

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



Wanderley Pereira da Rosa

**Por uma Fé Encarnada:
teologia social e política no protestantismo brasileiro**

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Joel Portella Amado, S.J.

Rio de Janeiro
Agosto de 2015



Wanderley Pereira da Rosa

Por uma Fé Encarnada: teologia social e política no protestantismo brasileiro

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Joel Portella Amado

Orientador

Departamento de Teologia - PUC-Rio

Profa. Maria Teresa de Freitas Cardoso

Departamento de Teologia - PUC-Rio

Prof. Luís Corrêa Lima

Departamento de Teologia - PUC-Rio

Prof. Edson Fernando de Almeida

Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil

Prof. Luiz Longuini Neto

Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil

Profa. Denise Berruezo Portinari

Coordenadora Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa do Centro de Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 04 de agosto de 2015.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, do autor e do orientador.

Wanderley Pereira da Rosa

Graduou-se em Teologia pelo Seminário Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição (SP), em 1991. Licenciou-se em Filosofia na UFES (Universidade Federal do Espírito Santo), em 2001. Concluiu o Mestrado em Teologia na Faculdades EST (São Leopoldo/RS), em 2010. Concluiu o Doutorado em Teologia na PUC-Rio, em 2015. É fundador e Diretor-Geral da Faculdade Unida de Vitória (Vitória/ES), onde também leciona História do Cristianismo na Graduação e Ecumenismo no Mestrado Profissional em Ciências das Religiões.

Ficha Catalográfica

Rosa, Wanderley Pereira da

Por uma fé encarnada: teologia social e política no protestantismo brasileiro / Wanderley Pereira da Rosa; orientador: Joel Portella Amado. – 2015.

v. , f. 298. : il. (color.); 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2015.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Protestantismo brasileiro. 3. Teologia social e política. 4. Ética protestante. I. Amado, Joel Portella. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 220

Para minha esposa, Priscilla, por ter dado
novo significado à minha vida,
dedico este trabalho, com amor.

Agradecimentos

Ao CNPq e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

Ao meu orientador, Pe. Joel Portella Amado, mais do que um mestre, revelou-se um amigo, acessível, sempre atencioso, sempre motivador, sempre presente.

Aos funcionários da PUC-Rio, especialmente a Sérgio Albuquerque, sempre solícito.

Aos funcionários/as e professores/as da Faculdade Unida de Vitória, amigos e companheiros de todas as horas, que se mantiveram fiéis mesmo nos dias de minha ausência em função deste trabalho.

A toda a minha família, motivação maior da minha vida.

Aos meus filhos, Raquel, Mateus e Cecília, pelo amor incondicional.

À minha esposa, Priscilla, que não cessa de me motivar.

A Deus, o meu louvor.

Resumo

Rosa, Wanderley Pereira da; Amado, Joel Portella. **Por uma Fé Encarnada: teologia social e política no protestantismo brasileiro.** Rio de Janeiro, 2015. 298p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A pesquisa tem como propósito entender o *ethos* protestante: suas potencialidades, acertos e fracassos, especialmente em terras brasileiras. E, dentro desse universo, guarda uma questão específica referente ao papel social desse protestantismo. O cerne do estudo é simples e pode ser consubstanciado pela seguinte questão: o protestantismo brasileiro, em seu trajeto histórico no nosso país, deu alguma contribuição realmente relevante em termos sociais e políticos? A pergunta expressa curiosidade pelas questões estruturais mais profundas, marcas indeléveis impressas pelo protestantismo na sociedade brasileira. Elas existem? Se sim, quais são? E como ocorreram? Se não, o que deu errado? E por quais motivos? A essa questão maior segue-se uma segunda. Na história remota do protestantismo, desde as origens europeias, haveria características e compromissos idiossincráticos desse ramo do cristianismo que servissem de inspiração e de norteadores para que o protestantismo nacional construísse uma proposta eclesial e uma práxis social relevantes?

Palavras-chave

Protestantismo brasileiro; teologia social e política; teologia pública; ética protestante.

Abstract

Rosa, Wanderley Pereira da; Amado, Joel Portella (Advisor). **For an Embodied Faith: political e social theology in the Brazilian Protestantism.** Rio de Janeiro, 2015. 298p. PhD Thesis – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This research aims to understand the protestant *ethos*: its potential, successes and failures, especially in Brazil. Within this overall theme, it deals with the specific question of the social role of Protestantism. The core of the study is simple and can be framed by the following question: Did Brazilian Protestantism during its history really give relevant contributions to this country in social and political terms? The question expresses curiosity about the deeper structures and the indelible print marks which Protestantism might have left in Brazilian society. Do they exist? If so, where are they? And how did they happen? If they do not exist, what went wrong? And for what reason? This larger question is followed by a second one. Were there in the remote history of Protestantism at its European origins special characteristics and idiosyncratic commitments that could have inspired and oriented the national Protestant Church to build a relevant ecclesial model and social praxis?

Keywords

Brazilian Protestantism; social and political theology; public theology; Protestant ethics.

Sumário

1	Introdução	11
2	Implantação do Protestantismo Brasileiro	20
2.1	Introdução	20
2.2	Protestantismo de Imigração	21
2.3	Protestantismo de Missão	24
2.4	Conclusão	53
3	Consolidação do Protestantismo Brasileiro	56
3.1	Introdução	56
3.2	Crise e Autonomia	57
3.3	O Movimento Ecumênico	66
3.4	A Confederação Evangélica do Brasil	84
3.5	Richard Shaull e o Setor de Responsabilidade Social da Igreja	95
3.6	A Conferência do Nordeste	107
3.7	Conclusão	115
4	A Fragmentação do Protestantismo Brasileiro	119
4.1	Introdução	119
4.2	Forças Conservadoras e Ditadura civil-elesiástico-militar	120
4.3	Ecumênicos	159
4.4	Evangélicos - conservadorismo teológico, político e social	173
4.5	Conclusão	182
5	Teologia Pública Protestante	186
5.2	A Teologia Social e Política dos Reformadores	190
5.3	A Dimensão Pública do Protestantismo	240
5.4	Por Uma Teologia Pública e Cidadã Protestante para o Brasil	252
5.5	Conclusão	259
6	Conclusão	262
7	Referências Bibliográficas	267
8	Anexos	282
8.1	Anexo I: Pronunciamento Social da Igreja Presbiteriana do Brasil	282
8.2	Anexo II: O Credo Social da Igreja Metodista	285
8.3	Anexo III: Manifesto da Ordem dos Ministros Batistas do Brasil	288
8.4	Anexo IV: Nossa Responsabilidade Social	292

