutions, Christian professors are not encouraged to integrate their faith into their academic subject.*

123 No original: *As the newer evangelical universities grow and mature, they face these same pressures.*

interpretam Cristo como um herói de uma cultura multiforme (NIEBUHR, 1967, p. 118).

A despeito do pentecostalismo olhar com bastante reservas o racionalismo e o liberalismo, o fundamentalismo, embora tenha sido um fenômeno surgido no círculo teológico acadêmico de Princeton, encontrou terreno fértil no pentecostalismo, resguardadas as idiossincrasias entre protestantismo e pentecostalismo no início do século XX. Ora, nesse sentido, parece haver relativo consenso que características como biblicismo e literalidade marcaram o pentecostalismo brasileiro.

Nas últimas décadas o pentecostalismo da cultura vem espreado sua influência no espaço público. Tal ímpeto corrobora, em certo sentido, nossa leitura. Segundo Marin,

diante das transformações em curso na sociedade brasileira e desse cenário religioso competitivo, as lideranças da Assembleia de Deus iniciaram uma ofensiva sem precedentes a fim de se tornarem a maior igreja evangélica pentecostal do Brasil e, ao mesmo tempo, alargar sua presença e participação nos campos religioso, político, público e midiático (MARIN, 2014, p. 437-438).

Trata-se, portanto, de uma mudança “quantitativa e qualitativa que foi acompanhada de grandes transformações também nos modos de atuação evangélica no espaço público” (SANT’ANA, 2014, p. 212). Os últimos censos demonstram que o número de evangélicos vem crescendo no Brasil. Nesse crescimento, notadamente, os pentecostais e neopentecostais são os principais responsáveis por tal aumento.

A mudança qualitativa apontada por Sant’Ana contrasta com aqueles pentecostais contra-culturais, pois nessa nova configuração, Cristo é

menos o Jesus Cristo do Novo Testamento do que o princípio de mediação entre finito e infinito. Cristo pertence à cultura, porque a cultura em si mesma, sem “sentido” e gosto pelo “infinito”, sem uma “santa música” acompanhando toda a sua obra, se torna estéril e corrupta. Este Cristo da religião não chama os homens a deixarem lares e parentes por amor a ele; ele entra em seus lares e em todas as suas associações como a graciosa presença que acrescenta uma aura de significado infinito a todas as tarefas temporais (NIEBUHR, 1967, p. 120).

Essa perspectiva de Niebuhr parece ser plenamente aplicável ao pentecostalismo da cultura, pois o que vem ocorrendo no espaço público, mormente com a bancada evangélica, destaque-se, corrobora a leitura niebuhriana de que o pentecostalismo cultural percebe, de fato, uma aura de significado na tarefa temporal da política, por exemplo.

No entanto, é possível identificar certa tensão nesse processo, uma vez que ao mesmo tempo o pentecostal da cultura acomoda-se nos espaços culturais, sente-se na necessidade de, parafraseando Paulo, “não se conformar com este mundo, mas transformá-lo pela atuação cultural”. Ou conforme Niebuhr assevera, “somente

mediante o engajamento na obra cívica, por amor ao bem comum, pela fidelidade ao chamado social, se faz possível a lealdade ao verdadeiro exemplo de Cristo” (NIEBUHR, 1967, p. 124).

Assim, para o pentecostal cultural, “Deus e o homem têm, em comum, a tarefa da realização do Reino; e Deus opera dentro da comunidade humana através de Cristo e da consciência e não por cima e fora dela” (NIEBUHR, 1967, p. 125). Para chegar nesse objetivo,

os cristãos culturais tendem a se dirigir aos grupos dirigentes de uma sociedade; eles falam aos cultos entre os desprezadores da religião; eles usam a linguagem dos círculos mais sofisticados, daqueles que estão familiarizados com a ciência, com a filosofia e com os movimentos políticos e econômicos do seu tempo. Eles são missionários para a aristocracia e a classe média, ou para grupos que estão tomando o poder em uma civilização (NIEBUHR, 1967, p. 125).

Niebuhr não poderia ser mais profético com relação à situação atual do pentecostalismo brasileiro, conforme pode ser consultado e percebido nesta figura¹²⁴.

Ademais, para Niebuhr, esse posicionamento de adequação ou acomodação seletiva à cultura implica, em certo sentido, em

tornar efetivo o significado universal do Evangelho, e a verdade segundo a qual Jesus é o salvador, não de um grupo seletivo de santos, mas do mundo. Ela também focaliza incisivamente elementos no ensino e na vida do Jesus Cristo do Novo Testamento que os cristãos radicais deixam de lado. Ele foi relevante para o seu tempo; ele confirmou as leis de sua sociedade (NIEBUHR, 1967, p. 132).

Nesse sentido, “o senso de transcendência em relação a este mundo (*the otherwordliness*) está, em Jesus, sempre ligado à preocupação com este mundo. A sua proclamação e demonstração da ação divina são inseparáveis da ordem aos homens para serem ativos aqui e agora” (NIEBUHR, 1967, p. 133). Assim, o pentecostalismo da cultura “não apenas descobre pontos de contato para a missão da Igreja, mas também se capacita para trabalhar pela reforma da cultura” (NIEBUHR, 1967, p. 133), segundo sua cosmovisão cristã.

Antes de finalizarmos a argumentação desta seção, precisamos fazer um contraponto de acordo com o que explicitamos no final do subtítulo deste tópico, isto é, a educação pentecostal *da cultura* (e potencialmente *transformadora*). Embora o nosso objeto de pesquisa esteja indicando sinais de certa acomodação, há nele um

124 Foto do presidente Michel Temer em um culto ecumênico rodeado de pastores assembleianos. Os mais famosos: Marco Feliciano, José Wellington Bezerra da Costa e Samuel Câmara. Disponível em: <<http://descobrinhoasverdades.blogspot.com.br/2016/05/culto-ecumenico-com-michel-temer-o.html>>. Acesso em: 17 out. 2017.

potencial transformador da cultura decorrente de vestígios do princípio protestante que podem se manifestar na AD.

Entendemos, estribados em Niebuhr, que dada a sua inserção e interação cultural, o pentecostalismo pode e deverá se tornar um agente transformador da cultura na qual é partícipe. Trata-se também de uma mudança, uma metanoia, pois sob esse ímpeto transformador, “a vida cristã pode e deve fazer uso não apenas destas atividades culturais, mas também dos ‘arranjos convenientes e necessários dos homens com os homens’” (NIEBUHR, 1967, p. 250).

Assim, é provável que esse potencial transformador para efetivar sua tarefa tenha de “manter a luta em duas frentes – contra o anti-culturalismo do Cristianismo exclusivista, e contra o ‘acomodatismo’ dos cristãos culturais” (NIEBUHR, 1967, p. 240), pois seu interesse “está voltado para a transformação espiritual da vida do homem no mundo, e não para a substituição de uma existência temporal por uma totalmente espiritual” (NIEBUHR, 1967, p. 238).

Como já afirmamos, há indícios de certa acomodação cultural no pentecostalismo, mas também de um potencial transformador, uma vez que “o futuro escatológico tem-se tornado para ele menos a ação de Deus antes dos tempos, menos a vida com Deus depois dos tempos, e mais a presença de Deus no tempo. A vida eterna é qualidade de existência no aqui e agora” (NIEBUHR, 1967, p. 229).

Nesse processo metanoico, o pentecostal começa a ver a cultura de maneira menos negativa e, quiçá, se veja como protagonista da execução dos planos divinos para a sociedade. “Com esta maneira de ver a história como o presente encontro com Deus em Cristo, não vive tanto na expectativa de um término final do mundo da criação e da cultura quando na consciência do poder do Senhor em transformar todas as coisas” (NIEBUHR, 1967, p. 229). De maneira um tanto auspiciosa Niebuhr conclui acerca do cristianismo transformador da cultura: “isto é o que a cultura humana pode ser – uma vida humana transformada em e para a glória de Deus” (NIEBUHR, 1967, p. 229).

Entrementes, esse potencial transformador pode ser ambíguo no sentido de resultados positivos e negativos. Trata-se de um intrínseco risco do demônico. O cristianismo cultural, por exemplo no Nazismo, “abençoou” e consagrou Hitler. A acomodação à cultura, nesse sentido, enfraqueceu a crítica da cultura, que é justamente o fulcro do princípio protestante. Mas, por outro lado, a transformação pode ser libertadora como no caso do pastor Martin Luther King Jr. na condução do movimento pelos direitos civis dos negros nos Estados Unidos. Enfim é preciso reconhecer que “há grandes polaridades em qualquer civilização” (NIEBUHR, 1967, p. 133).

Retomamos, por fim, o título que animou este subtópico: Eis que faço novas todas as coisas: a educação pentecostal *da cultura* (e potencialmente *transformadora*). Esse título quis explicitar as mudanças que vêm ocorrendo na concepção pentecostal

com relação à cultura de modo geral e, mais especificamente, em relação à educação superior nas AD. Nesse sentido, percebemos que ocorre certa acomodação cultural seletiva. Mas há também nessa inserção cultural um potencial transformador da cultura que, apesar de ambíguo, pode ser positivamente promissor.

Trata-se, portanto, de um processo de trocas mútuas entre o pentecostalismo e a cultura que parece estar longe de estar pacificado. O pentecostalismo é uma força dinâmogênica significativa no campo religioso brasileiro atualmente, cuja atuação extrapola muito os muros institucionais, com reflexos diretos no espaço público. Assim, pensamos que esse processo de acomodação ainda irá gerar celeumas diversas e, oxalá, consensos mútuos. Percebe-se, por fim, que as preocupações pentecostais têm se voltado para o tempo presente, sobretudo em sua atuação na cultura. Daí nos perguntarmos: Seriam essas preocupações, preocupações últimas? Com a palavra, Dr. Tillich.

