

## O DIÁLOGO NA PENTECOSTALIDADE<sup>1</sup>

DIALOGUE IN PENTECOSTALITY

Bruno da Silveira Albuquerque<sup>2</sup>

### RESUMO

O objetivo deste artigo é discutir algumas dimensões teológicas que emergem do princípio da pentecostalidade da Igreja, tendo como ponto de partida sua formulação em Bernardo Campos (2002; 2018). Determinados aspectos relacionados ao diálogo serão abordados mediante breve conceituação do princípio em foco à luz da Escritura e de teólogos contemporâneos. Estudaremos alguns horizontes de compreensão e pontos de tensão entre a experiência da fé pentecostal, sua transmissão concreta e suas potencialidades, sob a efusão do Espírito Santo na Igreja e no mundo. A reflexão delimita-se a três questões para pensar o diálogo na pentecostalidade: a sectaridade de Igrejas, a interculturalidade da missão e a representatividade na esfera pública.

**PALAVRAS-CHAVE:** Pentecostalidade; Diálogo; Movimentos Pentecostais; Espírito Santo; Igreja.

### ABSTRACT

The objective of this article is to discuss some theological dimensions that emerge from the principle of Pentecostality in the Church, taking its formulation in Bernardo Campos (2002; 2018) as a starting point. Certain aspects related to dialogue will be addressed through a brief conceptualization of the principle in focus in the light of Scripture and contemporary theologians. We will study some horizons of understanding and points of tension between the experience of Pentecostal faith, its concrete transmission and its potential, under the outpouring of the Holy Spirit in the Church and in the world. The reflection is limited to three questions to think about dialogue in Pentecostality: the sectarianism of Churches, the interculturality of the mission and representation in the public sphere.

**KEYWORDS:** Pentecostality; Dialogue; Pentecostal Movements; Holy Spirit; Church.

### INTRODUÇÃO

Pentecostalidade é um conceito teológico formulado nos últimos anos do século XX, mais precisamente definido em 1997, numa obra seminal do teólogo peruano Bernardo Campos. Segundo este autor, trata-se de um princípio teológico concernente às dimensões da Igreja refletidas à luz do derramamento do Espírito Santo sobre os que crêem em Jesus Cristo vivo e glorificado. Campos (2002, p. 85) entende a pentecostalidade como “aquele princípio e aquela prática religiosa moldados pelo acontecimento de Pentecoste”. Esse princípio conta com dimensão

---

<sup>1</sup> Este artigo é fruto de uma pesquisa apresentada no I Simpósio de Reflexão sobre o Pentecostalismo no Brasil, em 22 de maio de 2023, evento promovido pelo canal Café com Teologia, do Dr. Jansen Racco no Youtube. Link da apresentação disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vsxCpUqqZvc/> Acesso em 28 mai. 2023, 20h:35min.

<sup>2</sup> Doutor em Teologia Sistemático-Pastoral pela PUC-Rio, professor de Ensino Religioso na rede municipal de educação de Itatiaia-RJ, professor de Filosofia e História do Cristianismo na FVC.

histórica e hermenêutica, atravessada por diversos contextos bíblicos que não se restringem apenas ao segundo capítulo do livro de Atos dos Apóstolos, ou à teologia de Lucas. Pentecostes é um acontecimento que funda e exige uma hermenêutica do Espírito, que o reinterpreta em acordo com as Escrituras e evoca um *kairós*, um tempo oportuno para a emergência de uma vivência mística na história humana e suas contingências.

Por assim dizer, a pentecostalidade da Igreja é distinta do pentecostalismo, este último compreendido como um conjunto de manifestações históricas, constituídas por aspectos culturais, religiosos, socioeconômicos, políticos, etc. Compreendemos, de modo análogo ao esclarecimento acima, que a categoria da catolicidade, por exemplo, não é o catolicismo, a ecumenicidade não é o ecumenismo e a eclesialidade não é a Igreja local. A causa não é seu efeito, não deve ser reduzida a qualquer de suas experiências históricas.

Dessa forma, como salientou Haight (2004), as dimensões teológicas do exercício e da transmissão da fé cristã não podem ser confundidas com suas expressões construídas em um processo histórico-cultural. Por outro lado, essas mesmas expressões são importantes pois sinalizam aquelas dimensões, possibilitando determinados critérios para a elaboração de uma teologia, isto é, de um discurso teológico que lhes seja correspondente.

Embora sejam movimentos situados em condições específicas, os pentecostalismos modernos e suas experiências exigem uma extensa “revisão teológica” do cristianismo como um todo. São movimentos cuja compreensão requer uma “mudança de paradigma”, reivindica-se “o aparecimento de novas abordagens quando a capacidade das antigas teorias de explicar novas experiências e observações é falha ou imperfeita” (MCGRATH, 2012, p. 418).

Sendo assim, há uma interação teológica e histórica entre a pentecostalidade de toda a Igreja e o percurso das comunidades que emergem de um movimento pentecostal moderno. Além do mais, é importante ressaltar que, assim como o princípio questão em possibilita a formação dos movimentos pentecostais no curso da história - mas não possibilita somente esses movimentos -, estes, por sua vez, estabelecem interpretações que, de forma sempre imperfeita e parcial - mas singular e privilegiada -, revelam algo que é de toda a Igreja no mundo. Isso se desdobra em meio às eventuais contradições e paradoxos no interior desses movimentos.

Considerando o que foi dito anteriormente, cabe perguntar: em que aspectos os pentecostalismos correlacionam-se em concreto (ou não) com a pentecostalidade de toda a Igreja? Em resposta, neste texto, enunciaremos a questão do diálogo no exercício da reflexão teológica, como horizonte fundamental daquela correlação. Delimitaremos nossa breve reflexão em três tópicos: o diálogo na sectaridade de Igrejas, na interculturalidade e na representatividade social.

## 1. DIÁLOGO NA SECTARIDADE

Em se tratando de cismas nas Igrejas, recordamos um princípio sectário dos carismáticos e pentecostais (VILLAFANE, 1996), como algo que em tese constituiria uma natureza, um *continuum*, para esses movimentos. Aqui evitamos o termo sectarismo, geralmente compreendido como concepção negativa para o senso comum, e optamos pela sectaridade, para ressaltar algo de afirmativo nas fragmentações, nas pluralizações, enfim, no que é sectário. Nem todas as práticas

sectárias no Cristianismo podem ser vistas como afirmativas, mas o fato é que ele carrega em si desde sempre um notável potencial à diversificação, do ponto de vista sociológico.