Lista de Figuras

Figura 1: Capa do Livro

137

Lista de Tabelas

Tabela 1: Denominações carismáticas	152
Tabela 2: Novo fenômeno do mundo protestante	152

1 Introdução

Uma das mais importantes contribuições em termos de reflexão acadêmica e teológica, a meu ver, para o protestantismo brasileiro é o livro *Protestantismo e Repressão* de Rubem Alves, lançado em 1979. Não me pareceu adequado o relançamento da obra em 2005 com o novo título *Religião e Repressão*, uma vez que o texto trata, de fato, do protestantismo e de um tipo específico de protestantismo, aquele que Rubem Alves identifica como *Protestantismo de Reta Doutrina*, o tipo ideal sobre o qual ele se debruça na já clássica obra.

No prefácio, Alves levanta uma questão com a qual também nos deparamos: a necessária isenção científica do pesquisador que busca descortinar a estrutura e/ou significado do seu objeto de estudo. O título que ele deu ao prefácio, *A Intenção Moral do Discurso Científico*, já revelava seus desacordos com o rigor positivista em geral imposto pela academia. Rubem Alves se apressa a assumir o envolvimento emocional com seu objeto de estudo, um “interesse ambivalente, caracterizado por uma mistura de ódio e amor”.¹

Num importante texto em que comenta esse livro de Rubem Alves, 30 anos depois do lançamento, Leonildo Silveira Campos avalia a atitude de Alves que, de saída, mostra a que veio e, sem subterfúgios, revela o jogo que jogará. Sobre o intransponível envolvimento com seu objeto de estudo, Campos cita um pensamento do próprio Rubem Alves:

Memórias não podem ser esquecidas. O passado, uma vez vivido entra em nosso sangue, molda o nosso corpo, escolhe nossas palavras. É inútil renegá-lo. As cicatrizes e os sorrisos permanecem (...) digo isso como um prelúdio de uma confissão: sou protestante. Sou porque fui (...) sou o que sou em meio às marcas de um passado. Mesmo que eu não quisesse, este passado continuaria a dormir comigo, assombrando-me às vezes com pesadelos e fúrias, às vezes fazendo-me sonhar coisas ternas e verdadeiras.²

¹ ALVES, Rubem. *Religião e Repressão*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 19.

² ALVES, Rubem. *Apud* CAMPOS, Leonildo Silveira. O Discurso Acadêmico de Rubem Alves sobre “Protestantismo” e “Repressão”: algumas observações 30 anos depois. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 28(2): 102-137, 2008, p. 119.

Obviamente sem nenhuma pretensão de equiparação com a situação vivida por um dos mais importantes pensadores protestantes que o Brasil já produziu, devo confessar, no entanto, que me sinto inspirado pela sua vida, pelo seu pensamento e pelas suas opções intelectuais, que nos inspiram e desafiam. Também fui e sou protestante. Já não o sou no mesmo sentido em que fui nos primeiros 15 anos de engajamento religioso, primeiro como membro, depois como pastor da Igreja Presbiteriana do Brasil. Sou protestante no sentido proposto por Alves, de um passado que, tendo deixado suas marcas, modela o que hoje somos e sempre seremos.

Portanto, a pesquisa que ora se apresenta nasce ao mesmo tempo de uma curiosidade acadêmica e de uma necessidade existencial. Um desejo de entender o *ethos* protestante: suas potencialidades, acertos e fracassos, especialmente em terras brasileiras. E, dentro desse universo, uma questão específica referente ao papel social desse protestantismo. O cerne do estudo é simples e pode ser consubstanciado pela seguinte questão: o protestantismo brasileiro em seu trajeto histórico em nosso país deu alguma contribuição realmente relevante em termos sociais e políticos? Não se pergunta aqui por ações sociais e políticas, embora elas também apareçam no texto. Essas, a meu ver, estão bem presentes nas comunidades e denominações evangélicas em geral. Mas, a pergunta expressa curiosidade pelas questões estruturais mais profundas, marcas indelévels impressas pelo protestantismo na sociedade brasileira. Elas existem? Se sim, quais são? E como ocorreram? Se não, o que deu errado? E por quais motivos? A essa questão maior segue-se uma segunda. Na história remota do protestantismo, desde as origens europeias, haveria características e compromissos idiossincráticos desse ramo do cristianismo que servissem de inspiração e de norteadores para que o protestantismo nacional construísse uma proposta eclesial e uma práxis social relevantes?

Se a fé cristã deve se expressar publicamente, para além de sua dimensão privada, pareceu-nos importante descobrir as respostas para tais questões. Desde um ponto de vista acadêmico, o trabalho pautou-se em pesquisa bibliográfica. Os principais autores para o estudo do protestantismo brasileiro foram: Antônio Gouvêa Mendonça, Prócoro Velasques Filho, Émile G. Leonard, Boanerges Ribeiro, Rubem Azevedo Alves, Waldo Cesar, Jether Pereira Ramalho, Duncan Alexander Reily, David Gueiros e José Bittencourt Filho, dentre outros. Contudo, todos esses autores escreveram em uma época em que os evangélicos eram minoria,

não desfrutavam de presença maciça na mídia, não enfrentavam ainda o fenômeno do neopentecostalismo (pelo menos não na dimensão dos dias atuais) e, portanto, encontravam-se em situação bastante distinta da nossa.