4.5 CULTURA E EDUCAÇÃO PENTECOSTAL: PREOCUPAÇÕES SUPREMAS?¹²⁵

Antes de trabalharmos aqui o conceito de preocupação suprema ou *ultimate concern*, parece-nos importante dirimir uma possível suspeição quanto a nossa leitura das ênfases teológicas do pentecostalismo da AD. Nesse sentido, é possível que se indague que a ênfase teológica do pentecostalismo recai em sua pneumatologia, dada a valorização do êxtase e manifestação de carismas como *práxis* religiosa. Com efeito, há até mesmo abordagens acadêmicas que dão tal ensejo, como o exemplo que segue abaixo:

A expressão religiosa pentecostal é caracterizada prioritariamente como emocional, com certo desprezo pela racionalidade da fé. Prova disso é a histórica aversão que a liderança deste movimento adotou em relação ao estudo teológico. A instalação de escolas formais de educação teológica somente foi discutida após 35 anos de instalação da igreja no Brasil, mesmo assim, o primeiro instituto bíblico foi oficialmente reconhecido 61 anos depois da fundação da igreja. Em todo o período entre a discussão inicial e o reconhecimento (e mesmo após este) houve calorosos debates sobre a necessidade e viabilidade do estudo formal, preferindo-se a loquacidade espontânea do Espírito. *O medo da teologia está relacionado ao perigo da perda da experiência fundante*, esta que livrou o converso de temores e culpas, portanto, *impõe mecanismos de defesa contra sua reestruturação racional. A espontaneidade emocional reforça no pentecostalismo sua atitude*

125 Este subtópico contempla parte da discussão que propusemos no artigo publicado na Revista CORRELATIO (Revista da Sociedade Paul Tillich do Brasil e do Grupo de Pesquisa Paul Tillich da UMEESP), intitulado: *Vestígios de um Princípio Protestante: Uma leitura da educação superior na Assembleia de Deus no Brasil a partir de elementos da teoria da religião de Paul Tillich*. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.15603/1677-2644/correlatio.v15n2p209-233>>.

anti-intelectual, pois a racionalidade pode aniquilar a beleza presente na manifestação das emoções (POMMERENING, 2013, p. 173, grifo nosso).

Sim, é bem verdade que a emoção é parte fundamental em qualquer tipo de religiosidade, tanto mais no pentecostalismo. Ademais, as manifestações carismáticas são sempre carregadas de emoção, isso também é patente. Mas ao contrário do que possa parecer, a experiência fundante, também no pentecostalismo, é a conversão. *A fortiori*, só se pode denominar de pentecostal um cristão, no sentido estrito. Há, portanto, cristãos protestantes, cristãos ortodoxos, cristãos católico-romanos, e, cristãos pentecostais, dentre tantos outros.

Assim, a conversão ganha relevo no pentecostalismo na medida em que a maioria absoluta dos pentecostais não é adepta do batismo de infantes. Ora, por esse prisma, o “aceitar a Jesus” ou “ter um encontro com Jesus” é a experiência fundante no pentecostalismo, lembrando que a glossolalia é, via de regra¹²⁶, sempre posterior à conversão. No pentecostalismo o rito de passagem, isto é, o batismo, também é posterior à conversão.

Nesse sentido é que se pode afirmar que a experiência fundante também no pentecostalismo é a conversão. Por outro lado, sabe-se que uma evidência externa do batismo no Espírito Santo é *conditio sine qua non* para se tornar de fato um pentecostal “pleno”. Embora Pommerening reconheça em parte que a conversão precede e que é a partir dela que se pode desencadear a experiência pentecostal, o acento, contudo, ainda recai sobre a emoção e o êxtase, conforme podemos perceber em suas palavras:

Embora no escopo das doutrinas pentecostais não se conheça o termo êxtase, este cabe perfeitamente para definir o momento de conversão (condição preliminar para as demais manifestações), o batismo com o Espírito Santo ou a manifestação dos dons espirituais, bem como em outras manifestações físicas, mentais e emocionais decorrentes do enlevo que o indivíduo sente no momento da “manifestação do Espírito”, do “revestimento de poder”, da “unção”, ou da “visitação”, utilizando os predicados próprios do pentecostalismo (POMMERENING, 2013, p. 174, grifos do autor).

Ademais, no exato momento da conversão, emoção e razão estão necessariamente imbricadas, ou seja, são inextricáveis. Na conversão, há que se ter, por um lado, o assentimento racional, isto é, a intelectual compreensão da mensagem salvífica e a conseqüente adesão pessoal; mas por outro lado, não se pode prescindir do ser tocado ou tomado pelo sagrado ou incondicional também nessa experiência religiosa fundante.

126 Há relatos de que o êxtase glossolal ocorreu concomitantemente com a conversão. Porém, estes casos não são majoritários. É importante destacar que, normalmente os pentecostais são instados a “buscar com zelo os melhores dons”, sobretudo a glossolalia. Essa busca é marcada por oração, jejuns, consagração e uma vida de santificação.

Nesse ponto, Tillich contribui significativamente, pois para o nosso autor

razão é uma condição necessária para a fé, e fé é o ato em que a razão irrompe extaticamente para além de si. Essa é a unidade e a diferença entre as duas. (...) Êxtase é razão realizada, e não razão quebrada. (...) Razão é a pressuposição da fé, e fé preenche a razão. Entre a natureza verdadeira da fé e a natureza verdadeira da razão não há contradição (1996, p. 51).

Isto posto, é necessário sublinhar que muito embora o êxtase e a manifestação dos carismas sejam importantes, diferem da salvação qualitativamente e, por isso mesmo, prioritariamente. No início de sua obra *A dinâmica da fé*, Tillich faz uma distinção entre preocupação preliminar (que pode até ser urgente) e preocupação suprema (esta ontologicamente impreterível). Em nosso entender, as ênfases do pentecostalismo na experiência extática e o exercício dos dons espirituais estariam mais voltados para uma preocupação preliminar, conquanto também seja urgente (para os pentecostais, obviamente), e a salvação estaria mais voltada para uma preocupação última ou suprema.

Segundo Tillich, “a religião revela a profundidade da vida espiritual, encoberta, em geral, pela poeira de nossa vida cotidiana e pelo barulho de nosso trabalho secular. Dá-nos a experiência do sagrado, intangível, tremendamente inspirador, significado total e fonte de coragem suprema” (2009, p. 45). Assim, para o nosso autor, “fé é estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente” (TILLICH, 1996, p. 5). Em suma: “fé é preocupação última ou suprema”¹²⁷ (GROSS, 2013, p. 8). Ora, não é nenhuma novidade que “a expectativa escatológica de um reino de Deus futuro (pré-milenarismo), [foi] característica do início do pentecostalismo” (SIEPIERSKI, 1997, p. 52). Assim, a centralidade da perspectiva da concretização da salvação sempre esteve no cerne do *ultimate concern* pentecostal.

Não queremos hipertrofiar a palavra salvação em detrimento de todo arcabouço teológico-doutrinário assembleiano, mas parece-nos notório que há pelo menos três décadas atrás, o eixo central dessa teologia pentecostal ainda era a escatologia pré-milenista. Tal perspectiva apontava necessariamente para o celeste porvir, bem como a demonização deste mundo e o necessário apartamento deste pelo fiel pentecostal.

Trata-se de uma questão de não somenos importância, pois sua perspectiva escatológica pré-milenista e dispensacionalista, associada à soteriologia de matriz arminiana, enseja a possibilidade do decaimento da graça ou, como é mais comumente conhecida, a perda da salvação. Dá insistirmos na relevância e centralidade da salvação.

127 Cumpramos alertar o leitor que o conceito de fé em Tillich não é algo de fácil apreensão. Não cabe aqui dissertarmos sobre o assunto. Para uma melhor compreensão do assunto, recomendamos ao leitor o texto Eduardo Gross: O conceito de Fé em Paul Tillich. Pontuamos também que utilizaremos aqui o conceito num sentido um pouco mais elástico ou *lato sensu*.

Em última instância o pentecostal vive sempre numa situação limite, pois em sua vivência religiosa está constantemente subjacente o adágio mateano¹²⁸ que indaga: de que adianta ganhar o mundo inteiro e perder a sua alma; ou ainda, de que adianta falar línguas estranhas e não ter a salvação?

Nesse contexto a relação do pentecostalismo com a cultura não poderia ser das melhores, e a educação superior, evidentemente, não poderia ser valorizada, ao contrário, foi enxergada como uma injustificada perda de tempo e um perigo real para a fé do fiel da AD, especialmente por possibilitar um arrefecimento espiritual que, no limite, poderia tirar-lhe a salvação. Assim, a educação superior vinha passando longe da preocupação suprema assembleiana. A preparação para a *parousia* e a manutenção da salvação, estas sim estavam no cerne da vivência religiosa pentecostal. Mas, sobretudo, a salvação

pela forte ênfase que esta põe na sociedade futura a ser instaurada com a vinda de Cristo, opera-se um corte ente o crente e sua situação concreta na sociedade. Segundo, esta mesma percepção deixa em plano secundário e a bem dizer esquecido o «hic et nunc» da ação pentecostal (ROLIM, 1985, p. 224-225).

Portanto,

diante dessa tradicional demonização do mundo e da cultura, a questão chave do discurso e prática pentecostal é de que maneira as pessoas podem escapar da condenação e serem salvas desse mundo mau. A partir da escatologia pentecostal, a história acaba sendo valorizada apenas como um elemento para a vida terrena. As comunidades pentecostais são concebidas principalmente como instituições da salvação de indivíduos, não como comunidade que antecipa o Reino de Deus (ALBANO, 2014, p. 410-411).

Para além dessa pretensa apatia com relação às questões de engajamento político-social, percebemos que a salvação da alma tem sido parte do *ultimate concern* assembleiano. Mas dessa inferência surge outra questão: o *Ultimate Concern* é uma experiência estática?

Baseamos nosso questionamento na assertiva tillichiana de que “a fé é o estado de estar possuído por algo que nos toca incondicionalmente. *Está certo que o conteúdo específico da fé é de máxima importância para o crente*, mas este conteúdo é irrelevante para a definição de fé” (1996, p. 7, grifo nosso). Conforme já explicitamos anteriormente, não buscamos aqui definir o conceito de fé, mas para nossa reflexão a vivência religiosa assembleiana, isto é, a dimensão de profundidade do espírito humano, é de veras significativa. Significativa em primeiro lugar porque importa saber se, de fato, essa vivência religiosa é uma experiência estática, ou seja, não muda,

128 A referência feita aqui consta na perícopes de Mt 16.24-28.

não varia; e em segundo lugar, se ela pode variar, o que faria com que tal experiência visceralmente essencial mudasse.

É o próprio pensamento de Tillich que lança luz sobre tais questionamentos. Para Tillich,

a religião, considerada como preocupação suprema, é a substância que dá sentido à cultura, e a cultura, por sua vez, é a totalidade das formas que expressam as preocupações básicas da religião. Em resumo: religião é a substância da cultura e a cultura é a forma da religião. Com isso evita-se o dualismo entre religião e cultura. Cada ato religioso, não apenas da religião organizada, mas também dos mais íntimos movimentos da alma, é formado culturalmente (2009, p. 83).

Sob esse prisma e considerando essa relação dialética fica mais fácil inferir as respostas que nos interessam. Citando Gedeon Alencar, Fernando Albano oferece pistas para a compreensão do que significou a influência mútua entre religião e cultura na (con)formação da ênfase escatológica enquanto elemento de sua preocupação última. Isso tendo em mente que

“o pentecostalismo moderno surge no final do século XIX e se consolida nas primeiras décadas do século XX. Período áureo entre a I e II Guerra Mundial com o perigo nuclear rondando como espectro” (ALENCAR, 2005, p. 64). Então, há uma constelação de elementos de crise, medo e angústias semelhantes à sociedade judaica em sua subjugação às potências estrangeiras. Também em comum com aqueles, os sonhos e ideais de uma irrupção da ação libertadora de Deus, de cunho inteiramente sobrenatural (ALBANO, 2014, p. 410).