Isso pode ser endossado com a ideia de “imperativo herético”, de Peter Berger (2017), a qual estabelece a base da vivência religiosa na modernidade. Segundo essa tese, a época moderna poderia ser caracterizada pela demanda generalizada de escolhas religiosas diversificadas, universalizando-se as heresias e o sectarismo nas religiões de maneiras mais ou menos inéditas.

Em termos históricos, a modernidade, fundada também pelo protestantismo, absorveu o princípio da vocação e da responsabilidade que cada indivíduo adquire mediante a inserção do conceito de sacerdócio universal de todos os fiéis. A perspectiva protestante, segundo Biéler (1999, p. 52), compreende que “o Evangelho faz (...) de cada crente, sujeito à autoridade única e universal da Palavra de Deus, seu próprio sacerdote”. Em consequência, a noção moderna de sectaridade e de imperativo herético das filiações religiosas herdou algumas ideias típicas do movimento protestante, com certa tendência descentralizadora em sua concepção original.

Particularmente, a grande profusão e diversificação das experiências cristãs carismáticas em pleno século XX foi indicada por Berger (2017, p. 204), como algo que levantou “problemas para os guardiões oficiais das tradições, no mínimo por conta de seu emocionalismo e frequente desrespeito por autoridades eclesiásticas, mas a ameaça cognitiva por elas imposta tem sido relativamente branda”. Tais problemas incluem, especialmente, a ênfase doutrinária adotada pelos pentecostais e seus diferentes aspectos litúrgicos, segundo McGrath (2012).

Vale acrescentar, no entanto, a partir do olhar de José Míguez Bonino (2003), que os movimentos carismáticos e pentecostais modernos, são concebidos como manifestações que, em tese, não alteram significativamente os esquemas teológicos tradicionais, salvaguardando as crenças fundamentais do Cristianismo, como a cristologia e os atributos de Deus.

Em contrapartida, a desenfreada proliferação de divisões e rupturas institucionais nas Igrejas pede discernimento teológico e pastoral, o que não raramente é entendido como um desafio para líderes de comunidades pentecostais de um bairro ou de uma cidade. Do ponto de vista da pentecostalidade, haveria algo que fosse teologicamente negativo ou contraproducente nesse fenômeno?

Podemos afirmar que o Pentecostes é uma espécie de *acontecimento* de caráter teologal ou teofania, segundo Campos (2018). Em outras linhas, também podemos refletir sobre o *acontecimento* em um horizonte filosófico, e aqui tomamos emprestada a proposta de Claude Romano (2012). Para o filósofo francês, um acontecimento é mais ou menos comparável a uma enfermidade que deixará marcas indeléveis na estrutura biopsicossocial que se constrói e se realiza no corpo.

Um acontecimento, na perspectiva aqui assumida, portanto, não é redutível a um fato histórico restrito ao passado. Na verdade, ele nunca estaria completamente realizado e superado por quem faz sua experiência. Moingt (2010) refletiu sobre o Acontecimento do envio do Espírito à Igreja como uma legítima revelação de Deus. A vinda do Espírito se transfigura em um Acontecimento da palavra, a palavra da revelação do Senhor ressuscitado. Conforme Roloff (2005), Lucas, ao deslocar para o cenário de Jerusalém uma tradição possivelmente nascida na comunidade de

Antioquia, pretende elaborar, não uma historiografia, mas uma teologia cristã do Pentecostes judaico, como uma memória da ressurreição do Senhor que envia o Espírito ao mundo.

É dessa forma que a ressurreição de Cristo “entra na historicidade da linguagem e da memória dos povos, ela torna-se um fato da história humana” (MOINGT, 2010, p. 332). Em consequência, a presença do Espírito Santo não exclui a história para a humanidade e nem exclui a humanidade da história de ambiguidades e paradoxos, mas “liberta antes a própria história pondo os homens a caminho do amor crucificado de Jesus”, como apontou Kehl (1997, p. 354).

Um Acontecimento, em sua expressão narrativa (mítica), objetiva servir como fundamento de determinada ordem estrutural a qual, de modo inverso, só persiste negando a violência daquele seu Acontecimento fundante. Žižek (2015) utiliza o termo “violência” para explicar a natureza de um Acontecimento, já aqui compreendemos o Pentecostes sem nos referirmos à violência *a priori*, embora seja um evento que não deixa de estar ligado à morte violenta de Jesus Cristo. Por outro lado, a experiência do Pentecostes cria como ondas concêntricas que modificam e desestabilizam, *violentam* as estruturas aparentemente estáveis do imaginário humano, simbolizando-se a subversão que o Espírito Santo realiza.

O sopro divino criador subverte as supostas estabilidades e falsos absolutos que não são Deus. As ações do Espírito quebram, a partir das bases, a fixação do fetichismo e das patologias do religioso e do social. *Ruah*, em pessoa, abre o caminho para a genuína diáspora, um êxodo permanente, processos de movimentação da arcaica *Pangeia* e da dissolução de *Babel*, como autêntica escatologia em curso no mundo.

Na verdade, como apontou Hoornaert (2016), a histórica diáspora judaica é demonstrada claramente pelo relato bíblico do Acontecimento Pentecostes na Igreja primeva, que recorda as diversas localidades de onde vieram os peregrinos celebrantes (Atos 2,8-11). Desconstruída a diáspora pela *re-união* e entendimento dos dispersos, a teofania transfigura o povo em uma nova diáspora, com a dialética ampliada do uno e do múltiplo, do mesmo e do diverso, estimulada pelo agir pneumático. Esse estímulo não se dá a partir da contingência, nem pela luta por sobrevivência centrada na etnia, nas disputas teológicas ou na cultura religiosa. Em contrapartida, não se perde o horizonte comum, segundo o qual é o mesmo e único Espírito quem realiza em tudo, todas as coisas.

Através da dialética dispersão-reunião no Espírito, concebe-se na pentecostalidade fundamental um processo desestabilizador dos absolutos ilusórios das construções humanas, sejam nos campos religioso, étnico, nacional, sociopolítico ou cultural. Assim, podemos perceber uma forma da expressão da pentecostalidade através da sectaridade, não necessariamente como ausência total de uma estrutura ou organização eclesial, muito menos como negação da unidade espiritual e fraterna entre as Igrejas. Ao contrário, a noção de sectaridade aqui exposta é avessa à segregação, aos partidarismos, polarizações e fracionamentos de grupos com projeção meramente corporativa e ideologizada. Ela é também elemento da ecumenicidade e seu pressuposto.