A pesquisa que propomos demonstra sua relevância em função de sua atualidade e de, ao desfrutar do acúmulo de conhecimento produzido por esses pensadores do protestantismo brasileiro, poder gerar um estudo abrangente e sistemático da realidade hodierna das igrejas evangélicas brasileiras, lançando sugestões de resgate do que houve de melhor nas propostas sociais e políticas da tradição reformada³.

Uma hipótese foi considerada desde o início: que o protestantismo brasileiro representava uma ruptura com aquilo que houve de melhor na história protestante, isso nos termos da nossa pergunta inicial acerca das marcas profundas ou da ausência delas na sociedade nacional. Se a hipótese se sustentasse, questionaríamos: que razões teriam levado o protestantismo brasileiro a tornar-se essa versão estereotipada? O que teria levado os evangélicos brasileiros a representar uma força religiosa conservadora, dogmática, sectária, institucionalizada, obscurantista e carismático-quietista. Onde encontraremos o “ponto de virada”? Haveria uma espécie de “marco zero” nesse percurso trilhado pelos evangélicos brasileiros (e aqui falamos em termos gerais) rumo à religiosidade dicotômica e desencarnada, uma religiosidade cultocêntrica, eclesiocêntrica, negadora dos princípios mais fundamentais da Reforma em sua proposta de fé pública?

O movimento fundamentalista, herdeiro da ortodoxia protestante, iniciado em princípios do século XX nos Estados Unidos representava uma possível resposta para essa virada obscurantista, patrocinadora de uma atitude pseudointelectual e dicotômica, uma vez que essa teologia aportou no Brasil na década de 1950. A investigação procurou entender esse processo de autorreclusão do protestantismo brasileiro contemporâneo e sua consequente não contribuição para a orientação e estruturação da vida social do país.

Considerando-se os quatro grandes ramos da Reforma - o luterano, o calvinista, o anabatista e o anglicano - e, em consonância com um sem-número de pensadores e teólogos, podemos sustentar que o pensamento da Reforma mantém estreitos vínculos com a modernidade nascente. Será, talvez, a primeira

³ Utiliza-se aqui a expressão “tradição reformada” como referência a toda a tradição oriunda da Reforma Protestante do século XVI e não apenas à calvinista, como comumente o termo é utilizado.

manifestação religiosa da modernidade. Assim, por exemplo, Troeltsch afirma que “o protestantismo encerrava aspirações que iam de encontro ao mundo moderno... e que lhe permitiam amalgamar-se com o novo”.⁴

De que forma a Reforma Protestante contribuiu para o surgimento da Modernidade? Conforme Cavalcante⁵, duas conquistas do protestantismo foram essenciais para a fundamentação desse novo mundo: em primeiro lugar, o conceito de pessoa, indivíduo e subjetividade. O princípio fundante do protestantismo conhecido como “sacerdócio universal de todos os crentes” e seu aporte teológico. Nesse processo de construção do conceito de pessoa, o pietismo alemão do século XVII constituiu-se em importante fator de fixura da subjetividade.

(...) a experiência pessoal e subjetiva rompia de certa forma, com a autoridade da Igreja. Este rompimento com a autoridade da Igreja era exatamente o que buscavam os novos pensadores do século XVIII inaugurando o movimento filosófico conhecido como Iluminismo. Ambos os movimentos se opõem ao autoritarismo ortodoxo. Por isso Paul Tillich pôde dizer que “a autonomia moderna é filha da autonomia mística da doutrina da luz interior”. Se os pietistas estavam sendo iluminados pela “luz interior” do Espírito, os filósofos do século XVIII estavam sendo iluminados pela “luz interior” da razão. Esta é uma curiosa ambigüidade do movimento pietista: levantaram-se contra aquilo que eles consideravam um excesso de confiança na razão no labor teológico dos ortodoxos, mas com sua forte ênfase na subjetividade, ajudaram a dar à luz ao racionalismo iluminista.⁶

Uma segunda conquista da Reforma foi o princípio da liberdade, manifesta como liberdade de consciência, de exame e de expressão. Decorrem dessas duas conquistas os alicerces da Reforma Protestante que também serviram como fundamento da Modernidade. Ainda segundo Cavalcante, podemos resumir esses novos paradigmas na redescoberta do texto bíblico com o surgimento das traduções a partir dos originais para a língua do povo. As Escrituras tornam-se, assim, o centro da fé protestante. Em segundo lugar, a renovação da teologia expressa nas máximas protestantes *sola gratia*, *sola fide*, *sola scriptura*. Em terceiro lugar a inserção na sociedade, o que Max Weber chamou de ascetismo intramundano, apontando para um sentido muito peculiar dessa inserção, conforme veremos. Em quarto lugar a dignificação do trabalho e da atividade mundana, segundo a tradição teológica

⁴ TROELTSCH *Apud* CAVALCANTE, Ronaldo. *A Cidade e o Gueto* – introdução a uma teologia pública protestante e o desafio do neofundamentalismo evangélico no Brasil. São Paulo: Fonte Editorial, 2010, p. 56.

⁵ CAVALCANTE, Ronaldo. *A Cidade e o Gueto*, p. 64.

⁶ ROSA, Wanderley. *O Dualismo na Teologia Cristã*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010, p. 101.

calvinista. Em quinto lugar, a separação entre Igreja e Estado, com notável contribuição dos anabatistas, que apontaram para a necessidade de estabelecer de forma diferenciada o estatuto de cada um desses entes⁷. Em sexto lugar, o desenvolvimento do parlamentarismo e do espírito democrático. Com as novas ideias acerca do governo eclesiástico vem, a reboque, a confrontação das monarquias absolutistas europeias da qual a Revolução Gloriosa na Inglaterra do século XVII é uma das principais consequências. Em sétimo lugar, o avanço da ciência moderna, sobretudo a partir do século XVII, também como resultado do processo de secularização⁸.

Assim, devemos examinar a teologia proposta pelos reformadores do século XVI em seu aspecto público, ou seja, suas teorias sociais e políticas e, em que medida esses aspectos da teologia da Reforma estão presentes ou ausentes entre os protestantes brasileiros.