Observando sua gênese, então, não é de se espantar que a ênfase escatológica milenarista permeasse o ideário pentecostal, colocando-o contra a cultura. Tal contexto cultural forneceu elementos para a (con)formação da preocupação suprema pentecostal daquele período. Ora, se as condições culturais influenciaram o *ultimate concern*, podemos entender que este não se trata de um conteúdo fossilizado, mas condicionado e, por isso mesmo, pode tornar-se idólatra, demônico. Neste último caso, especificamente, seria a diferença entre um significado genuíno do Cristianismo (preocupação última, incondicional, absoluta) e sua profanação (demônica, abissal).

Ademais, a experiência religiosa pentecostal e suas crenças, práticas e teologias são também condicionadas e circunstanciadas pela concretude da vida. Nesse sentido, ainda que a preocupação última seja essencialmente um direcionamento ao absoluto, ao incondicional, seus conteúdos podem não ser, causando um desvio de rota e indicando uma possibilidade de idolatria demônica. Tal é o perigo que incide sobre quaisquer religiosidades ou religiões históricas.

Assim,

a espiritualidade age como “unidade dinâmica do conteúdo de uma fé e da maneira pela qual esta é vivida por homens historicamente determinados”, compreendendo “a vivência de um relacionamento inspirado pela religião” e guardando, assim, profundas implicações e comprometimentos sociais. É algo semelhante à fé como uma “preocupação última” ou como aquilo “que nos preocupa incondicionalmente”, como sugere Tillich, e confere, portanto, um conteúdo religioso às práticas sociais de indivíduos e instituições. Enquanto fenômenos sócio-culturais, portanto, as estruturas espirituais das tradições religiosas são regularmente expostas a processos históricos em conjunturas sociais determinadas (HUFF JÚNIOR, 2005, p. 79).

Dinâmica da fé é o título de uma das obras de Tillich que reflete bem a natureza dos fenômenos religiosos, uma vez que este adjetivo é justamente o antônimo de estático. O que Huff Júnior identificou como o conteúdo religioso das práticas sociais de indivíduos e grupos, no caso do nosso objeto de estudo específico, talvez seja, sob este ponto de vista, o que tem dado ensejo à primavera educacional nas AD. Mas o fato é que o conteúdo intrínseco do *ultimate concern* pentecostal pode dialogar com a cultura e a cultura eventualmente expressa tais preocupações.

Conforme observamos no subtópico anterior, ocorre hodiernamente um processo de mudança no âmbito pentecostal das AD. O pentecostalismo tem ampliado sua influência no espaço público, tem crescido numericamente e ascendido socialmente. Segundo Mariano (2010), inclusive, galgando à classe média e, naturalmente, às suas aspirações, das quais uma boa formação intelectual é, senão a principal, certamente uma das mais importantes.

Aqui há um ponto que merece destaque, pois se uma boa formação intelectual importa para o nascimento e a formação de um novo ser humano, em um processo humanizador, então ela pertence à esfera do incondicionado, da substância. Ou seja, a formação intelectual tem implicações na direção da autonomia e da teonomia. Sem seu aparato crítico, a sombra da heteronomia está sempre mais próxima, bem como o risco da idolatria. Por outro lado, a história também fornece exemplos de pessoas bem instruídas que utilizaram seu potencial para o mal¹²⁹.

Entrementes, as diversas faculdades assembleianas espalhadas pelo país, bem como o número crescente de pentecostais cursando pós-graduação *stricto sensu*, associados à iniciativa institucional da FAECAD denotam essa aspiração. Estaria sendo gestada uma cultura pentecostal educacional em função do conteúdo de suas preocupações supremas?

129 Talvez um exemplo hodierno bem claro desse desvirtuamento tenha sido o golpe sofrido por uma presidente democraticamente eleita e afastada do exercício de seu cargo através de um processo jurídico-político gerado por pessoas muito bem formadas intelectualmente, inclusive com doutoramento em direito pela USP.

Essa pergunta tem pregnância, sobretudo, se concordarmos que

não existe criação cultural que não expresse a preocupação suprema. É o que se vê nas funções teóricas da vida espiritual como, por exemplo, na intuição artística e na recepção cognitiva da realidade; também nas funções práticas como, por exemplo, na transformação pessoal e social da realidade. A preocupação suprema está presente em todas essas funções. Sua expressão imediata é o estilo da cultura. Quem consegue ler esse estilo pode descobrir a preocupação suprema, sua substância religiosa (TILLICH, 2009, p. 84).

Ademais, importa destacar que essas mudanças estão mais ou menos direcionadas ao incondicional e, portanto, são preocupações dignas da fé. Afirmamos isso com base nos dados empíricos coletados na própria FAECAD, pois 41% dos discentes afirmaram terem optado por cursar graduação nessa IES visando atuação ministerial. Já ao final do curso, no que diz respeito às perspectivas em relação à conclusão do curso, 53% dos discentes afirmaram seu desejo pela atuação ministerial. Isso denota que as preocupações desses discentes são eminentemente religiosas, ou no linguajar teológico, buscando em primeiro lugar o reino de Deus e a sua justiça.

A questão que anima este subtópico – Cultura e educação pentecostal: preocupações supremas? –, deve ser parcialmente respondida de forma afirmativa, uma vez que há indícios suficientes para que possamos inferir uma valorização significativa da educação como aspecto cultural. Se cultura e a educação permanecerão conteúdos fundamentais da preocupação suprema no pentecostalismo das AD, somente um distanciamento histórico poderá afirmar ou refutar.

Entretantes, este devir enseja outras inferências. Por exemplo, se

a expectativa escatológica de um reino de Deus futuro (pré-milenarismo), característica do início do pentecostalismo, é modificada para uma escatologia realizada. O reino de Deus já está presente aqui e agora, embora ainda não de forma definitiva, para usufruto dos escolhidos. O batismo no Espírito Santo é o revestimento de poder para vencer os entraves para tal usufruto (SIEPIERSKI, 1997, p. 52),

Em todo caso,

é possível afirmar que a imposição de qualquer cultura religiosa sobre dissidentes ou participantes de outras culturas nunca terá caráter final não obstante pretender alcançar os corações humanos, mas sempre será provisória e condicionada porque apenas aproveita em seu benefício o caráter supremo da religião (TILLICH, 1992, p. 85).

Portanto, é preciso aqui concordar com Tillich quando afirma que “mudanças culturais ocorrem impulsionadas pela dinâmica da própria cultura. A Igreja participa nelas, às vezes, liderando, mas sempre como força cultural entre outras” (TILLICH,

2009, p. 92). E isso ocorre porque, conclui Tillich, “a Igreja está dentro da cultura e vice-versa” (2009, p. 93).

O período em que essa pesquisa está sendo desenvolvida é um período de transição e, portanto, de incertezas, avanços e retrocessos. Os assembleianos têm se imiscuído na cultura hodierna, com ressalvas, é claro, conforme vimos no subtópico anterior. E a educação superior vem ganhando importância para esses pentecostais. Trata-se de uma tendência atual cuja perenidade somente será passível de verificação a médio ou a longo prazo. Assim, embora tenhamos problematizado essa tendência, respostas mais peremptórias irão requerer mais pesquisas e discussões ulteriores. É possível afirmar, contudo, que ocorre uma metanoia nas AD atualmente, e isso aponta para algum tipo de mudança na racionalização do *nomos* da vida. Nesse sentido, continuamos com o Dr. Tillich.

4.6 ENTRE A HETERONOMIA E A AUTONOMIA: INTERPRETAÇÕES POSSÍVEIS

Quando nos referimos ao fenômeno da “primavera educacional” que ocorre hodiernamente nas AD, estamos, de forma subjacente, nos referindo também ao termo metanoia. E isso em decorrência da inextricabilidade entre essas ideias neste contexto específico. A propósito disso, cabe lembrar que esse fenômeno somente é possível em função do devir histórico-social do pentecostalismo com a cultura na qual é partícipe. Assim, a forma como vem ocorrendo esse fenômeno está visceralmente ligada ao devir de sua concepção da realidade, quer seja rechaçando-a, como o pentecostalismo o fez inicialmente; quer seja interagindo de modo positivo, como acontece no tempo presente. Pensamos que seja justamente nesse sentido que os conceitos de heteronomia e autonomia de Tillich, podem nos ajudar em nosso esforço interpretativo.

Tal processo Tillich resumiu como sendo a razão na existência. Em sua Teologia Sistemática, esse autor trabalhou a questão da finitude e as ambigüidades da razão efetiva. Para Tillich,

a razão, como estrutura da mente e da realidade, torna-se efetiva nos processos do ser, da existência e da vida. O ser é finito, a existência é autocontraditória, e a vida é ambígua. A razão efetiva participa destas características da realidade. Ela atua através das categorias finitas, dos conflitos autodestrutivos, das ambigüidades e da busca por aquilo que não é ambíguo, situado além do conflito e da sujeição às categorias (TILLICH, 2005, p. 95).

Ademais,

é verdade que a razão, como todas as coisas e acontecimentos, está sujeita às condições da existência. Ela se contradiz a si mesma e está ameaçada pela

desintegração e autodestruição. Seus elementos de opõem uns aos outros. (...) Na vida efetiva da razão, as forças essenciais e existenciais, as forças de criação e de destruição estão unidas e desunidas ao mesmo tempo (TILLICH, 2005, p. 96).

Assim, “a polaridade da estrutura e da profundidade dentro da razão produz, sob as condições da existência, um conflito entre razão autônoma e heterônoma. (...) A polaridade entre os elementos estático e dinâmico da razão produz, sob as condições da existência, o conflito entre o absolutismo e o relativismo da razão” (TILLICH, 2005, p. 97).

Isso posto, é preciso reconhecer que autonomia e heteronomia, em Tillich, não são conceitos de fácil definição. Trata-se de algo profundo, pois para Tillich as palavras autonomia, heteronomia e teonomia respondem à questão do *nomos* ou lei da vida (TILLICH, 1992, p. 84). Porém, não se pode fugir da tarefa imperativa de aclarar tais conceitos importantes neste subtópico para uma interpretação coerente do fenômeno em tela.

Parece-nos interessante iniciar pela heteronomia. “A heteronomia acredita que o ser humano, incapaz de agir segundo a razão universal, deve se submeter a leis estranhas e superiores a si mesmo” (TILLICH, 1992, p. 85). Em outro escrito, Tillich afirma que “a heteronomia impõe uma lei (*nomos*) estranha (*heteros*) a uma ou a todas as funções da razão. Ela emite ordens a partir de ‘fora’ sobre como a razão deveria apreender e configurar a realidade” (TILLICH, 2005, p. 98).