Uma sectaridade a partir da ação do Espírito é, por assim dizer, alusão fragmentária e dispersa, na mesma frequência em que se realiza dialeticamente também no reencontro e na unidade construída na diversidade. David Mesquiati de Oliveira (2015) aponta que a unidade das Igrejas é a unidade proporcionada pelo

Espírito Santo, não de maneira artificial, mas pela sua ação interior nos sujeitos plurais que formam a comunidade eclesial. Segundo Teixeira e Dias (2008), a Igreja nasceu da experiência orientada por um entendimento e um sentimento articulados para uma nova forma de convivência em meio às diferenças e à pluralidade.

## 2. DIÁLOGO NA INTERCULTURALIDADE

O segundo aspecto que desdobramos em nossa reflexão é acerca da interculturalidade. Desde o último quarto do século XX, destacam-se os estudos interculturais que incluem novas construções teológicas, como em Raúl Fornet-Betancourt (1995; 2007). Segundo esse mesmo autor (2007) e Collet (1995), a teologia intercultural não se constrói como mistura das culturas, e não deve ser confundida com a inculturação da fé. A interculturalidade evoca a apreciação da pluralidade e da radical alteridade como riqueza e oportunidade de aprendizado para a teologia cristã. Uma das principais interpelações dos estudos interculturais para a prática das Igrejas diz respeito à missão e à evangelização. Nesse sentido, urge desconstruir os velhos modelos de missão de conquista, o pensamento colonialista e suas violências correspondentes, empregadas contra os povos tradicionais.

A condição prévia para uma teologia intercultural (...) é a perplexidade com aquilo que aconteceu na história da evangelização e hoje acontece no mundo e a perplexidade sobre a própria participação neste acontecido. Ensinar a compreender aos outros presume, a saber, um esforço em se deslocar para dentro dele e não querer percebê-lo com nossos olhos, mas com os dele. Teologia intercultural exige por isso, antes de tudo, empatia e simpatia. Para isso é preciso também o conhecimento e o reconhecimento do outro, através de minha própria incompreensão e desatenção, mas também através de motivos e intenções “nobres”, a quem foi ou é causado sofrimento (COLLET, 1995, p. 35).

A interculturalidade emana da pentecostalidade como aprofundamento do que foi dito acerca da diáspora. Esta é uma expressão histórica da marginalidade peregrina e da posição periférica assumidas por grupos étnicos diversos, em situações em que havia o risco de diluição da identidade, ou de perda da própria existência concreta. Conforme Krüger (2009), no caso dos primeiros cristãos, dispersos violentamente em Atos 8, as prerrogativas da narrativa estiveram muito mais ligadas a questões políticas e culturais do que ao campo étnico<sup>3</sup>. A primeira diáspora da Igreja consistiu numa oportunidade para ampliar o alcance do Evangelho em regiões cada vez mais distintas do ambiente palestinese. Entretanto, trata-se de uma experiência paradoxal, pois a potencialidade da missão cristã depara-se continuamente com a ameaça, a intolerância e a instabilidade.

Diáspora, segundo o Novo Testamento (Tiago 1,1; 1Pedro 1,1), evoca e amplifica a missão na descentralidade, com a construção de um povo sem território fixado, povo que não se estabelece em sentido nacionalista, em bandeiras ou Estados. Exige-se a interculturalidade nessa concepção, com sua respectiva abertura à diferença e à radical diversidade étnica e cultural. O irrepetível, novamente vivido

---

<sup>3</sup> As diásporas são muito mais facilmente associadas às dispersões de povos, como no caso da longa experiência judaica, da diáspora muçulmana medieval e dos processos afrodiáspóricos modernos.

e sempre presente acontecimento teofânico do Pentecostes faz a releitura do caminhar em meio ao deserto do real.

Na perspectiva judaica, considera-se o Pentecostes como a memória atualizada da doação e recepção da Torah, cinquenta dias após a saída do Egito, e a dedicação ao Senhor das primícias do fruto da terra (Êxodo 34,22; Levítico 23,15; Deuteronômio 16,9). A celebração do *Shavuot*, realizada originalmente pela comunidade judaica de ano em ano, sete semanas após a Páscoa, também pode indicar liturgicamente a condição de *peregrinos* no mundo (“em qualquer lugar onde habitardes”, Levítico 23,21), embora não seja esse seu aspecto principal (ROLOFF, 2005).

Segundo o apontamento acima, o Pentecostes é a oferta do povo que sinaliza um amálgama entre o dom de Deus imaterial (Torah) e sua dádiva material (primícias da terra), como explica Gorodovits (2008). Os primeiros cristãos, oriundos dessa tradição, ressignificam a festividade como *dialética da e na diáspora*, segundo a qual o mesmo Espírito sopra onde quer (João 3,8), transmitindo as maravilhas de Deus sem destruir idiomas, culturas e etnias, mas enriquecendo tudo com sua graça atuante.

Mesmo com o que foi dito anteriormente, ainda persistem limites teológicos ocidentais. Eles têm sido em parte identificados e aprofundados. Ensaíamos aqui somente três categorias para elucidar exemplos de desafios mediante o intercultural concernente à pentecostalidade: o ecumênico, o universal e o nacional.

A categoria do ecumênico evoca o intercultural e vice-versa, na medida em que a noção de *oikoumene* (mundo, casa comum) tem se tornado mais clara. Embora haja diversas culturas a serem respeitadas e valorizadas, todas nasceram em um mesmo chão, que faz parte de um único planeta, habitado pela espécie humana, entre outras espécies. Na fé bíblica, isso significa que a criação na sua totalidade foi criada pelo Espírito Santo (Salmo 104,30).

A condição ecumênica dialogal que perpassa a história e a ética cristãs, não é a fusão das culturas, das etnias e das religiões, mas compreende sua real distinção sem exclusão. As antigas comunidades cristãs se reuniram em torno das tradições apostólicas de Maria Madalena, Pedro, Paulo, Apolo, João, Judas, Tomé, entre outros nomes, salvaguardando-se suas notáveis diferenças e, inclusive, as inevitáveis divergências entre elas. O diálogo ecumênico e interreligioso é uma expressão do intercultural. Para que esse diálogo se realize, é necessário superar o etnocentrismo da missão colonizadora, pautada na conquista do outro.

Nesse sentido, há uma dificuldade no campo da relação entre religião e cultura, pois entra em jogo a questão da verdade. Fornet-Betancourt (1995, p. 25) considera que “as culturas não dão a verdade, senão possibilidades para buscá-la; referências para pôr em andamento o processo discursivo até a verdade”. As tradições culturais limitam-se a esboçar a verdade somente como processo, caminho e direção, mas nunca como ponto de chegada ou definição, nem absoluto como algo fechado. Porém, trata-se de uma discussão raramente assumida sem polarização. Do ponto de vista filosófico, a verdade está envolta em finitude e só pode ser expressa por meio do que é relativo: a multiplicidade de ciências e linguagens (GEVAERT, 1983).