O objeto material será brevemente analisado à luz das teorias sociais da religião de Max Weber e Ernst Troeltsch. Troeltsch decompõe a modernidade para, a partir daí, analisar a cultura que se ergue sobre tal contexto. Seu olhar para o protestantismo é crítico. A ligação deste com a modernidade, para esse autor, não é tão óbvia, guardando com esse momento continuidade e descontinuidade. Weber trabalha a partir de um tipo ideal, mas suas análises permanecem relevantes e revelam, pelo menos em parte, o *ethos* e o *modus operandi* do protestantismo de tradição puritana calvinista.

Assim, o instrumental oferecido pela Teologia, pela Sociologia da Religião e pela História das Mentalidades nos servirá para percorrer uma genealogia das ideias que sustentem nossa tese. A pesquisa pretende contribuir para a reflexão teológica brasileira focada no papel social e político das igrejas evangélicas herdeiras da reforma protestante. Dado que os evangélicos brasileiros tornaram-se, nos últimos anos, uma força religiosa, justifica-se a preocupação que nos leva a tal estudo analítico, crítico e propositivo do protestantismo brasileiro.

A pesquisa bibliográfica baseou-se em algumas obras que tratam do protestantismo brasileiro e já se tornaram clássicas. É o caso de *O Protestantismo Brasileiro*, de Émile-Guillaume Leonard. Formado pela École des Chartes da

⁷ Essa não foi uma tarefa levada a cabo pelos reformadores mais destacados: Lutero, Zwinglio, Calvino. Sobre isso ainda discorreremos.

⁸ CAVALCANTE, Ronaldo. *A Cidade e o Gueto.*, p. 64-65.

Sorbonne, Leonard esteve no Brasil durante 3 anos (1948-1950) como professor de História Moderna e Contemporânea da USP e foi também um dedicado estudioso do protestantismo, tendo publicado na França o seu *Historie Générale du Protestantisme*, obra ainda sem tradução para o português. Sendo um “*chartiste*”, dedicou-se com afinco à investigação histórica. Para os brasileiros, ele produziu uma história do Protestantismo destas terras. Sua tese era que o protestantismo brasileiro – do surgimento, em meados do século XIX, até a época em que esse estudioso viveu no Brasil – em seus conflitos e choques com a Igreja Católica, poderia servir de chave hermenêutica para a compreensão do contexto da Reforma do século XVI, pois, assim ele acreditava, essas duas conjunturas eram bastante semelhantes. Seu foco restringe-se ao chamado protestantismo histórico, deixando de lado o protestantismo pentecostal.

Também a obra de Antônio Gouvêa Mendonça *O Celeste Porvir – a inserção do protestantismo no Brasil*, tem servido como fundamento para diversas pesquisas acerca do protestantismo brasileiro. Mendonça inicia essa obra de reconhecida envergadura intelectual investigando as raízes puritano-pietistas dos evangélicos brasileiros. Expõe o reprocessamento pelo qual o protestantismo passou em solo estadunidense, assumindo um viés teológico cada vez mais conservador e mantendo a postura liberal do ponto de vista político e econômico. Em parceria com Prócoro Velasques Filho, ele também contribuiu com a *Introdução ao Protestantismo Brasileiro*, seleção de textos que analisam o perfil dos evangélicos brasileiros a partir de suas raízes norte-americanas, tendo dedicado dois capítulos aos movimentos pentecostais e carismáticos. Essa obra se destaca por analisar fatos históricos, mais do que descrevê-los.

Obra igualmente importante é *História Documental do Protestantismo Brasileiro*, do missionário metodista norte-americano Duncan Alexander Reily. Sua importância reside na excelente organização da história da igreja evangélica brasileira a partir de documentos que são fontes primárias para o pesquisador interessado no tema.

Também de linha mais analítica, a obra de Rubem Alves *Religião e Repressão* esquadrinha a fixação ortodoxa do protestantismo naquilo que ele chama de “Protestantismo de Reta Doutrina (PRD)”, que se tornou uma ideologia, e se constitui, segundo o autor, numa espécie de “traição” ao princípio e ao espírito protestante de liberdade e abertura para o outro. Rubem Alves também participa de

De Dentro do Furacão – Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação, dessa vez como organizador. Sua importância reside em focar a vida e o pensamento daquele que é considerado por muitos o principal articulador, na década de 1950, de um protestantismo engajado, marcado pela superação do individualismo característico do movimento rumo a um conceito mais comunitário de vida cristã. Ao final, a obra também traz textos do próprio Shaull. A influência que esse missionário americano exerceu sobre uma parcela importante do protestantismo brasileiro é inquestionável. A partir dele, importantes líderes evangélicos começaram a pensar de maneira séria e consistente o papel que deveria exercer a igreja evangélica na sociedade brasileira, sob um prisma ecumênico.

Uma importante obra publicada em 1976, de autoria de Jether Pereira Ramalho, é *Prática Educativa e Sociedade – um estudo de sociologia da educação*. O texto é bastante original em seu propósito: fazer uma análise sociológica do processo educacional a partir dos colégios protestantes organizados no Brasil, com sua ideologia e métodos pedagógicos próprios.

Outras obras importantes, com escopo mais denominacional e úteis a esta pesquisa são aquelas produzidas por Boanerges Ribeiro (presbiteriano) – *Protestantismo no Brasil Monárquico – aspectos culturais da aceitação do protestantismo no Brasil e Igreja Evangélica e República Brasileira (1889-1930)* e João Dias de Araújo - *Inquisição sem Fogueiras: a história sombria da igreja presbiteriana no Brasil*, além de Israel Belo de Azevedo (batista) - *A Palavra Marcada: teologia política dos batistas segundo O Jornal Batista*.

Sobre a vertente mais social e politicamente engajada do protestantismo brasileiro (e latino-americano), a dissertação de mestrado de José Bittencourt Filho *Por Uma Eclesiologia Militante: ISAL como nascedouro de uma nova eclesiologia para a América Latina*, recentemente publicada sob o título *Caminhos do Protestantismo Militante*, contém importantes anexos que reúnem textos produzidos pelo *Setor de Responsabilidade Social da Igreja (SRSI)* da *Confederação Evangélica do Brasil (CEB)*.