Baseando-nos nessa conceituação, caso fossemos propor uma divisão em fases do pentecostalismo das AD segundo o *nomos* tillichiano, seria possível dividi-lo em uma fase heterônoma e uma fase autônoma. Notadamente, a fase inicial das AD, isto é, de seus primórdios até mais ou menos a década de 1960, poderia ser, coerentemente com sua trajetória nesse período, classificada como predominantemente heterônoma. Essa classificação se deve à mentalidade ou forma de conceber a realidade como heterônoma, isto porque “a base de uma heteronomia genuína é a reivindicação de falar em nome do fundamento do ser e, portanto, de forma incondicional e última” (TILLICH, 2005, p. 98).

Essa concepção heterônoma fez com que o pentecostalismo, reivindicando ser pretensamente mandatário do incondicional, condenasse o mundo. Isso ocorreu com a cultura como um todo, mas especialmente com relação à educação superior. Lembremo-nos da atrofiação do adágio paulino de que “a letra mata, mas o espírito vivifica”, usado para justificar a rejeição da formação intelectual. Tratava-se de uma forma heterônoma de conceber a realidade cultural. Assim, “uma autoridade heterônoma geralmente se expressa em termos de mito e culto, porque estas são as expressões diretas e intencionais da profundidade da razão” (TILLICH, 2005, p. 98). Por outro

lado, há que se reconhecer, “também é possível que formas não-míticas e não-rituais ganhem poder sobre a mente” (TILLICH, 2005, p. 98).

Essa marca distintivamente heterônoma nos impele a alocar a primeira fase das AD nesse tipo de *nomos*, porquanto a cultura heterônoma “submete as formas e as leis do pensamento e da ação ao critério da autoridade da religião eclesiástica e da política quase religiosa, mesmo ao preço de destruir as estruturas da racionalidade” (TILLICH, 1992, p. 85). Foi esse perigo que incorreu o pentecostalismo das AD. Contudo, essas razões somente se efetivam nos processos do ser, da vida e, portanto, estão sempre sujeitas às transformações.

Conforme procuramos demonstrar nos capítulos anteriores, o caldo cultural no qual o pentecostalismo inicial estava imerso, também deu ensejo a essa heteronomia, isto é, a pertença ao estrato social desfavorecido num Brasil rural, a hipertrofia milenarista e o *ethos* sueco-nordestino, por exemplo, tiveram influência não negligenciável nesse processo. Ou ainda nas palavras de Tillich:

em face da heteronomia eclesiástica sempre se pode mostrar que os ritos, as doutrinas, as instituições e os símbolos dos sistemas religiosos constituem uma verdadeira cultura geral em que se insere. Essa cultura geral expressa-se por meio de estruturas sociais e econômicas, traços característicos, opiniões e filosofia, expressões artísticas e lingüísticas, complexos, traumas e desejos (TILLICH, 1992, p. 85).

Nesse contexto, desejo talvez tenha sido uma questão criadora. Em seu livro *O que é religião* (2002), Rubem Alves assevera que não podemos entender uma cultura contemplando seus triunfos técnicos/práticos, mas o que nos indica direções para esse entendimento são os próprios fracassos dessa cultura. Ora, neste sentido, não se pode falar propriamente de fracasso de uma empresa educacional que inicialmente não existiu, mas certamente também não se pode falar de um triunfo educacional de uma denominação que somente após quase cem anos de existência no país, voltou seu olhar para a educação superior e se ocupou de fundar uma IES.

Rubem Alves utiliza termos poéticos como rede de desejos, confissão de espera, saudade de coisas que não nasceram e testemunha de coisas ainda ausentes (ALVES, 2002, p. 23-24). Embora Alves se referisse ao símbolo, substrato da religião, é possível aplicarmos, em certo sentido, essa leitura aos esforços dos pioneiros da educação superior nas AD. Pois foram homens símbolos da resistência contra a objeção cultural e o anti-intelectualismo heterônomo.

Assim colocado, pode parecer que queremos afirmar não ter havido autonomia nesse período da história da AD. Mas não se trata disso. Na verdade, o que quisemos expressar é que o pensamento heterônomo era predominante à época, mas ambiguidade e paradoxo são constantes na experiência humana. Sobre isso, o próprio Tillich reconheceu que “em nossa época, temos consciência da ambiguidade humana

de que estamos falando. Percebemos muito bem a confusão existente em nossa vida interior, a divisão em nosso comportamento, e as forças demoníacas em ação na existência psíquica e social” (TILLICH, 1992, p. 217).

Acerca da autonomia, parece-nos interessante iniciarmos nossa abordagem pela via negativa. Para Tillich, “autonomia não significa a liberdade do indivíduo de ser uma lei para si mesmo, como muitas vezes afirmam os teólogos, estabelecendo assim um fácil bode expiatório para seus ataques contra uma cultura independente” (TILLICH, 2005, p. 97).

Não se trata de uma concepção individualista, mas que diz respeito à humanidade, pois “a autonomia afirma que o ser humano, portador da razão universal, é fonte e medida da cultura e da religião – ele é sua própria lei” (TILLICH, 1992, p. 84-85). Assim colocada essa assertiva pode facilmente transparecer um alheamento da submissão divina, ou ainda uma total independência do ser humano, sobretudo se pensarmos que “a razão autônoma tenta permanecer livre de ‘impressões não apreendidas’ e ‘impulsos não configurados’” (TILLICH, 2005, p. 97).

Contudo, “sua independência é o contrário da obstinação; é a obediência à sua própria estrutura essencial, à lei da razão que é a lei da natureza dentro da mente e da realidade, e que é a lei divina, enraizada no fundamento do próprio ser. Isso se aplica a todas as funções da razão ontológica” (TILLICH, 2005, p. 97, grifo nosso). Percebe-se, portanto, que não se trata de uma rejeição da religião em detrimento da cultura, mas a “autonomia significa a obediência do indivíduo à lei da razão, lei que ele encontra em si mesmo como ser racional” (TILLICH, 2005, p. 97).

Ademais, para Tillich, “é preciso mostrar que no fundamento de qualquer cultura autônoma reside implicitamente algo incondicional e sagrado. Trata-se de decifrar o estilo da cultura autônoma em todas as suas expressões características para achar aí o seu sentido religioso oculto” (TILLICH, 1992, p. 86). Isso ocorre, segundo esse mesmo autor, porque “nenhuma criação cultural consegue esconder seu fundamento religioso ou sua formação racional” (TILLICH, 1992, p. 85).

Ora, o entendimento de autonomia nos levaria facilmente a classificar essa fase atual do pentecostalismo das AD como uma fase autônoma. Essa classificação nos conduziria ao questionamento: Estariam estes estudiosos pentecostais atuais tentando se libertar daquelas leis exógenas à sua própria razão, daquelas impressões não apreendidas ou impulsos não configurados?

Tais respostas, notadamente, não podem ser peremptórias. Em primeiro lugar porque essa metanoia que ocorre nas AD é recente, e embora seu alcance seja significativo, seu impacto e adesão ainda não podem ser totalmente dimensionados, tendo em vista sua sincronia. Em segundo lugar, ainda não é possível avaliar se esses estudiosos pentecostais estariam criando espaço para que uma cultura autônoma lograsse êxito, de fato, no seio das AD.

Embora os últimos censos demográficos demonstrem um crescimento do número dos sem religião, uma cultura estritamente autônoma nos parâmetros tillichianos não é algo que se possa conceber facilmente no contexto nacional, dada a matriz religiosa brasileira (BITTENCOURT FILHO, 2003). Pois para Tillich, é “autônoma a cultura secularizada que já perdeu a substância espiritual e seu significado central, e não mais possui referencial transcendente” (TILLICH, 1992, p. 86). Tal não ocorre na AD.

Ademais,

no início da era moderna a autonomia expressa pelo humanismo que se revelava contra a heteronomia eclesiástica e política, vibrava com um certo poder religioso que ainda restava. Mas tanto nos tempos antigos como modernos essa mesma autonomia se tem mostrado sempre precária e instável. Perde o sentido original da exigência incondicional da verdade e da justiça; fecha-se em si mesma. (...) Cada vez mais, a autonomia se degenera em relativismo ou em nova heteronomia (TILLICH, 1992, p. 299-300).

Assim, tomando como base a afirmação acima, talvez seja mais plausível falar em níveis de autonomia. A partir dessa possibilidade é verossímil vislumbrar certa autonomia no âmbito das AD. Porém, “é possível mostrar que a imposição de qualquer cultura religiosa sobre dissidentes ou participantes de outras culturas nunca terá caráter final não obstante pretender alcançar os corações humanos, mas sempre será provisória e condicionada porque apenas aproveita em seu benefício o caráter supremo da religião” (TILLICH, 1992, p. 85).

Tendo posto a lume algumas questões acerca da heteronomia e autonomia aplicadas ao nosso objeto, importa também recuperarmos um ponto importante que inicialmente talvez tenha ficado subjacente, qual seja, do antagonismo entre a heteronomia e autonomia. Tillich afirma que sob as condições da existência existe um conflito entre razão heterônoma e autônoma (TILLICH, 2005, p. 97).

Essa oposição, de certa forma, torna-se uma situação aporética, pois o próprio Tillich reconhece uma tensão e um potencial destrutivo ou demônico entre heteronomia e autonomia. Fazendo uma breve retrospectiva histórico-filosófica, citando desde os pré-socráticos e Platão até Hegel e Shelling, Tillich conclui que, reiteradamente na história, a autonomia

tornou-se superficial, vazia, sem um sentido último e deu lugar a um desespero consciente ou inconsciente. Nessa situação, poderosas heteronomias de caráter quase político preencheram o vazio criado por uma autonomia que carecia da dimensão de profundidade. A dupla luta contra uma autonomia vazia e uma heteronomia destrutiva torna a pergunta por uma nova teonomia tão urgente hoje quanto foi no mundo antigo (TILLICH, 2005, p. 99).

Portanto, “a autonomia e a heteronomia estão enraizadas na teonomia, e cada uma delas se extravía quando se rompe sua unidade teônoma. Teonomia não significa aceitação de uma lei divina imposta à razão por uma autoridade suprema. Significa a razão autônoma unida à sua própria profundidade” (TILLICH, 2005, p. 98).

Assim, para Tillich, “a teonomia afirma que a lei superior é, ao mesmo tempo, a lei inerente ao ser humano, mas baseada no fundamento divino que é o próprio fundamento do homem: a lei da vida transcende o ser humano, embora seja, ao mesmo tempo, a sua própria lei” (TILLICH, 1992, p. 85).