No entanto, não há razão para cair no extremo do relativismo, o qual, conforme Panikkar (2005, p. 47), também “não leva a nenhum lugar, porque

desaparecem as diferenças entre ‘teu/meu’, ‘bem/mal’, preto/branco’”. Devido a tal polarização entre a exclusão e a indiferenciação, Marcelo Barros (2007) adverte que aquilo que, para muitos, parece ser relativismo, pode ser vivido por outros como uma nova linguagem da fidelidade à vocação cristã, uma forma de experimentar e de transmitir as consequências sociopolíticas da fé.

Disso decorre a falta de uma interpretação única que definiria a Igreja mais “ortodoxa” ou a religião mais “pura”, o que impõe ao cristianismo o que George Tavard (1997) chamou de *imperativo ecumênico* da Igreja. Esse imperativo não se baseia em fantasias de retorno a uma situação que nunca existiu, nem mesmo se trata de um exercício apologético, mas seria construção histórica e sempre dialogante, alinhada ao desejo de Jesus de Nazaré, exposto no Quarto Evangelho: que os discípulos do Senhor “sejam um” (João 17,21). Isso é possibilitado somente pela experiência trinitária do mistério da Igreja, como salientou Tavard (1997, p. 311): “os discípulos devem experimentar uma compenetração espiritual de mente e de alma análoga à ‘circumincisão’ ou ‘pericorese’ que é operativa entre o Pai, o Verbo e o Espírito”.

Acrescentamos que a comunhão da Igreja, embora originada, inspirada e iluminada pela comunhão trinitária, não é um conceito unívoco. Igreja é paradoxo: povo de Deus, Corpo de Cristo e templo do Espírito são termos que indicam seu ser social, divino-humano, e também seu rosto simultaneamente santo e pecador, pois a comunhão dos santos é também invariavelmente comunhão dos pecadores que buscam o Santo Deus. O Espírito aprofunda o sentido desse paradoxo da Igreja: “o fato de, neste mundo, nunca ser a santa sem ser a culpada, é isso que constitui a presença de Cristo nela; ela é ‘Cristo existente como comunidade’, exatamente sendo santa em sua culpa” (BONHOEFFER, 2017, p. 172). Em consequência, Boff (1982, p. 225) mais precisamente esclarece que “o Espírito Santo na Igreja é já a presença do Cristo pneumático (ressuscitado) no mundo”.

Assim, o que foi dito sobre o diálogo na sectaridade das Igrejas realiza-se e reconfigura-se, ao mesmo tempo, como diálogo ecumênico/ interreligioso, à luz da ação do Espírito como aquele que revela capacidades multiformes para que as Igrejas, reconhecendo seus limites temporais, tenham ainda condições de se transformarem e de se reformarem a si próprias, como pontuou Lafont (2008). Segundo Campos (2002), os movimentos pentecostais não se identificam historicamente com o movimento ecumênico por diversas razões que não iremos apontar aqui. De certo modo desencontrados e majoritariamente em condição de rivais, pentecostalismos e ecumenismos “usam e abusam exageradamente da pretensão legitimadora do Espírito Santo”, como assevera Alencar (2014, p. 234). É possível que isso represente uma dificuldade para que o movimento pentecostal assuma uma face claramente ecumênica.

Até aqui temos notado o paradoxo entre os pentecostalismos e o princípio teológico em discussão, no tocante à natureza da comunhão da(s) Igreja(s). Além do que dissemos sobre os paradoxos humano-divino, santidade-pecado, o Espírito insere a Igreja na dialética do distante e do próximo, da semelhança e da diferença, do particular e do universal. A segunda categoria que indicamos, do universal<sup>4</sup>, para a fé cristã, é muito conhecida sob o termo grego *katholiké*. Isso implica no “problema de fundo da mútua referência de unidade e pluralidade”, segundo

---

<sup>4</sup> O termo universo é a junção de duas palavras latinas, unius (um) e versus (alternativa). A etimologia do termo por si já é um problema filosófico, pois carrega uma contradição (RAMOSE, 2011).

Greshake (2000, p. 507), que prossegue afirmando que é “o problema de fundo e de destino do Ocidente, não somente do pensamento ocidental, mas também da sua concepção do homem e da sua realização prática”<sup>5</sup>.

A universalidade tem sido questionada a rigor e por fim compreendida como uma abstração inventada pelo ocidente. Nesse sentido, a categoria de universal é um modelo histórico particular de culturas autorreferenciadas que se impôs sobre os demais modelos que lhe antecederam. Com isso, tomando como exemplo o paradoxo entre particularidade e universalidade na experiência diaspórica judaica, assim declarou Žižek (2015, p. 102): “arrancado das raízes particulares irredimíveis/ reprimidas, o Universal ossifica e torna-se uma forma universal abstrata, vazia e sem vida”. É na reafirmação massiva de um conteúdo universal abstrato, que se hegemonizou historicamente o particular.

Vale ressaltar o entendimento do filósofo sul-africano Mogobe Ramose (2011), o qual apresenta-nos a ambiguidade do conceito de universal/ universo segundo a concepção ocidental, tendenciosa à negação do diverso, em virtude de uma única visão dominante. Essa ideia de universalidade, sugere o autor, deveria ser reformulada com a inserção da *pluriversalidade*, que corresponde mais precisamente à descrição científica do cosmo segundo a qual este não tem um centro. Logo, a dualidade centro x periferia, característica da primeira modernidade, e seu respectivo conceito abstrato de universo devem dar lugar a uma compreensão que se pauta na relação mútua e descentralizada entre os diversos e entre as particularidades.

A recuperação da pluriversalidade, por sua vez, não anula a noção de absoluto, mesmo que ela seja tênue. Panikkar (2005) explica que a ideia de absoluto, que representa Deus para a religião cristã, embora indique um ser perfeito, completo e livre, não significa ser fechado ou sem relações. Ao contrário disso, *Deus Trindade* em si é a própria relação, a relatividade essencial e fundamento transcendental de toda relação no mundo, oferecendo em sua economia salvífica a possibilidade e o aprofundamento de toda vivência pessoal, social e comunitária, bem como a esperança de seu ordenamento pleno.

De fato, em cada realização da *communio* humana há um adiantamento de algo que excede as possibilidades do homem ou, melhor ainda, uma antecipação, uma preguzação da mediação bem sucedida entre o pessoal e o social, do amor ilimitado, da solidariedade incondicional. Sem tal antecipação, que como tal permanece sempre fragmentária, mas que se encontra sob a esperança invencível de um sucesso definitivo, os complexos da ordem social não podem ocorrer ou ser testados na vida<sup>6</sup> (GRESHAKE, 2000, p. 555).