Para uma avaliação do protestantismo brasileiro das décadas de 1930 a 1960 e o despertar de setores desse protestantismo para uma visão mais social, temos, de Joanildo Burity, *Fé na Revolução: Protestantismo e o discurso revolucionário brasileiro (1961-1964)*; de Eduardo Galasso Faria, *Richard Shaull e a teologia no Brasil*; de Silas Luiz de Souza, *Pensamento Social e Político no*

Protestantismo Brasileiro; e o livro organizado por Wanderley Rosa e José Adriano Filho, *Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro – A Conferência do Nordeste 50 anos depois*.

Para uma análise da tendência isolacionista do protestantismo brasileiro temos a obra de Ronaldo Cavalcante, *A Cidade e o Gueto – introdução a uma Teologia Pública Protestante e o desafio do neofundamentalismo evangélico no Brasil*. Uma proposta de teologia pública para a igreja evangélica brasileira é a obra de Clóvis Pinto de Castro, *Por uma Fé Cidadã – a dimensão pública da igreja*.

Para o quinto capítulo, que discorre sobre a teologia social e política da Reforma, privilegamos obras primárias dos reformadores Lutero e Calvino e escritos anabatistas. Mas devemos destacar duas obras clássicas: *As Fundações do Pensamento Político Moderno*, de Quentin Skinner e *La Reforma Radical*, de George H. Williams. Somos muito devedores ao suporte desses textos. A pesquisa sobre o século XVII seria absolutamente prejudicada se não fossem os livros de Christopher Hill, especialmente os estupendos *O Mundo de Ponta-Cabeça* e *A Bíblia Inglesa*.

Finalmente, sobre o impacto social do protestantismo na modernidade recorreremos aos textos clássicos dos autores que são nossa referência: *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*, de Max Weber e *El Protestantismo y el Mundo Moderno*, de Ernst Troeltsch, além de *A Força Oculta dos Protestantes*, de André Biéler.

Naturalmente muitas outras obras foram consultadas e algumas foram até mais citadas do que as que estão acima. Uma última palavra sobre o material pesquisado: muitas fontes foram buscadas intencionalmente, outras tantas “caíram no meu colo”, lançando luzes inesperadas à pesquisa. Impossível não me perguntar sobre aquelas que não conheci. Que luzes trariam? Que novos *insights*? Problema incontornável. Sempre será assim em qualquer pesquisa. Afinal, em algum momento, ela precisa acabar.

Com esse material em mãos, dividimos o estudo em seis capítulos. O primeiro é uma introdução geral. Os três capítulos seguintes se propõem uma hermenêutica histórico-teológica-social do protestantismo brasileiro. O quinto resgata a história e o pensamento político da Reforma. E o último é uma conclusão geral. Para facilitar a apreensão do material exposto, dividimos a história do protestantismo brasileiro em três fases. No segundo capítulo, discorreremos sobre a

Implantação do protestantismo no Brasil, abrangendo a segunda metade do século XIX. Não podemos falar propriamente de uma teoria social política, nessa fase. Os protestantes estavam mais preocupados em sobreviver e fincar estacas que garantissem sua permanência no país. De qualquer forma, algumas conquistas políticas dessa fase chegam a ser surpreendentes. Pela habilidade de alguns daqueles missionários e também pela convergência de fatores sociais e políticos em curso na sociedade brasileira na segunda metade do século XIX, os protestantes ganharam notoriedade e apoio de alguns dos mais importantes políticos daquele período.

No terceiro capítulo, que trata da *Consolidação* do protestantismo brasileiro, analisamos a emancipação das primeiras denominações evangélicas já estabelecidas no Brasil durante 40 ou 50 anos. Essa é a fase mais vibrante e interessante dos evangélicos no país e abrange toda a primeira metade do século XX até o golpe de 64. Figuras de enorme importância como Erasmo Braga e Richard Shaull protagonizam ações que deixarão marcas na cena evangélica nacional para sempre. Esse é o período em que setores do evangelismo brasileiro elaboram uma ética política, seguida de ações concretas, de enorme impacto sobre as igrejas. Essa ética social refletia acontecimentos de nível mundial, continental e nacional em curso desde o fim da Primeira Guerra Mundial e se alimentava do movimento ecumênico mundial, que vivia seus melhores dias.

O quarto capítulo, ao se referir à *Fragmentação* do protestantismo brasileiro, percorre a trajetória dos evangélicos no pós-64 até os dias atuais. Esse é o período em que a igreja evangélica brasileira, influenciada por ideologias norte-americanas que marcaram a Guerra Fria, ombreou-se com o governo militar e expurgou lideranças progressistas que militavam nas denominações, no *Setor de Responsabilidade Social da Igreja* e em outros setores da CEB. Esse também é o período da explosão de crescimento das igrejas pentecostais e neopentecostais. Também nesse momento ocorre a definitiva inserção de evangélicos na política partidária nacional, com a assimilação do que havia de mais retrógrado nesse cenário.

Finalmente, o quinto capítulo é uma volta ao passado mais remoto. Uma busca por respostas e por alternativas apresentadas pelo protestantismo nascente e seus desdobramentos ulteriores.

2 Implantação do Protestantismo Brasileiro

2.1 Introdução

A história do protestantismo no Brasil é um reflexo dos grandes movimentos missionários em curso, tanto na Europa quanto nos Estados Unidos, no início do século XIX. Essa obra missionária protestante, por sua vez, foi desdobramento dos chamados avivamentos ou despertamentos espirituais cujos centros eram o movimento metodista inglês e as várias denominações evangélicas norte-americanas que, sob forte influência desse metodismo, viam na evangelização dos povos a necessária preparação para a segunda vinda de Cristo. Todos esses protestantes, embora militando em denominações diferentes, irmanavam-se nos ideais que marcavam esses movimentos avivamentistas: conversionismo, santidade, separação do mundo, ortodoxia etc.