Entrementes, nota-se, além da situação aporética entre autonomia e heteronomia, certo drama intrínseco nessa questão do *nomos* da vida. Afirmamos isso porque Tillich reconhece, ensejando alguma resignação, que “não há teonomia completa sob as condições da existência” (TILLICH, 2005, p. 98). Ademais, é preciso sublinhar acerca da autonomia e da heteronomia, que “ambos os elementos, que essencialmente estão unidos nela [teonomia], lutam um contra o outro sob as condições da existência e tentam destruir um ao outro. Nessa luta, eles tendem a destruir a própria razão” (TILLICH, 2005, p. 98). Pensamos que a situação aqui exposta torna a teonomia não uma utopia irrealizável, mas um horizonte a ser buscado.

Importa, por fim, recuperarmos a proposta inicial deste subtópico expressa em seu título: Entre a *heteronomia* e a *autonomia*: interpretações possíveis. Sob os auspícios tillichianos, pudemos compreender a condição do pentecostalismo atual em sua leitura da realidade, tendo como chave hermenêutica os *nomoi* de Tillich. Pensamos que o título com o qual batizamos este subtópico tenha alguma coerência interna com a abordagem proposta, pois a preposição “entre” quis expressar, além da reciprocidade, um espaço intermediário como entre o já e o ainda não, no qual se efetiva sob as condições da existência a metanoia pentecostal e sua primavera educacional.

Nesse sentido, a autonomia e a heteronomia coexistem, conquanto em conflito, ora prevalecendo uma; ora outra, cujo horizonte almejado, o ideal, seria a teonomia. E foi justamente a teonomia que nos levou a elaborar o subtítulo desta seção, pois se sob as condições da existência ela não é plenamente realizável, conforme afirmou o próprio Tillich (2005, p. 98), há que se ter, de fato, interpretações possíveis. Estas, certamente não ideais, mas ao menos factíveis e coladas na realidade dos fatos. Foi também por isso que ao iniciarmos este subtópico nos utilizamos dos verbos conjugados no futuro do pretérito do indicativo. Isto é, “poderíamos” classificar fases do pentecostalismo em períodos heterônomo e autônomo, mas “nem a autonomia nem a heteronomia, isoladas e em conflito, podem dar-nos uma resposta” (TILLICH, 2005, p. 99).

Essa resposta estaria no ideal teônomo, o qual pode abastecer a crítica às idolatrias heterônomas e autônomas. Pois para Tillich, essa teonomia estaria

em contraste com a heteronomia presente na fase subsequente à autocomplacência autônoma do humanismo moderno. Defini “teonomia” como a cultura na qual o supremo significado da existência refulge por meio de todas as formas finitas de pensamento e ação; a cultura faz-se transparente, e suas criações são vasos de conteúdo espiritual. A “heteronomia” (confundida, muitas vezes, com “teonomia”) é, em contraste, a tentativa religiosa de dominação da criatividade cultural autônoma, a partir de fora, enquanto a autocomplacente autonomia corta os laços da civilização, de seu fundamento último e de seu alvo supremo, levando-a ao vazio espiritual e à exaustão. O princípio protestante derivado da doutrina da justificação pela fé rejeita a heteronomia (representada pela doutrina da infalibilidade papal) bem como a autonomia autocomplacente (representada pelo humanismo secularizado). Exige, em vez disso, a autonomia autotranscendente, ou teonomia (TILLICH, 1992, p. 18).

Portanto, do que se pode inferir do acima exposto é que, dadas as condições da existência, o que se pode esperar da relação entre pentecostalismo e cultura é uma “teonomia possível”. Em que pese às idiosincrasias de sua relação com a cultura e com o campo religioso brasileiro (e as celeumas daí decorrentes). Oxalá, nessa teonomia possível, conforme postulou Tillich, que a religião seja a substância da cultura e a cultura seja a forma da religião (TILLICH, 2009, p. 83). Por fim, pensamos que seria salutar para a AD que a hodierna primavera educacional tivesse caráter incondicionado, pois se sabe que “o incondicional não é arbitrário; jamais exige o sacrifício do intelecto; não é alheio ao ser humano, antes, realiza a natureza e a liberdade humana no que elas têm de mais profundo” (TILLICH, 1992, p. 303).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluir é preciso! É preciso, necessário, mas conclusões não me agradam muito. Explico: concluir costuma ser fechar, encerrar o assunto e, na verdade, o assunto deste trabalho está apenas começando. E começando em dois sentidos principais: em primeiro lugar porque esta obra é a primeira pesquisa que contempla esse objeto; e em segundo lugar porque, doravante, outros pesquisadores e, quiçá, de outros campos do saber poderão se debruçar sobre o assunto. Portanto, embora tenhamos a tarefa imperiosa de finalizar a escrituração deste trabalho, é preciso registrar, ainda há muito trabalho a fazer, dada a sincronia do objeto e seu viço enquanto processo metanoico cultural, por isso prefiro falar em considerações finais e não em conclusão propriamente dita.

Mas daquilo que expusemos e tratamos ao longo deste trabalho, há que se fazer algumas observações condensadas a modo de epílogo. Nossa tese principal foi a de que há sinais claros de que ocorre na Assembleia de Deus no Brasil o que denominamos ser uma “primavera educacional”, isto é, um despertar, um interesse e a consequente adesão à educação superior, em que a FAECAD figura como principal destes sinais. Intitulamos esse processo de metanoia pentecostal, fazendo referência ao processo de mudança de mentalidade nessa denominação, mormente em relação à educação superior.

Ao identificarmos essa primavera, várias perguntas emergiram a partir do objeto de pesquisa. A primeira delas tem relação com o estado anterior, aliás, mentalidade anterior a primavera educacional. Nesse sentido, verificamos um viés anti-intelectualista não só na AD, mas no pentecostalismo em geral. Expor e entender as “raízes histórico-teológicas” do anti-intelectualismo pentecostal foi o esforço que empreendemos no primeiro capítulo deste livro.

Nesse fito, tivemos de perspectivar o anti-intelectualismo pentecostal no processo de longa duração de conformação do campo religioso estadunidense. Como os avivamentos matizaram esse viés e sua influência no surgimento do pentecostalismo no início do século XX. Outros fatores também ajudaram a plasmar a mentalidade anti-intelectual, dentre as quais: o anti-intelectualismo sueco, conjuntura social-geográfica e o *ethos* sueco-nordestino e a hipertrofia escatológica pré-milenarista.

A partir dessa perspectiva, outra questão emergiu, pois identificamos que o processo metanoico nas AD brasileiras teve seus pioneiros. Esses pioneiros foram missionários norte-americanos que empreenderam esforços para a implantação da educação teológica de nível superior nas AD. Assim, tornou-se imperioso buscar

compreender como ocorreu essa mudança no pentecostalismo estadunidense para que tivéssemos balizas interpretativas para uma comparação com o fenômeno brasileiro. Este foi o esforço heurístico do segundo capítulo.

No segundo capítulo buscamos não só entender o processo metanoico estadunidense a partir de autores internacionais como Wolfgang Vondey, Arlene M. Sánchez-Walsh, Richard Hofstadter, Jonathan W. Olson e George M. Marsden, por exemplo, mas evidenciar o protagonismo dos missionários estadunidenses, mormente dos Kolenda e dos Olson na educação superior nas AD. Ademais, expomos a resistência enfrentada nas Convenções Gerais e a importância do IBAD e do IBP para a educação teológica assembleiana. Por fim, buscamos demonstrar também a partir da iniciativa educacional precursora dos pioneiros, a “polinização” ou fecundação do campo religioso assembleiano através desses ventos educacionais primaveris.

Dessa fecundação mencionada logo acima, pensamos que o principal sinal primaveril seja a FAECAD. Nossa afirmação está fundamentada no fato de que todos os demais empreendimentos educacionais de nível superior foram ou individuais ou de alguma convenção estadual e, portanto, não expressavam o pensamento institucional. A FAECAD, todavia, foi uma iniciativa da CGADB, o que demonstra uma mudança significativa na mentalidade anti-intelectual, aliás, sinaliza uma adesão institucional à primavera educacional.

Assim, pesquisar a FAECAD tornou-se premente, o que procuramos fazer no terceiro capítulo da obra. Ao fazê-lo, problematizamos o surgimento dessa IES no contexto da reestruturação e ampliação da educação superior no Brasil através do Plano Nacional de Educação (PNE) de 2001. Analisamos também a visão que a faculdade quer passar de si mesmo nas metanarrativas institucionais. Foi necessário realizar um levantamento quantitativo da IES, mensurando numericamente seu quadro atual.

O levantamento de dados empíricos na pesquisa de campo nos proporcionou também inferências qualitativas significativas. Entrevistamos professores, alunos e funcionários da administração, procurando cotejar o quadro atual da IES com o quadro vislumbrado pelo pesquisador há dez anos, quando frequentava os bancos estudantis dessa IES. Analisamos também, de modo comparativo, o projeto pedagógico com a prática pedagógica, identificando avanços e pontos de resistência. Por fim, procuramos problematizar os horizontes e as possibilidades dos novos intelectuais pentecostais ou, para usar o termo de Gramsci e Mannheim, dessa *intelligentsia* pentecostal em formação. Sem emitir respostas peremptórias nesse subtópico, o intuito foi de levantar questões, pois pensamos ser este também um dever científico.

O quarto e último capítulo desta pesquisa é, a um tempo, audacioso e perigoso. Trata-se de um empenho interpretativo no sentido de trabalhar conceitos de autores que pensaram a relação do cristianismo com a cultura, quais sejam, Paul Tillich e Richard Niebuhr. Não se trata, contudo, de esgotar suas teorias nem seus conceitos,

mas de trabalhar com eles para propor uma linha interpretativa do fenômeno em tela que seja, em certo sentido, inovadora e que contribua em alguma medida para alargar os horizontes interpretativos acerca do pentecostalismo.

Para tanto, nos propusemos a interpretar aquela inicial educação pentecostal *contra a cultura*. Do mesmo modo, procuramos identificar vestígios de um *princípio protestante* no pentecostalismo atuando em sua relação com a cultura. Em decorrência disso, buscamos verificar a possibilidade de uma educação pentecostal *da cultura* e potencialmente transformadora. Nessa mesma toada, indagamos se cultura e educação pentecostal estariam no escopo de uma preocupação suprema. Por fim, buscamos apresentar interpretações possíveis da educação e cultura pentecostais entre a heteronomia e a autonomia.