O Deus trinitário se revelou pela ressurreição de Jesus Cristo, de modo distinto do que aconteceu na encarnação. Não haveria a difusão do Espírito Santo sem uma corporeidade real assumida e *glorificada* no Senhor. O teólogo Víctor Codina (1993) aponta que a Igreja emerge da nova criação no Espírito vivificante - Pentecostes. Ela é o Corpo de Cristo, povo incorporado ao *novo Adão*, ela é expressão simbólica e sacramental da comunhão na diversidade concreta.

A corporeidade de Jesus não deixa de existir depois da sua glorificação à direita do Pai (...); pelo contrário, agora introduzido na glória da

---

<sup>5</sup> Tradução do autor.

<sup>6</sup> Tradução do autor.



Trindade, é o sacramento fundamental do dom do Espírito sobre a Igreja e sobre o mundo e da graça por Ele adquirida perenemente em favor da humanidade. A corporeidade que o Verbo de Deus uniu pessoalmente na encarnação e que constituiu o sacramento do encontro de Deus com o homem e o *sacramentum nostrae salutis*, continua a ser o princípio da salvação da humanidade e do cosmos. Transfigurada pela vida do Espírito em todo o seu ser e afastada da “condição carnal”, esta corporeidade glorificada constitui o sacramento da difusão do Espírito e da comunicação da graça a cada homem<sup>7</sup> (ROCCHETTA, 1993, p. 169).

O Cristo encarnado assumiu uma etnia, a relação histórica com um determinado povo, uma cultura, sob o poder imperial romano. Mas ele jamais tomou esses valores como sobrepostos ao dom da vida em sua totalidade. A trajetória dele permaneceu com uma postura crítica diante dos poderes temporais vistos pelas populações como absolutos.

Soma-se às noções apresentadas neste tópico ainda a questão da *nacionalidade* ou *identidade nacional*, que também transparece nas reflexões sobre o diálogo intercultural. As instituições religiosas exercem papel fundamental para a construção das concepções nacionalistas e civilizatórias absolutas, fechadas ao diálogo, especialmente no mundo ocidental. As manifestações flagrantes de xenofobia e de racismo diante dos que são chamados estrangeiros fornecem um retrato claro dessa situação.

Mediante o que foi dito em relação ao ecumênico e ao universal, convém acrescentar que a correlação entre povo, nação e território é marcada pela influência de narrativas tecidas com a contribuição das religiões, projetando-se uma História para “sacralizar tanto a terra e os mortos quanto o solo e o sangue” (DETIENNE, 2013, p. 74). Sendo assim, a transferência das intenções humanas para o âmbito do divino é vista como elemento psíquico neurótico (FREUD, 2020), estruturante de histórias nacionais, de sentimentos nacionalistas e patrióticos elaborados pelas massas, e que visa ao condicionamento repressivo e à domesticação das pulsões para uma vida em civilização.

A despeito das psicologias de massas, no plano teológico, porém, o Espírito de Deus, segundo a Escritura, é derramado sobre toda a gente (Joel 2,28-32), legitimando-se não uma ordem civilizatória específica, mas uma graça irrestrita que possibilita outras configurações sociais mais justas e responsáveis.

Originalmente, a mensagem do profeta Joel citada foi proferida em contexto de juízos divinos. Essa profecia foi mencionada e reinterpretada no anúncio do Evangelho em Pentecostes (Atos 2,17-21), demonstrando que as diversas etnias e culturas ali representadas, sem exceção, foram compreendidas como plenamente incluídas no escopo da promessa de Deus e de sua aliança com Israel. Renova-se não somente a experiência da aliança entre o Senhor e seu povo. Também se ampliam as interpretações da relação entre Espírito e aliança - o que se pressupõe da teologia de Paulo (2Co 3,6) - bem como se reconstituem profundamente os relacionamentos humanos. O anúncio profético atribuído à boca do judeu e apóstolo Pedro reconheceu as diferenças de gênero, etárias e culturais, integrando-as sob a ação do Espírito sem exclusivismo.

---

<sup>7</sup> Tradução do autor.

A esse propósito, o teólogo Carmelo Granado (1987), ao comentar a pneumatologia de Cirilo de Jerusalém (313-386) à luz de Pentecostes, esclarece a novidade que o Espírito Santo estabelece em nossas relações. A ênfase dada por Cirilo à metáfora do vinho nessa experiência essencial foi indicada na acusação de estarem os apóstolos como que bêbados. O bispo sugeriu estarem ébrios no *vinho novo* do Espírito enviado por Cristo, a verdadeira videira (João 15,26), vinho a ser depositado em odres novos (Mateus 9,17). Os apóstolos foram envolvidos na embriaguez mais lúcida, sóbria e atenta, capaz de se encantar com a novidade e a estranheza do encontro com o outro e assim abrir caminho permanente para o diálogo na interculturalidade.

Consequentemente, a pentecostalidade constrói uma Igreja capaz de crítica à idolatria do Estado e do nacionalismo, pois a dinâmica do Espírito expande o potencial de reconhecimento da plena humanidade no exemplo de Cristo e reforça seu horizonte para o reconhecimento do Cristo em cada ação construtiva e afirmativa do humano, em sua riqueza e diferenças, mesmo numa ação sem pretensão religiosa ou partidária. Em decorrência, ao mirarmos a inserção da Igreja na esfera pública da sociedade civil, podemos esboçar também uma palavra sobre o diálogo na representatividade.

### 3. DIÁLOGO NA REPRESENTATIVIDADE

Neste tópico, ensaiamos uma breve reflexão em forma de interrogações, sobre o diálogo na representatividade civil da Igreja como símbolo do princípio teológico em pauta. Pensemos a representatividade tratando-se de uma dimensão predominantemente sociopolítica no sentido de *representação nos espaços públicos mediante o Estado laico*. Aí se impõe a questão do campo político, segundo Bourdieu (1989, p. 185), “o lugar de uma concorrência pelo poder que se faz por intermédio de uma concorrência (...) pelo monopólio do direito de falar e de agir em nome de uma parte ou da totalidade”. Uma representação política diz respeito diretamente aos supostos porta-vozes que se apropriam da palavra, ou seja, do silêncio e da força latente das ideias de um grupo (BOURDIEU, 1989).

Compreendemos que a pentecostalidade, por meio do diálogo, abre mão do acúmulo de capital político ou simbólico, funda uma nova representação social dos cristãos, para além de suas próprias demandas, linguagens e interesses. Esse campo é desafiador pois se relaciona de modo direto com a questão dos fundamentalismos e dogmatismos que se fazem notar na economia do campo religioso, especialmente no Brasil e na América Latina.