Cabe ressaltar que, além dessas características, os missionários americanos estavam determinados a levar, juntamente com sua pregação do evangelho, a defesa da cultura e do estilo de vida norte-americano para onde quer que fossem. Para eles, a sociedade estadunidense era a expressão pura e simples de uma nação que se curvava à Palavra de Deus. Por conseguinte, qualquer povo que se rendesse à pregação da Cruz acabaria assimilando seu estilo de vida como uma consequência natural. Nisto constituía o *Destino Manifesto* dos Estados Unidos: a pregação do evangelho a todos os povos segundo a concepção anglo-saxônica do cristianismo.

Conforme veremos neste capítulo, os missionários e missionárias que vieram para o Brasil procuraram cumprir essa tarefa com afinco. Aqui encontraram condições ideais para a inserção do protestantismo, não obstante os muitos desafios e dificuldades que enfrentaram, dada a hegemonia da Igreja Católica e a resistência desta ao surgimento de qualquer religião concorrente. Analisaremos a instituição das denominações evangélicas no Brasil, tendo como foco um aspecto específico desse esforço missionário: a construção de um pensamento político e social que desse sustentação à permanência e expansão dessas novas igrejas em terras

brasileiras. Nossa tarefa, portanto, exigirá de nós um trabalho ao mesmo tempo narrativo e hermenêutico dos movimentos sócio-culturais postos em curso pelos protestantes em nosso país.

2.2 Protestantismo de Imigração

A instituição do protestantismo no Brasil teve como pano de fundo a fuga da família real portuguesa de Lisboa para o Rio de Janeiro, decorrente das ameaças de invasão a Portugal feitas por Napoleão a Dom João VI, o que de fato se concretizou. O apoio logístico e militar da Inglaterra foi essencial para que a corte portuguesa conseguisse escapar incólume. Naturalmente, o governo inglês não mobilizou sua frota a troco de nada. Já em 1810, com a assinatura do tratado de livre comércio, que garantia a abertura dos portos brasileiros aos navios ingleses, estabelecia-se também, nesse notório documento, a liberdade do exercício de crenças não católicas, ainda que com algumas restrições.⁹ Assim, na década de 1810, começam a chegar os primeiros anglicanos ao Brasil e, em seguida, luteranos alemães, no decurso da política de incentivo para a vinda de imigrantes ao país como substituição da mão de obra escrava, uma vez que já se apresentava no horizonte o inevitável fim da escravidão. Esse protestantismo de primeira hora foi comumente chamado pelos historiadores de “protestantismo de imigração” em função de seu caráter étnico e culturalmente atrelado às suas raízes europeias. O

⁹ Está registrado no artigo XII do Tratado de Comércio e Navegação o seguinte: “Sua Alteza Real, o Príncipe Regente de Portugal, declara, e se obriga no seu próprio nome, e no de seus herdeiros e sucessores, que os vassallos de Sua majestade Britânica, residentes nos seus territórios e domínios, não serão perturbados, inquietados, perseguidos, ou molestados por causa da sua religião, mas antes terão perfeita liberdade de consciência e licença para assistirem e celebrarem o serviço divino em honra do Todo-Poderoso Deus, quer seja dentro de suas casas particulares, quer nas suas igrejas e capelas, que Sua Alteza Real agora, e para sempre graciosamente lhes concede a permissão de edificarem e manterem dentro dos seus domínios. Contanto, porém, que as sobreditas igrejas e capelas sejam construídas de tal modo que externamente se assemelhem a casas de habitação; e também que o uso dos sinos não lhes seja permitido para o fim de anunciarem publicamente as horas do serviço divino. Ademais, estipulou-se que nem os vassallos da Grã-Bretanha, nem quaisquer outros estrangeiros de comunhão diferente da religião dominante nos domínios de Portugal serão perseguidos, ou inquietados por matérias de consciência, tanto no que concerne às suas pessoas como suas propriedades, enquanto se conduzirem com ordem, decência e moralidade e de modo adequado aos usos do país, e ao seu estabelecimento religioso e político. Porém, se se provar que eles pregam ou declamam publicamente contra a religião católica, ou que eles procuram fazer prosélitas (sic), ou conversões, as pessoas que assim delinquirem poderão, manifestando-se o seu delito, ser mandadas sair do país, em que a ofensa tiver sido cometida. [...]”. in: REILY, Duncan Alexander. *História Documental do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 2003, p. 47-48.

Tratado de 1810 lançou as normas que deveriam reger a vida e a conduta dos acatólicos nos territórios portugueses. A primeira Constituição brasileira, promulgada em 1824, manteve, em linhas gerais, o mesmo *status* para os acatólicos no Brasil.¹⁰

Boanerges Ribeiro, pastor e historiador do presbiterianismo brasileiro, chama a atenção para as mudanças culturais pelas quais passava o país, bem como para as condições políticas e legais que criaram os requisitos necessários para a inserção do protestantismo no Brasil. O fato é que, ao mesmo tempo em que as agências missionárias americanas enviavam pastores para o Brasil, enviavam-nos também para a Argentina, o Chile e a Colômbia. E Ribeiro afirma: “Contudo, na Argentina até hoje não há Igreja Presbiteriana;¹¹ no Chile e na Colômbia, pequenos grupos presbiterianos heroicamente conseguem sobreviver”. E ele continua: “Ao organizar-se o Sínodo do Brasil, em 1888, havia no País mais pastores e mais igrejas presbiterianas que os pastores e igrejas atualmente integrando os sínodos do Chile e da Colômbia”.¹² Esse autor entende que o regalismo imperial, que garantia o domínio do governo sobre a Igreja, afiançou as condições de que os missionários protestantes precisavam para aqui se estabelecerem. Boanerges Ribeiro conclui:

Mas os imigrantes protestantes que aqui se estabeleceram a partir de 1824, encontraram um Governo tolerante e regalista, que lhes assegurou a liberdade de culto, subvencionou seus pastores, evitou muitas vezes a desagregação da fé evangélica, providenciando pastores para comunidades protestantes.¹³

Assim, em 23 de maio de 1822, os anglicanos ergueram o primeiro templo protestante, em tempos modernos, no Brasil¹⁴. Para o dia da inauguração, José Bonifácio de Andrada e Silva, temeroso da reação da população, ordenou ao intendente-geral da polícia que enviasse para os arredores desse templo “patrulhas rondantes” que assegurassem o sossego público. Duncan Reily, no entanto, nos

¹⁰ Em seu artigo 5.º essa Constituição proclamava: “A religião católica apostólica romana continuará a ser a religião do Império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico ou particular, em casas para isso destinadas, em forma alguma exterior de templo”. In: REILY. *op. cit.*, p. 48.