Tendo em mente o acima exposto, fica claro o porquê dessa empreitada ser a um tempo audaciosa e perigosa. Audaciosa em função do arrojo de sua proposta, uma vez que poucos pesquisadores ousaram convidar dois gigantes como Tillich e Niebuhr para dialogar com sua pesquisa e, inclusive, nos limites de um único capítulo. E perigosa no sentido de correr o risco desta abordagem parecer muito panorâmica. Contudo, não se deve fugir dos desafios que tal tarefa impõe. Aceitamos o desafio! Portanto, diante de nossa ousadia hermenêutica, cabe uma ressalva, pois como toda ousadia, e toda hermenêutica, precisamos e muito, da benevolência dos leitores.

A modo de conclusão, digo, fim de escituração, é preciso também reconhecer que deixei muito por escrever, e isso deveu-se às opções que foram sendo feitas durante a pesquisa, às vezes por vontade do pesquisador; às vezes por imposição do objeto. Assim, sugestões do orientador, restrições do campo, novas impressões, *insights* teóricos e informações do campo de última hora, por exemplo, nos fizeram, por vezes, “podar” algumas abordagens e escritas. Ademais, trata-se de uma tese de doutoramento e não de um compilado enciclopédico sobre o assunto.

Nesse sentido, portanto, alguns aspectos não puderam ser abordados pelas limitações de tempo e laudas suficientes, e isso também para não extrapolar o prazo de conclusão do curso, tampouco de onerar o número de laudas e tornar a leitura demasiado enfadonha.

Todavia, não pensamos se tratar de um lapso, antes, trata-se de uma oportunidade que outros pesquisadores interessados no assunto certamente poderão aproveitar, alargando os horizontes da pesquisa, tais como: o perfil do discente de pós-graduação *lato sensu* da FAECAD, o impacto que os egressos da FAECAD têm em suas comunidades, a visão da CGADB quanto a esse impacto, o “lugar” da mulher assembleiana nessa primavera educacional, as contribuições dos estudiosos pentecostais na pesquisa sobre pentecostalismo, dentre muitos outros assuntos relevantes e pertinentes.

Um último aspecto a ser aventado é também a questão da perenidade da primavera educacional assembleiana. Nesse sentido, não é possível, atualmente,

CONSIDERAÇÕES FINAIS

afirmar se esse fenômeno será perene ou se será sufocado por investidas reacionárias da ala conservadora da CGADB. Não se sabe, de igual modo, se o seu real alcance será suficiente para promover mudanças de base no seio assembleiano, mormente em sua forma de governo eclesiástico. O que se pode afirmar, com base nos diversos sinais apresentados nesta tese, é que hodiernamente ocorre uma primavera educacional na AD. Esse é um marco histórico que pesquisas ulteriores poderão recorrer para analisar o impacto e as intercorrências religiosas desse fenômeno.

Por fim, esta pesquisa quis ser também um esforço primeiro a partir do qual, num distanciamento diacrônico, se proporcionará subsídios para uma perspectiva comparada. Dado o processo metanoico que ocorre na Assembleia de Deus no Brasil, é certo que há ainda muito que perscrutar. Oxalá isso possa ser feito por pesquisadores nativos frutos dessa primavera educacional assembleiana!

REFERÊNCIAS

ALBANO, Fernando. Escatologia pentecostal: aspectos íntimos e implicações públicas, *Caminhos*, Goiânia, v. 12, nº 2, p. 407-415, jul.-dez. 2014. Disponível em: <<http://seer.ucg.br/index.php/caminhos/article/view/3549/2059>>. Acesso em: 20 abr. 2015.

ALENCAR, Gedeon. *Assembleias Brasileiras de Deus: teorização, história e tipologia – 1911 – 2011*. 2012. 285p. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – FCS, Pontifícia Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

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

ALENCAR, Gedeon. *Todo o poder aos pastores, todo trabalho ao povo, todo louvor a Deus*. Assembléia de Deus: origem, implantação e militância (1911-1946). 2000. 159p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – FFCR, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2000.

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

ALVES, Rubem. *O que é religião?* São Paulo: Loyola, 2002.

ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos*. São Paulo: Edições Paulinas, 1984.

ARAÚJO, Isael de. *Dicionário do Movimento Pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

ARAÚJO, Alberto Filipe.; TEIXEIRA, Maria Cecília Sanchez. Gilbert Durand e a pedagogia do imaginário. *Letras de Hoje*, Porto Alegre, v. 44, nº 4, p. 7-13, out./dez. 2009. Disponível em: <<http://rogerioa.dominiotemporario.com/resources/P%C3%B3s/pedimag.pdf>>. Acesso em: 22 nov. 2016.

BACHELARD, Gaston. *A água e os sonhos*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

BASTIDE, Roger. *O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BENATTE, Antonio Paulo. Os pentecostais e a Bíblia no Brasil: aproximações mediante a estética da recepção. *REVER*, São Paulo, nº 1, ano 12, jan./jun. 2012, p. 9-30. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/10480/7797>>. Acesso em: 11 ago. 2017.

REFERÊNCIAS

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.

BÍBLIA. Português. *BÍBLIA – Tradução Ecumênica*. Tradução: L.J. Baraúna, et al. São Paulo: Loyola, 1994.

BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia, 2003.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BRASIL. *Lei nº 10.172, de 09 de janeiro de 2001*. Aprova o Plano Nacional de Educação e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 09 jan. 2001. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/leis_2001/l10172.htm>. Acesso em: 03 out. 2016.

BRENDA, Albert W. *Ouvi um recado do céu: biografia de J. P. Kolenda*. Rio de Janeiro: CPAD, 1984.

CAMPOS, Bernardo. *Da Reforma Protestante à pentecostalidade da Igreja: debate sobre o Pentecostalismo na América Latina*. Quito: CLAI; São Leopoldo: Sinodal, 2011.

CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens americanas do pentecostalismo brasileiro, *REVISTA USP*, São Paulo, nº 67, p. 100-115, set./nov. 2005. Disponível em: <<http://www.usp.br/revistausp/67/08-campos.pdf>>. Acesso em: 10 dez. 2014.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Abordagens usuais no estudo do pentecostalismo. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, nº 13, ano 3, 1995. p. 21-35. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/14221/12121>>. Acesso em: 02 jun. 2015.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Evangélicos, pentecostais e carismáticos na mídia radiofônica e televisiva. *REVISTA USP*, São Paulo, n. 61, mar. 2004. p. 146-163. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/viewFile/13327/15145>>. Acesso em: 03 out. 2016.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Pentecostalismo e Protestantismo Histórico no Brasil: um século de conflitos, assimilação e mudanças. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 9, n 22, p. 504-533, jul./set. 2011. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2011v9n22p504/2909>>. Acesso em: 20 maio 2015.

CAMPOS, Leonildo Silveira; GUTIERREZ, Benjamim. (Ed.). *Na força do espírito – os pentecostais na América Latina: um desafio às igrejas históricas*. São Paulo: Pendão Real, 1996.

CARPENTER, Joel. New Evangelical Universities: Cogs in a World System, or Players in a New Game. *International Journal of Frontier Missions*, v. 20, Summer 2003. Disponível em: <http://www.ijfm.org/PDFs_IJFM/20_3_PDFs/Evangelical_Carpenter.pdf>. Acesso em: 18 out. 2017.

CENSO DEMOGRÁFICO 2010. Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. Rio de Janeiro: IBGE, 2012. Acompanha 1 CD-ROM. Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf>. Acesso em: mar. 2015.

CESAR, Waldo; SHAULL, Richard. *Pentecostalismo e o futuro das igrejas cristãs: promessas e desafios*. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1999.

CONDE, Emílio. *História das Assembleias de Deus no Brasil*. 6 ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2008.

CONTINS, Marcia. Subjetividade e alteridade: os pentecostais negros no Brasil e nos Estados Unidos. *LOGOS*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, jun.-dez.2004, p. 151-174. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/logos/article/view/14899/11301>>. Acesso em: 21 jun. 2016.

CROSSAN, John Dominic. As duas vozes mais antigas da tradição de Jesus. In: CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELI, Gabriele. (Orgs.). *A descoberta do Jesus histórico*. 1ª Ed. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 85-104.

DANIEL, Silas. (Org.). *História da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil*. Os principais líderes, debates e resoluções do órgão que moldou a face do Movimento Pentecostal Brasileiro, 1ª ed., Rio de Janeiro: CPAD, 2004.

DAYTON, Donald W. *Raíces teológicas del pentecostalismo*. Grand Rapids: Libros Desafío, 2008.

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

DIAS, José Luciano de Mattos. O BNDE e o Plano de Metas — 1956/61. In: FERREIRA, Marieta de Moraes (Coord.). *O BNDES e o Plano de Metas*. Rio de Janeiro: FGV-CPDOC. 1996. p. 31-141. Disponível em: <http://www.bndes.gov.br/SiteBNDES/export/sites/default/bndes_pt/Galerias/Arquivos/conhecimento/livro/plametas.pdf>. Acesso em: 13 jul. 2016.

DIAS, Zwínglio Mota. Fundamentalismo: o delírio dos amedrontados (Anotações socio-teológicas sobre uma atitude religiosa). *Tempo e Presença Digital*, Rio de Janeiro, ano 3, nº 13, dez. 2008. p. 1-7. Disponível em: <<http://www.koinonia>>.

REFERÊNCIAS

org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=254&cod_boletim=14&tipo=Artigo#_edn3>. Acesso em: 28 mai. 2015.

DIAS, Zwínglio Mota. Um século de religiosidade Pentecostal: algumas notas sobre a irrupção, problemas e desafios do fenômeno pentecostal. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 9, nº 22, p. 377-382, jul./set. 2011. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2011v9n22p377>>. Acesso em: 18 dez. 2015.

DIERKEN, Jörg. Teologia, Ciência da Religião e Filosofia da Religião: definido suas relações. *VERITAS*, Porto Alegre, v. 54, n 1, p. 113-136, jan./mar. 2009. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/viewFile/5071/3736>>. Acesso em: 26 jul. 2017.

DREHER, Martin N. Martinho Lutero (1483-1546) e Tomás Müntzer (1489-1525): a justificação teológica da autoridade secular e da revolução política. *VERITAS*, Porto Alegre, v. 51, nº 3, set. 2006. p. 145-168. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/viewFile/1836/1366>>. Acesso em: 20 out. 2015.

DURAND, Gilbert. *A imaginação simbólica*. Lisboa: Edições 70, 1993.

DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DURAND, Gilbert. *O imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2004.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o Profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FACULDADE EVANGÉLICA DE TECNOLOGIA, CIÊNCIAS E BIOTECNOLOGIA. *A FAECAD*. Disponível em: <<http://faecad.com.br/site/a-faecad/>>. Acesso em: 08 out. 2016.

FACULDADE EVANGÉLICA DE TECNOLOGIA, CIÊNCIAS E BIOTECNOLOGIA. *Plano de Desenvolvimento Institucional*. Rio de Janeiro, 117p., 2009a.

FACULDADE EVANGÉLICA DE TECNOLOGIA, CIÊNCIAS E BIOTECNOLOGIA. *Regimento Interno da FAECAD*. Rio de Janeiro, 23p., 2009b.