Algumas reflexões se impõem a partir desse aspecto: O que deverá representar concretamente as Igrejas em suas relações públicas e privadas? Cremos que nem todos os pentecostais (certamente a maioria) apoiam a destruição de terreiros de matrizes africanas por traficantes associados a determinadas igrejas. A prática de intolerância religiosa já foi descrita categoricamente como “*antievangelho*” por Oliveira e Albuquerque (2018, p. 311). Esforços como essa denúncia não apagam do cenário social brasileiro o lastimável fato de que há uma longa história de relações entre igrejas pentecostais e facções criminosas na cidade do Rio de Janeiro, conforme a pesquisa de Viviane Costa (2023).

Todavia, não se deve generalizar estereótipos que irrefletidamente associam grupos pentecostais e neopentecostais a práticas homofóbicas, racistas, misóginas

e intolerantes com religiões não cristãs. Em face disso, se nem todos os pentecostais concordam com a existência de uma Bancada Evangélica no Congresso Federal brasileiro, fica a questão: quais as representações dos pentecostalismos que fazem contraponto às generalizações? Onde as encontramos? Escondidas em templos, refugiadas em movimentos sociais desacreditados, reféns de instituições acadêmicas, perdidas nas trincheiras virtuais de redes sociais, ou sob escombros de modelos eclesiais ultrapassados?

Vicente Borragán Mata (2005) argumenta que a experiência pentecostal foi simbolizada por fogo e vento, fazendo-se consumir e retirar empecilhos como o medo, a confusão, o enclausuramento e a incredulidade. O Espírito Santo afasta da humanidade tudo o que nos afasta de nossa responsabilidade humana, reorientada em Cristo. O mover pneumático é simbolizado de várias formas. Nas páginas precedentes, fizemos algumas alusões ao símbolo do Espírito como sopro divino, mas vale considerar também uma breve palavra sobre o símbolo do fogo, tão caro aos movimentos pentecostais e carismáticos.

No sétimo capítulo de sua obra *A Psicanálise do fogo*, Gaston Bachelard (1973), ao comentar sobre a idealização do símbolo do fogo na história das culturas, reconstitui as construções de significados comuns a ele atribuídos, geralmente muito ligados à questão da purificação, com seu valor desconcertante, misterioso, indefinido e comovedor. De forma ambivalente, o fogo provoca reações químicas capazes de separar impurezas, fundir componentes minerais, eliminar alguns odores criando outros, queimar campos estéreis para estabelecer novas condições de plantio, conforme lemos no primeiro livro do poema *Geórgicas*, de Virgílio (70-19 a.C.), citado pelo filósofo francês:

Muitas vezes ainda foi bom incendiar campos estéreis e queimar a haste leve com chamas crepitantes, quer daí as terras reúnam suas forças latentes e os ricos adubos, quer todo o seu defeito seja abrasado pelo fogo e a umidade inútil saia, quer o calor afrouxe as muitas passagens e fendas cegas por onde vem a seiva para as ervas novas, quer obstrua mais e aperte as veias abertas para que os chuviscos, a força bruta do sol ardente ou o frio penetrante de Bóreas não queimem a superfície (VIRGÍLIO, 2013, p. 37).

A presença do fogo promove efeitos que organizam o caótico, protegem dos calores estéreis e do enclausuramento ao efêmero e habilitam o infrutífero. Por isso, o fogo é um símbolo tomado como objeto de idealizações por tantas culturas. No entanto, segundo Bachelard (1976, p. 194-195; 1994, p. 163), a simbolização do fogo deve ser enunciada como uma ambivalência fundamental: “impossível escapar a essa dialética: ter consciência de arder, é esfriar; sentir uma intensidade é diminuí-la; é necessário ser intensidade sem sabê-lo”<sup>8</sup>.

Com base no exposto, compreendemos que a recente tomada de consciência da força de simbolização e de representação sociopolíticas de grupos pentecostais e carismáticos no cenário público brasileiro pode revelar, portanto, armadilhas, como a falsa impressão generalizada de superioridade, situação paranoica de uma identidade que se autolegitima como acabada e intransponível. Busca-se um alinhamento estratégico e irresponsável entre a religião e o poder público, sem que sejam assumidas suas consequências à laicidade do Estado.

---

<sup>8</sup> Para o trecho citado, optamos pela tradução de Paulo Neves, Editora Martins Fontes (1994).

Nos termos da pentecostalidade, por seu turno, a representação pública significa agir segundo a força do Espírito para questionar condicionamentos que conduzem o humano a situações subumanas ou inumanas. Em outras palavras, uma pentecostalidade representativa deverá lutar inexoravelmente pelos direitos humanos, criando canais de diálogo com setores da sociedade para trabalhar pela justiça social, vencendo-se o bloqueio fundamentalista. Isso equivale a uma práxis transformadora como amor-serviço, com todos os meios legítimos disponíveis, independentemente de atuação político-partidária, não sendo esta a prioridade da Igreja. O povo de Deus e as suas relações com outros grupos e membros da sociedade civil, são chamados à participação dialogante na mais radical diferença, que não pode ser ignorada ou reduzida por quem quer que seja.

#### 4. DISCERNIMENTOS

Conforme refletimos ao longo deste texto, o conceito e a vivência da pentecostalidade podem ser desdobrados em questões específicas de diálogo mediante as diversidades inerentes às culturas, às religiões, à concepção da verdade para a fé, às interpretações teológicas, às experiências sociais e políticas, entre outras. Desse modo, à luz da construção dos pentecostalismos, podemos avaliar teologicamente sua correlação com a pentecostalidade de toda a Igreja, consoante às referências indicadas.

Face ao que consideramos em um primeiro momento do texto, a diversidade de denominações pentecostais no Brasil pode sinalizar algo como um imperativo teológico da sectaridade nos termos aqui propostos, mas essa é uma hipótese fragmentária e muito incipiente. O discernimento teológico desse campo deve ser aprofundado, sem que ele se torne prisioneiro de vacuidades e indeterminações teóricas das Ciências Sociais.

Se não ignorarmos os fatos, não serão necessários grandes esforços para compreender a leitura sociológica através da qual a vasta divisão dos movimentos pentecostais no Brasil pode estar intimamente relacionada, por exemplo, com os excessos da ética de santidade, no caso dos pentecostalismos clássicos (FERREIRA, 2015), e com as lógicas do mercado religioso na tendência neopentecostal/ pós-pentecostal. No entanto, embora seja verdadeira, há limites também nessa constatação, bem como nas tipologias sociológicas desse campo religioso no Brasil, segundo a pesquisa de Gerone Junior (2023).