¹¹ O texto é de 1973.

¹² RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo no Brasil Monárquico (1822-1888)* - aspectos culturais da aceitação do protestantismo no Brasil. São Paulo: Pioneira, 1973, p. 21.

¹³ *Ibid.*, p. 47.

¹⁴ Não devemos nos esquecer de que, durante o domínio holandês no nordeste brasileiro, de 1630 a 1654, ministros calvinistas fundaram diversas paróquias reformadas, sobretudo nos estados de Pernambuco e Paraíba.

lembra de que posteriormente o prédio foi apedrejado e teve suas janelas quebradas por um comerciante espanhol das redondezas¹⁵.

No influxo dessa mesma política de incentivo de imigração de agricultores europeus levada avante com afinco por d. Pedro I, chegou ao Brasil em 1824 o primeiro grupo de alemães, que se abrigou numa colônia suíça fundada em 1820 em Nova Friburgo, por iniciativa de d. João VI. Esse grupo veio acompanhado de seu pastor, Friedrich Oswald Sauerbronn (1784-1864), e ali fundou a primeira comunidade luterana do Brasil¹⁶. Tanto esses luteranos quanto os anglicanos mantiveram-se ligados às suas raízes nacionais, praticando seus cultos na língua pátria e vivendo à margem da cultura brasileira. O fato é que “muitos entenderam que a manutenção do idioma era essencial à conservação da fé evangélica”.¹⁷

No caso dos alemães, essa preocupação com a manutenção da germanidade pode ser conferida nas palavras do pastor Wilhelm Rotermund, responsável pela organização do Sínodo Luterano Rio-Grandense em 1886:

Até agora elas [as igrejas luteranas] mostraram-se como as mais fiéis e mais solícitas protetoras e tutoras da língua, dos costumes, da vida e do espírito alemão... A pregação alemã, a instituição diligente dos confirmados e sobretudo a escola, que tem sido uma companheira inseparável da Igreja Evangélica desde o nascimento dela e que está sendo protegida e favorecida pela Igreja, garantem às comunidades alemãs a existência da germanidade por muitos anos...¹⁸

Não obstante esse rigoroso compromisso com a religião e a cultura da pátria mãe, esse mesmo Sínodo, no ano seguinte à sua fundação, fez um protesto por escrito aos governantes da nação, denunciando os dois pesos e as duas medidas com que o povo brasileiro era tratado, uma vez que ainda vigorava o artigo 5.º da Constituição de 1824. Em defesa da liberdade religiosa o documento afirmava que “contrasta com o espírito do nosso século, que uma certa religião seja privilegiada e as outras só toleradas com a condição de que o culto destas não se celebre em público”.¹⁹

A história da imigração de protestantes para o Brasil é bastante vasta e a fundação de comunidades religiosas entre esses imigrantes foi profícua. Além de

¹⁵ Cf. REILY. *História Documental do Protestantismo no Brasil*, nota 63 da Parte I, p. 400.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 58.

¹⁷ *Ibid.*, p. 58.

¹⁸ *Ibid.*, p. 70.

¹⁹ *Ibid.*, p. 73.

ingleses e alemães, vieram também muitos suíços, franceses e suecos luteranos ou reformados. Boanerges Ribeiro afirma que, entre 1824 e 1874, foram organizadas cerca de 40 igrejas evangélicas “de colônia”.²⁰

2.3 Protestantismo de Missão

Em 1836, o pastor metodista Justus Spaulding organizou no Rio de Janeiro uma igreja com 40 membros, todos estrangeiros²¹. Com a inauguração do trabalho metodista, começam a chegar ao nosso país os protestantes de matriz puritano-pietista, na esteira dos grandes avivamentos norte-americanos. Estes receberam dos historiadores a alcunha de “protestantismo de missão” em função, obviamente, de suas declaradas intenções proselitistas, em que pesem as restrições impostas pela Constituição em vigor. A chegada desses protestantes ao Brasil coincide com um período na história brasileira em que boa parte da classe política e da elite intelectual ansiava por um país moderno, respirando os ventos que sopravam dos Estados Unidos da América, que já haviam conquistado a independência (1776), e também da Europa, mormente da França revolucionária (1789). Ora, os protestantes eram aqueles situados na vanguarda desses movimentos liberais – sobretudo, nos Estados Unidos – que, do ponto de vista político, social e econômico, eram considerados por essas classes o que havia de mais avançado para a época. Assim, os primeiros missionários evangélicos receberam um explícito apoio de muitos políticos e intelectuais brasileiros que, acrescentando-se, se irmanavam também nas lojas maçônicas.

Por essa época, a liberdade que havia para a distribuição de bíblias constituiu-se em uma importante estratégia de inserção dos protestantes no Brasil. Assim, um excelente reforço ao trabalho metodista de Justus Spaulding se deu com a chegada, no ano seguinte, de Daniel Parish Kidder, resolutivo distribuidor de bíblias em vastas regiões do território nacional. Kidder escreveu *Reminiscências de Viagens e Permanência no Brasil*²² retratando suas impressões acerca do povo

²⁰ RIBEIRO. *Protestantismo no Brasil Monárquico*, p. 81.

²¹ Cf. MENDONÇA, Antônio G. *O Celeste Porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Pendão Real e ASTE. 1995, p. 28.