FACULDADE EVANGÉLICA DE TECNOLOGIA, CIÊNCIAS E BIOTECNOLOGIA. *Projeto Político do Curso de Teologia*. Rio de Janeiro, 94p., 2010.

FAJARDO, Maxwell Pinheiro. *Onde a luta se travar: a expansão das Assembleias de Deus no Brasil urbano (1946-1980)*. 2015. 358p. Tese (Doutorado em História) – FCL, Universidade Estadual Paulista, São Paulo, 2015.

- FISCHER, Rosa Maria Bueno. Foucault e a análise do discurso em educação. *Cadernos de pesquisa*, São Paulo, n 114, p. 197-223, nov. 2001. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cp/n114/a09n114.pdf>>. Acesso em: 29 ago. 2016.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. São Paulo: Forense Universitária, p. 231-249, 1995.
- FRESTON, Paul. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: Alberto ANTONIAZZI, et al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, p. 72-159, 1994.
- FRESTON, Paul. (Org.). *Marxismo e fé cristã: o desafio mútuo*. São Paulo: A.B.U., 1988.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GERMANO, Altair. Os antecedentes históricos da educação teológica nas Assembleias de Deus no Brasil: de 1517 a 1979. *Vox Faifae*, Goiânia, v. 5, n. 3, 2013. Disponível em: <<http://www.faifa.edu.br/revista/index.php/voxfaifae/article/view/83/94#>>. Acesso em: 01 out. 2013.
- GERMANO, Altair. [blog na Internet]. [Porto Mantovano]: Altair Germano. [mar. 2017]- *CPAD e FAECAD: para onde caminham?* 06 mar. 2017 [citado em: 21 mar. 2017]; [aproximadamente 1 tela]. Disponível em: <<http://www.altairgermano.net/2017/03/cpad-e-faecad-para-onde-caminham.html>>. Acesso em: 06 mar. 2017.
- GOMES, José Ozean. *Da objeção ao reconhecimento: uma análise da política eclesial da Assembleia de Deus brasileira com respeito à educação teológica formal (1943-11983)*. 2013. 147p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – FHD, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2013.
- GOUVÊA NETO, Ana Luíza. Mulheres na Assembleia de Deus: para se pensar a categoria gênero além do estruturalismo. *Numen*, Juiz de Fora, v. 18, nº 2, p. 89-106, jul.-dez. 2015. Disponível em: <<https://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/viewFile/2919/2210>>. Acesso em: 11 nov. 2016.
- GRAMSCI, Antônio. *Cadernos do cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, vol. 1, 2001a.
- GRAMSCI, Antônio. *Cadernos do cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, vol. 2, 2001b.

REFERÊNCIAS

- GRESCHAT, Hans-Jürgen. *O que é Ciência da Religião?*. São Paulo: Paulinas, 2005.
- GROSS, Eduardo. O conceito de Fé em Paul Tillich. *Correlatio*, São Bernardo do Campo, v. 12, nº 23, p. 7-26, jun. 2013. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/view/4196/3672>>. Acesso em: 10 jul. 2014.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HERBORD, Hilary. Never a Level Playing Field: Blacks and the GI Bill. *The Journal of Blacks in Higher Education*, nº 6, p. 104-108, (Winter, 1994-1995). Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2962479>>. Acesso em: 17 mai. 2016.
- HERVIEU-LÉGER. Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- HOFSTADTER, Richard. *Antiintellectualismo nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.
- HOLLENWERGER, Walter. *Pentecostalism: Origins and developments worldwide*. Peabody, Mass. Hendrickson Publishers, 1997.
- HOLLENWERGER, Walter. As Assembléias de Deus no Brasil. *Cadernos de Pós-graduação – Ciências da Religião*, São Bernardo do Campo, nº 4, mar., p. 22-31, 1985.
- HOBBSAWM. Eric J. *A era dos extremos: o breve século XX – 1914/1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HORTON, Stanley M. (Ed.). *Teologia Sistemática: uma perspectiva pentecostal*. 1ª ed. Rio de Janeiro: CPAD, 1996.
- HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico. Espiritualidade, processos e práticas sociais – um estudo sobre luteranismo confessional no Brasil. *Correlatio*, São Bernardo do Campo, v. 4, nº 7, p. 77-103, dez. 2005. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/COR/article/view/1754/1745>>. Acesso em: 15 dez. 2014.
- HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico. *Vozes da Ortodoxia: o Sínodo de Missouri e a Igreja Evangélica Luterana do Brasil – processos de formação e relações nos contextos da I Guerra Mundial e do final do Regime Militar*. 2006. 288p. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – ICH, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2006.
- HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico; PORTELLA, Rodrigo. Ciência da Religião: uma proposta a caminho para consensos mínimos. *Numen*, Juiz de Fora, v. 15, nº 2, p. 433-456, ano 2012. Disponível em: <<http://www.editoraufjf.com.br/revista/index.php/numen/article/view/1659/1454>>. Acesso em: 15 mar. 2013.

JACOB, César Romero. (Org.). *Atlas da filiação e indicadores sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: PUC/Loyola/CNBB, 2003.

JARDILINO, José Rubens Lima. Educação e protestantismo brasileiro: reflexões e hipóteses. In: SOUSA, Beatriz Muniz de; MARTINHO, Luís Mauro Sá. (Org.). *Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, p. 80-105, 2004.

JOSGRILBERG, Rui de Souza. Pentecostalismo e questões teológicas. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, nº 13, ano 3, 1995. p. 57-68. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/14236/12124>>. Acesso em: 02 jun. 2015.

JÚNIOR, Valdivino Albuquerque. “DÁ GLÓRIA E RECEBA”: a expressão mítico-ritual nos “corinhos de fogo” no culto [neo]pentecostal. 2014. 129p. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – ICH, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2014.

KOSELLECK, Reinhart. *O futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto Editora; Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2006.

LAMPERT, Ernani. Pós-modernidade e educação. *Revista Linhas*, Florianópolis, v. 8, nº 2, p. 04-32, jul./dez. 2007. Disponível em: <<http://www.periodicos.udesc.br/index.php/linhas/article/viewFile/1364/1170>>. Acesso em: 23 jan. 2018.

LATOURETTE, Kenneth Scott. *Uma história do cristianismo*. Volume 2, 1500 a. D. a 1975 a. D. São Paulo: Hagnos, 2006.

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

LINDBERG, Carter. *As Reformas na Europa*. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

LOPES, Marcelo. Bem aventurados os “pobres”; porque eles reinam (ao menos) no pentecostalismo: um ensaio de sua retroalimentação socioeconômica. *Revista Acta Scientiarum*, Maringá, v. 34, nº 2, p. 141-145, jul.-dez. 2012. Disponível em: <<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciHumanSocSci/article/viewFile/18637/pdf>>. Acesso em: 15 nov. 2017.

LOWERY, Kevin Twain. A Fork in the Wesleyan Road: Phoebe Palmer and the Appropriation of Christian Perfection. *Wesleyan Theological Journal*, Nampa, v. 36, nº 2, 2001. p. 187-222. Disponível em: <http://digitalcommons.olivet.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1000&context=theo_facp>. Acesso em: 20 out. 2015.

REFERÊNCIAS

LUHMANN, Niklas. *Introdução à teoria dos sistemas*. Petrópolis: Vozes, 2011.

LUHMANN, Niklas. *Sociología de la religion*. Planta baja: Editorial Herder; Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2009.

MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo. *Religião: crítica e criatividade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

MANNHEIM, Karl. *Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

MARIANO, Ricardo. Sociologia do crescimento pentecostal no Brasil: um balanço. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, ano 43, nº 119, jan.-abr. 2011. p. 11-36. Disponível em: <<http://sociologia.fflch.usp.br/sites/sociologia.fflch.usp.br/files/Sociologia%20do%20crescimento%20pentecostal%20no%20Brasil.pdf>>. Acesso em: 16 mar. 2016.

MARIANO, Ricardo. Pentecostalismo no Brasil. Cem anos. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos - IHU On line*, São Leopoldo: UNISINOS, ed. 329, ano X, p. 5-7, mai. 2010. Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3206&secao=329. Acesso em: 31 dez 2016.

MARIN, Jérri Roberto. A Assembleia de Deus nos anos 1990: a “Década da Colheita”. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 12, nº 34, p. 436-464, abr./jun. 2014. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2014v12n34p436/6687>>. Acesso em: 23 jun. 2016.

MARIZ, Cecília Loreto. Pentecostalismo e a luta contra a pobreza no Brasil. In: CAMPOS, Leonildo Silveira; GUTIERREZ, Benjamim. *Na força do espírito – os pentecostais na América Latina: um desafio às igrejas históricas*. São Paulo: Associação Literária Pendão Real, 1996.

MARTY, Martin E.; APPLEBY, R. Scott. *The glory and the power: the fundamentalist challenge to the modern world*. Boston: Beacon Press, 1992.

MARSDEN, George M. *The outrageous idea of Christian scholarship*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

MATOS, Alderi Souza de. O movimento pentecostal: reflexões a propósito do seu primeiro centenário – Parte 1. *Vox Faifae*, Goiânia, v. 3, nº 1, 2011. p. 1-17. Disponível em: <<http://www.faifa.edu.br/revista/index.php/voxfaifae/article/view/28/47>>. Acesso em: 19 abr. 2014.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. A experiência religiosa e a institucionalização da religião. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, nº 52, set.-dez. 2004. p. 29-46.

Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142004000300004>>. Acesso em: 27 ago. 2014.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. De novo o sagrado selvagem: variações. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, v. 21, nº 32, jan.-jun. 2007. p. 22-33. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/203/213>>. Acesso em: 27 ago. 2014.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O Celeste Porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE; São Paulo: Pendão Real; São Bernardo do Campo: Editora IMS. 1995.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola. 1990.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *Protestantes, pentecostais & ecumênicos: o campo religioso e seus personagens*. São Bernardo do Campo: UMESP, 2008.

METTE, Norbert. *Pedagogia da religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

MONDIN, Batista. *O homem. Quem é ele?* Elementos de antropologia filosófica. São Paulo: Paulus, 1980.

MOURA, Luana Cristina Baracho de. Espaço e lugar sagrado: vivência e percepção pentecostal assembleiana. *Relegens Thréskeia*, Curitiba, v. 3, nº 2, p. 130-154. 2014. Disponível em: <<http://revistas.ufpr.br/relegens/article/view/39096/23883>>. Acesso em: 13 jan. 2017.

NAÑEZ, Rick M. *Pentecostal de coração e mente: um chamado ao dom divino do intelecto*. São Paulo: Editora Vida, 2007.