Bem menos indeterminada, em tese, é a interculturalidade, outra questão abordada brevemente nas reflexões anteriores, que pode ser vista como um aspecto essencial à missão cristã no cenário pós-moderno. Amos Yong (2017) sugere que desde há muito estabeleceram-se determinadas formas de inter e transculturalidade no âmago de diversos movimentos pentecostais modernos, em particular. Entretanto, essas formas não nos permitem entrever em sua tradição teológica construções propriamente acadêmicas (ocidentalizadas). A interculturalidade é uma *experiência teológica* anterior às linguagens religiosas que lhe foram atribuídas, tanto quanto precede às expressões racionalizantes que lhe têm sido inscritas por antropólogos, filósofos ou teólogos acadêmicos.

Para Yong (2017, p. 148), é patente que, a partir da teologia lucana do Pentecostes, é possível pensar uma “interculturalidade pentecostal”, o mesmo que tentamos conceber neste artigo, em outros termos, como um *diálogo intercultural*

*enquanto manifestação da pentecostalidade da Igreja.* Seguimos a indicação do autor (2017), quando assevera que a interculturalidade pentecostal é a rejeição de todo imperialismo teológico que pretenda reduzir outros discursos linguístico-culturais somete a termos cristãos.

O Acontecimento Pentecostes ilumina toda teologia cristã, autorizada e mediada pela palavra de Deus. De acordo com esse critério, toda teologia é intercultural e ao mesmo tempo não é, na medida em que, particulariza o entendimento da revelação (“...cada um os ouvia falar na sua própria língua”), e, simultânea e inversamente, reconhece a diversidade de entendimentos e interpretações legítimos dessa mesma e única manifestação do Senhor e por ela mesma possibilitados (“...de todas as nações que estão debaixo do céu”).

Por fim, a representatividade da Igreja na esfera público-civil sinaliza sua pentecostalidade somente quando ela se apresentar sob sinal dialogante e abertura ao posicionamento social em prol do bem comum, ainda que o fogo, símbolo do Espírito Santo, possa eventualmente ser aquilo que “transforma todos os valores, que mostra também a discórdia dos valores” (BACHELARD, 1994, p. 164).

A presença pentecostal na política partidária deverá aprender a distinção entre as categorias do público e do publicado numa sociedade pluralista. Tal participação na esfera pública pode significar, em parte, a publicação dos pontos de vista e de vozes ativas, o que parece legítimo no Estado democrático de direito. Porém, a Igreja é instada pelo evangelho a ser também corresponsável pela *coisa pública* (república), não como uma ideia fixa, não como uma uniformidade social que se tornou ideologia de impérios antigos e modernos (MAFFESOLI, 2010). Ao contrário, o mesmo Espírito que impeliu Jesus de Nazaré a anunciar com sua vida o Reino de Deus, realiza o inelutável convite à união de forças pela construção do respeito, da democracia e da justiça social.

O pregador pentecostal não é um profissional cumprindo o seu dever e ganhando o seu salário: ele é um companheiro na luta. Ele entende dos problemas sociais, domésticos e financeiros do povo. Ele luta junto com os demais membros contra a inflação, a injustiça e a poluição. Mas em meio a perseguição e dificuldades, o seu entusiasmo... (MCALISTER, 1977, p. 139).

O *entusiasmo* ensejado pelo bispo Robert McAlister (1931-1993) não pode ser sinônimo de alienação e omissão dos grupos pentecostais diante dos problemas sociais em nosso país. E também não pode se tornar uma empreitada tresloucada em busca de expansão de zonas de influência, indiferente para com os mais vulneráveis. Ter uma representação demarcada por opinião publicada através de agentes políticos, eleitos por maiorias votantes, não garante o testemunho legítimo, enquanto não se reconhece e não se dignifica o outro na sua diferença e discordância, lutando para que sejam ratificados os mesmos deveres e direitos constitucionais à publicidade e à publicação de todas as vozes religiosas e não religiosas que queiram se fazer ouvir respeitosamente.

Como salientou o teólogo pentecostal Miroslav Volf (2018, p. 14), a teologia deve formular uma “alternativa à saturação totalitária da vida pública com uma única religião bem como à exclusão secular de todas as religiões da vida pública”. Consequentemente, o exclusivismo cristão é mais compatível com questões transcendentais e litúrgicas do que em relação à justiça social e ao bem comum.

Cristo não veio com um projeto acabado para organizações políticas; muitos tipos de organizações políticas são compatíveis com a fé cristã, da monarquia à democracia. Mas num contexto pluralista, a ordem de Cristo “em tudo, façam aos outros o que vocês querem que eles lhes façam” (Mt 7,12) impõe que os cristãos dispensem a outras comunidades religiosas as mesmas liberdades políticas e religiosas que eles reivindicam para si mesmos. Em outras palavras, os cristãos, mesmo aqueles que em suas visões religiosas são exclusivistas, devem abraçar o pluralismo como projeto político (VOLF, 2018, p. 17).

Com isso, resta uma última palavra, que não serve para nomear as coisas de que falávamos, mas para reabrir outros exercícios. *Como princípio teológico, a pentecostalidade é política.*

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALENCAR, Gedeon Freire. **Pentecostalismo & ecumenismos: Deus e o diabo se (des)entendendo na terra do sol.** In: Caminhos, Goiânia, v. 12, n. 1, p. 220-239, jan./jun. 2014. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/download/3624/2116/10570/> acesso em 18 jul. 2024.

BACHELARD, Gaston. **A psicanálise do fogo.** São Paulo: Martins Fontes, 1994.

BACHELARD, Gaston. **Psicoanálisis del fuego.** Buenos Aires: Schapire Editor, 1973.

BARROS, Marcelo. O poder se faz fraqueza (O transcendente se faz relativo para ser libertador). In: SOUZA, Luiz Alberto Gómez (Org.). **Relativismo e transcendência.** Rio de Janeiro: Educam, 2007, p. 21-29.

BERGER, Peter. **O imperativo herético.** Possibilidades contemporâneas da afirmação religiosa. Petrópolis: Vozes, 2017.

BIÉLER, André. **A força oculta dos protestantes.** São Paulo: Cultura Cristã, 1999.

BOFF, Leonardo. **Igreja: Carisma e poder.** Ensaios de eclesiologia militante. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

BONHOEFFER, Dietrich. **A comunhão dos santos.** Uma investigação dogmática sobre a sociologia da Igreja. São Leopoldo: Sinodal, 2017.