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

NIEBUHR, H. Richard. *Cristo e cultura*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1967.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. In: _____. *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Ed. UNESP, 1998. p. 17-35.

OLSON, Jonathan W. The Quest for Legitimacy: American Pentecostal Scholars and the Quandaries of Academic Pursuit. *Intermountain West Journal of Religious Studies*, Utah, v. 4, nº 1, p. 93-115, 2013. Disponível em: <<http://digitalcommons.usu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1023&context=imwjjournal>>. Acesso em: 22 abr. 2016.

PADEN, William E. *Interpretando o sagrado*. São Paulo: Paulinas, 2001.

REFERÊNCIAS

PAIXÃO, Daniel dos Santos. A missão sueca na construção da identidade assembleiana no Brasil, *Azusa*, Joinville, v. 2, nº 1, p. 1-36, 2011. Disponível em: <<http://www.azusa.ceeduc.edu.br/index.php/azusa/article/view/12/11>>. Acesso em: 01 mar. 2016.

PANTOJA, Vanda; COSTA, Moab César Carvalho. Faces do pentecostalismo brasileiro: a Assembleia de Deus no Norte e Nordeste. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 14, nº 24, p. 245-271, jul./dez. 2013. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/43577/27440>>. Acesso em: 25 jul. 2016.

PASSOS, João Décio. Teogonias urbanas: os pentecostais na passagem do rural ao urbano, *São Paulo em revista*, São Paulo, v. 14, nº 4, p. 120-128, out.-dez. 2000. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/spp/v14n4/9759.pdf>>. Acesso em: 17 mar. 2016.

POMMERENING, Claiton Ivan. *Fábrica de Pastores: Interfaces e divergências entre educação teológica e fé cristã na Teologia Pentecostal*. 2015. 214p. Tese (Doutorado em Teologia) – IEPG, Faculdades EST, São Leopoldo, 2015.

POMMERENING, Claiton Ivan. Pentecostalidade e pentecostalismo: fatores de crescimento associados à oralidade. *Azusa*, Joinville, v. 2, nº 1, p. 7-38, 2011. Disponível em: <<http://azusa.faculdaderefidim.edu.br/index.php/azusa/article/view/8/7>>. Acesso em: 14 ago. 2017.

PETHRUS, Lewi. *Lewi Pethrus: a vida e obra do missionário sueco que expandiu a mensagem pentecostal no Brasil e no mundo*. Rio de Janeiro: CPAD, 2004.

RIVERA, Paulo Barrera. Pluralismo Religioso e Secularização: Pentecostais na periferia da cidade de São Bernardo do Campo no Brasil. *REVER*, São Paulo, março, ano 10, 2010, p. 50-76. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv1_2010/t_rivera.pdf>. Acesso em: 14 ago. 2017.

ROCHA, Alessandro; TEPEDINO, Ana Maria. Vindos desde as margens do mundo: uma leitura do pentecostalismo a partir das teorias da marginalidade. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, ano 43, nº 119, jan-abr., p. 37-53, 2011.

ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa*. Petrópolis: Vozes, 260p., 1985.

RODRIGUES, Elisa. A dimensão comunicativa e a performatividade nos cultos da Igreja Mundial do Poder de Deus. *Estudos Sociológicos*, Araraquara, v. 18, nº 34, jan.-jun. 2013. p. 209-226. Disponível em: <<http://seer.fclar.unesp.br/estudos/article/view/5190>>. Acesso em: 07 set. 2013.

- RODRIGUES, Elisa. As Ciências Sociais da Religião como Ciências da Interpretação. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, v. 28, nº 1, p. 186-203, jan.-jun. 2014. Disponível em: <<http://www.bibliotekevirtual.org/revistas/Metodista-SP/ER/v28n01/v28n01a11.pdf>>. Acesso em: 30 ago. 2014.
- ROMEIRO, Paulo. *Decepcionados com a graça: esperanças e frustrações no Brasil neopentecostal*. São Paulo: Mundo Cristão, 250p., 2005.
- SANCHIS, Pierre. Pentecostalismo e cultura brasileira. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, nº 18, v. 2, p. 123-126, 1997.
- SANT'ANA, Raquel. O som da Marcha: evangélicos e espaço público na Marcha para Jesus. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, nº 34, v. 2, 2014, p. 210-231. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rs/v34n2/0100-8587-rs-34-02-0210.pdf>>. Acesso em: 17 out. 2017.
- SIEPIERSKI, Paulo Donizéti. Pós-pentecostalismo e política no Brasil. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 37, nº 1, p. 47-61, 1997. Disponível em: <http://est.tempsite.ws/periodicos/index.php/estudos_teologicos/article/viewFile/776/711>. Acesso em: 16 jan. 2014.
- SILVA, Altair Germano da. Os antecedentes históricos da educação teológica nas Assembleias de Deus no Brasil: de 1517 a 1979. *Voz Faifae*, Goiânia, v. 5, nº 3, p. 1-30, 2013. Disponível em: <<http://www.faifa.edu.br/revista/index.php/voxfaifae/article/view/83/94>>. Acesso em: 30 out. 2013.
- STRECK, Danilo R. Igreja e Escola: Reflexões sobre as bases teológicas do envolvimento da Igreja na educação formal. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 32, nº 1, p. 54-67, 1992. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/959/928>. Acesso em: 23 set. 2014.
- STRECK, Danilo R. Ser Escola Evangélico-Luterana hoje: reflexões sobre as origens e os desafios das escolas da Rede Sinodal de Educação. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 49, nº 1, p. 91-103, 2009. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/191/215>. Acesso em: 15 jul. 2016.
- STRONG, James. *Léxico Hebraico, Aramaico e Grego de Strong*. Sociedade Bíblica do Brasil. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2002.
- The Assemblies of God: Our Heritage in Perspective. In: *Flower Pentecostal Heritage Center*. Disponível em: <<https://ifphc.org/index.cfm?fuseaction=history.main>>. Acesso em: 22 abr. 2016.

REFERÊNCIAS

- TILLICH, Paul. O princípio protestante e a situação do proletariado. *In: _____*. *A era protestante*. São Paulo: ASTE, p. 181-199, 1992.
- TILLICH, Paul. *Dinâmica da fé*. 5ª Edição. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1996.
- TILLICH, Paul. *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte, 2009.
- TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. 5ª. Ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005.
- USARSKI, Frank. Os enganos sobre o Sagrado – uma síntese da crítica ao ramo “clássico” da fenomenologia da religião e seus conceitos-chave. *REVER*, São Paulo, nº 04, ano 4, 2004, p. 73-95. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv4_2004/p_usarski.pdf>. Acesso em: 26 jul. 2017.
- VIEIRA, Carlos Eduardo. *Intelligentsia* e intelectuais: sentidos, conceitos e possibilidades para a história intelectual. *Revista Brasileira de História da Educação*, Maringá, v. 8, nº 1[16], p. 63-85, 2008. Disponível em: <<http://www.rbhe.sbhe.org.br/index.php/rbhe/article/view/109/120>>. Acesso em: 11 fev. 2017.
- VINGREN, Ivar. *O diário do pioneiro – Gunnar Vingren*. 5ª ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2000.
- VONDEY, Wolfgang. *Pentecostalism: a guide for the perplexed*. London: Bloomsbury, 2013.
- WALKER, Williston. *História da Igreja Cristã*. 3ª ed. v. 2. Rio de Janeiro: JUERP; São Paulo: ASTE, 1981.
- WALSH, Arlene M. Sánchez. Whiter Pentecostal Scholarship? The overlap between people with the Spírit and people with Ph. D.'s. *Books & Culture – A Christian Review*. May-jun. 2004. Disponível em: <<http://www.booksandculture.com/articles/2004/mayjun/21.34.html>>. Acesso em: 20 abr. 2016.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 14ª ed. São Paulo: Pioneira, 1999.
- WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. 4ª ed. Brasília: Editora da UNB, 1991.
- WILSON, Lewis. John Peter Kolenda: “A man sent from God whose name was John”. *Heritage*, Springfield, v. 13, nº 1, p. 5-8; 30-32. 1993. Disponível em: <http://ifphc.org/pdf/Heritage/1993_01.pdf>. Acesso em: 28 abr. 2016.
- WULFHOSRT, Ingo. O pentecostalismo no Brasil. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 35, nº 1, p. 7-20, 1995. Disponível em: <http://ism.edu.br/periodicos/index.php/estudos_teologicos/article/viewFile/838/767>. Acesso em: 01 mar. 2016.

SOBRE O AUTOR

Nascido em 1976, *Marcelo Lopes* é natural do Rio de Janeiro. Filho de Cirene Lopes, cresceu no subúrbio chamado Vaz Lobo com a mãe e a irmã Ana Paula. Sua família tinha poucos recursos financeiros, sempre estudou em escolas públicas municipais e estaduais. Em sua adolescência teve contato com o protestantismo de matriz reformada, a saber, a Igreja Evangélica Congregacional.

A partir dessa pertença religiosa, despertou em sua mente um profundo interesse por conhecer mais sobre o fenômeno religioso. Impulsionado por esse interesse, decidiu na juventude estudar Teologia e optou pela Faculdade Evangélica de Tecnologia, Ciências e Biotecnologia, justamente uma Instituição fomentada pela Assembleia de Deus no Brasil. No quinto período do curso estudou a disciplina As Ciências das Religiões, pela qual se encantou profundamente. O encanto foi tanto, que no último ano da graduação já iniciou, concomitantemente com o Bacharelado, uma Pós-graduação Lato Sensu em Ciências da Religião na Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro.

Ao final do ano de 2010, já terminando esse Bacharelado, mudou-se para a cidade de Juiz de Fora-MG, a trabalho. Em 2011 concluiu a Especialização e, afortunadamente, a Universidade Federal de Juiz de Fora tinha os cursos de Mestrado e Doutorado em Ciência da Religião. Foi aprovado no processo seletivo e em 2012 iniciou o Mestrado sendo orientado pelo Prof. Dr. Arnaldo Érico Huff Júnior, um profundo conhecedor do protestantismo brasileiro.

No segundo ano do Mestrado resolveu inscrever-se no processo seletivo para o Doutorado, sendo aprovado, para o mesmo orientador. Finalmente, o fenômeno de que trata este livro foi o objeto de pesquisa de seu Doutorado. Portanto, é uma grata satisfação ver essa obra, que é fruto de anos de estudos, publicada. Espera-se que este livro ajude fieis a entender melhor sua denominação e inspire pesquisadores a prosseguir na investigação desse objeto fantástico.

Atualmente, Marcelo Lopes é Subtenente do Exército Brasileiro, Presbítero Regente na 1ª Igreja Presbiteriana de Juiz de Fora (IPB). É casado com Karina Cruz da Silva Lopes e foi agraciado com dois filhos, a saber, Giovana da Silva Lopes e Bernardo da Silva Lopes.