BONINO, José Míguez. **Rostos do protestantismo latino-americano.** São Leopoldo: Sinodal, 2003.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico.** Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

CAMPOS, Bernardo. **Da Reforma Protestante à pentecostalidade da Igreja.** São Leopoldo: Sinodal; Quito: CLAI, 2002.

CAMPOS, Bernardo. **O princípio da pentecostalidade: hermenêutica, história e teologia.** São Paulo: Recriar, 2018.

CODINA, Víctor. **Para compreender a eclesiologia a partir da América Latina.** São Paulo: Paulinas, 1993.

COLLET, Giancarlo. Observações para a necessidade de uma teologia intercultural. In: FOrNET-BETANCOURT, Raúl (Org.). **A teologia na história social e cultural da América Latina.** Vol. 1. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1995, p. 29-36.

COSTA, Viviane. **Traficantes evangélicos: Quem são e a quem servem os novos bandidos de Deus.** São Paulo: Thomas Nelson, 2023.

DETIENNE, Marcel. **A identidade nacional, um enigma.** Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

FERREIRA, Ismael de Vasconcelos. **Ascetismo e sectarismo no pentecostalismo clássico das Assembleias de Deus.** In: Protestantismo em Revista, São Leopoldo, v. 39, p. 21-35, set./dez. 2015. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/view/2455/2502/> acessp em 01 jul. 2024.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. Para uma pesquisa interdisciplinar e intercultural na teologia. In: FORNET-BETANCOURT, Raúl (Org.). **A teologia na história social e cultural da América Latina.** Vol. 1. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1995, p. 13-28.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. **Religião e interculturalidade.** São Leopoldo: Nova Harmonia: Sinodal, 2007.

FREUD, Sigmund. **Psicologia das massas e análise do eu.** 2.ed. Porto Alegre: LP & M, 2020.

GERONE JUNIOR, Acyr. **Neopentecostalismo: História, desenvolvimento e influências no contexto Brasileiro.** In: Revista Teológica Doxia, Serra, v. 8, n. 12, p. 37-60, 2023. Disponível em: <https://faculdadebrasileiracrista.edu.br/revista/index.php/doxia/article/view/29/21/> acesso em 01 jul. 2024.

GEVAERT, Joseph. **El problema del hombre.** Introducción a la antropología filosófica. Salamanca: Sígueme, 1983.

GORODOVITS, David. **Na espiral do tempo. Uma viagem pelo calendário judaico.** São Paulo: Séfer, 2008.

GRANADO, Carmelo. **El Espiritu Santo en la teología patristica.** Salamanca: Sígueme, 1987.

GRESHAKE, Gisbert. **II Dio Unitrino.** Teologia trinitaria. Biblioteca di Teologia Contemporanea. Brescia: Editrice Queriniana, 2000.

HAIGHT, Roger. **Dinâmica da Teologia.** São Paulo: Paulinas, 2004.

HOORNAERT, Eduardo. **Origens do cristianismo.** São Paulo: Paulus, 2016.

KEHL, Medard. **A Igreja. Uma eclesiologia católica.** São Paulo: Loyola, 1997.

KRÜGER, René. **A Diáspora: De experiência traumática a paradigma eclesiológico.** São Leopoldo: Sinodal, 2009.

LAFONT, Ghislain. **Imaginar a Igreja Católica.** São Paulo: Loyola, 2008.

MAFFESOLI, Michel. **Saturação.** São Paulo: Iluminuras: Itaú Cultural, 2010.

MATA, Vicente Borragán. **En los orígenes del cristianismo.** Así vivían nuestros primeros hermanos. Madrid: San Pablo, 2005.

MCALISTER, Robert. **A experiência pentecostal.** A base bíblica e teológica do pentecostalismo. Rio de Janeiro: Igreja de Nova Vida, 1977.

- MCGRATH, Alister. **A revolução protestante**. Brasília: Palavra, 2012.
- MOINGT, Joseph. **Deus que vem ao homem**. Do luto à revelação de Deus. Volume 1. São Paulo: Loyola, 2010.
- OLIVEIRA, David Mesquiati. Mais que espiritual, unidade visível: Unidade cristã a partir de Efésios 4.1-6. In: OLIVEIRA, David Mesquiati (Org.). **Pentecostalismo e unidade**. São Paulo: Fonte Editorial, 2015, p. 135-143.
- OLIVEIRA, Marcos Alexandre Simas; ALBUQUERQUE, Bruno da Silveira. Um “evangelho” sob suspeita: A intolerância religiosa como antievangelho. In: CABRAL, Bruna M.; BRITO, Glaucia F. L.; ALBUQUERQUE, Bruno da Silveira (orgs.). **Religião não se discute?** Diálogos entre religiões, política e história. Rio de Janeiro: Autografia, 2018, p. 311-337.
- PANIKKAR, Raimon. **O espírito da política**. Homo politicus. São Paulo: Triom, 2005.
- RAMOSE, Mogobe. **Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana**. In: Ensaios Filosóficos, Volume IV, outubro/2011, p. 6-25. Disponível em: [https://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo4/RAMOSE\\_MB.pdf/](https://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo4/RAMOSE_MB.pdf/) acesso em 03 jun. 2024.
- ROCCHETTA, Carlo. **Per una teologia della corporeità**. Torino: Edizione Camiliane, 1993.
- ROLOFF, Jürgen. **A Igreja no Novo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal, 2005.
- ROMANO, Claude. **El acontecimiento y el mundo**. Salamanca: Sígueme, 2012.
- TAVARD, George H. **A Igreja, comunidade de salvação**. Uma eclesiologia ecumênica. São Paulo: Paulus, 1997.
- TEIXEIRA, Faustino; DIAS, Zwinglio Mota. **Ecumenismo e Diálogo inter-religioso**. A arte do possível. Aparecida: Santuário, 2008.
- VILLAFÁÑE, Eldin. **El Espíritu liberador**. Hacia una Ética social pentecostal hispanoamericana. Buenos Aires; Grand Rapids: Nueva Creación; William B. Eerdmans Publishing Company, 1996.
- VIRGÍLIO. **Geórgicas I**. Organizado por Matheus Trevizam. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- VOLF, Miroslav. **Uma fé pública**. Como o cristão pode contribuir para o bem comum. São Paulo: Mundo Cristão, 2018.
- YONG, Amos. **Intercultural Theology: A Pentecostal Apologia**. In: Interreligious Studies and Intercultural Theology, 1 (1), 2017, p. 147-151. Disponível em: <https://journal.equinoxpub.com/ISIT/article/view/126/106/> acesso em 17 jul. 2024.
- ŽIŽEK, Slavoj. **O absoluto frágil**, ou Por que vale a pena lutar pelo legado cristão? São Paulo: Boitempo, 2015.