²² KIDDER, Daniel P. *Reminiscências de Viagens e Permanência no Brasil* – Rio de Janeiro e Província de São Paulo. Brasília: Senado Federal, 2001; *Ibid.*, 1980.

brasileiro, de sua cultura e religiosidade. Essa obra foi uma importante peça de propaganda entre as agências missionárias norte-americanas que, a partir dela, passaram a se interessar por este país. A comunidade fundada por Spaulding encerrou suas atividades em 1842. Uma nova igreja metodista foi fundada pelo pastor Junius Eastham Newman somente em 1871, em Santa Bárbara (SP), entre imigrantes americanos que vieram para cá em decorrência da derrota na Guerra de Secessão ocorrida naquele país. Também em 1876 uma terceira comunidade metodista foi fundada no Rio de Janeiro pelo reverendo John James Ramson²³.

A respeito do trabalho dos metodistas, é digna de nota a fundação, em 1881, de um colégio para meninas pela missionária americana Marta Watts, em Piracicaba (SP). Esse colégio, que mais tarde admitiu também homens, foi o embrião que deu origem, cerca de um século depois, à Universidade Metodista de Piracicaba (1975)²⁴. Também é significativo que essa missionária sulista tenha comprado a escrava Flora Maria Blumer de Toledo apenas para, em seguida, dar-lhe a carta de alforria e empregá-la como cozinheira no colégio²⁵.

Outro importante trabalho de ‘preparação do terreno’ para o lançamento das primeiras sementes protestantes no Brasil foi feito pelo missionário presbiteriano James Cooley Fletcher. Misto de pastor, capelão, vendedor de bíblias, diplomata e explorador, Fletcher foi um dedicado estudioso das ciências naturais, tendo feito, a pedido do renomado ictiologista suíço Louis Agassiz, incursões ao Amazonas, recolhendo espécimes de peixes locais e enviando o resultado de suas explorações para esse famoso naturalista. Em decorrência disso, o professor Agassiz liderou uma importante expedição científica ao Brasil. Fletcher também ampliou a obra anterior escrita por Daniel Kidder, com consentimento deste, sob o título de *O Brasil e os Brasileiros – esboço histórico e descritivo*, publicada em português somente em 1941 pela Companhia Editora Nacional, tendo servido como

²³ Cf. MENDONÇA. *O Celeste Porvir.*, p. 29.

²⁴ Duncan Reily registra um documento com informações sobre o primeiro aniversário do colégio piracicabano: “Hoje é o aniversário da escola feminina deste lugar, sob a direção de miss [Marta] Watts e miss [Mary] Newmann – aberta no ano passado com uma aluna [Mary Escobar], número que não aumentou durante o primeiro trimestre. Era quase ridículo ver quatro professores reunindo-se diariamente com uma única aluna, o que despertou a curiosidade dos brasileiros para perguntar o que “aqueles americanos” faziam, e frequentemente nos indagar se estávamos desanimados. Respondíamos que NÃO... Hoje a escola conta com trinta alunas. A necessidade premente é de um prédio grande e adequado. Esperamos que o prédio do Colégio logo esteja pronto para ser ocupado”. REILY. *História Documental do Protestantismo no Brasil.*, p. 109.

²⁵ Cf. *Ibid.*, p. 110.

importante instrumento de divulgação da sociedade brasileira para os americanos. Esse ministro calvinista desejava ardentemente converter o Império ao protestantismo e ao “progresso”, como nos informa David Gueiros Vieira. “Para ele, o protestantismo equalizava-se ao desenvolvimento econômico, científico e tecnológico”.²⁶ Seu método missionário era criticado por seus colegas, pois, para ele, “religião e comércio são servos que, unidos com a bênção de Deus, servem para a promoção dos interesses mais nobres e mais altos da humanidade”.²⁷ Convicto de seus ideais, esteve ativamente envolvido em intermediações entre brasileiros e americanos que objetivavam parcerias comerciais. Promoveu, em 1855, uma exposição no Rio de Janeiro de artigos industriais norte-americanos. O próprio d. Pedro II compareceu com grande comitiva e, a partir daí, manteve estreita relação com esse pastor americano pelas duas décadas seguintes²⁸. Esse injustamente esquecido pioneiro do protestantismo brasileiro²⁹ encarnou por excelência o ideal do protestante liberal, partidário do livre comércio, amante das ciências, entusiasta do progresso, defensor da democracia. Cumpre observar que seu ideal de missão transparece o pano de fundo evangélico próprio do século XIX nos Estados Unidos: a pregação a todas as nações do evangelho de Cristo e da cultura e da sociedade americanas como os dois lados da mesma moeda. Essa era a construção teórica

²⁶ VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa*. Brasília: Editora UNB, 1980, p. 63.

²⁷ *Ibid.*, p. 65.

²⁸ Cf. *Ibid.*, p. 71, 72. David Gueiros, tendo feito minuciosa pesquisa de fontes primárias, informa que Fletcher, ocupando o cargo de primeiro-secretário da Legação Americana no Brasil, tornou-se um animado propagandista das coisas do Brasil nos Estados Unidos. Suas informações simpáticas ao nosso país e aos brasileiros chegaram mesmo à Europa e à Índia. Em decorrência disso, sociedades antiescravagistas da Inglaterra escreveram ao Imperador, motivando-o a dar cabo da escravidão no Brasil. Essa carta recebeu resposta do próprio D. Pedro II e deu novo alento aos abolicionistas brasileiros. Fletcher também se esforçou para defender o Brasil em relação à Guerra do Paraguai. Tendo escrito vários artigos para jornais americanos, ajudou a mudar a opinião daquele país, que, inicialmente, era desfavorável ao Brasil.

²⁹ Por exemplo, o professor Émile-Guillaume Léonard, em seu *O Protestantismo Brasileiro*, considerado o mais importante estudo sobre esse assunto, à época de sua publicação (1951-1952), refere-se a James Cooley Fletcher apenas como um “colaborador de Kidder”. LÉONARD, E. G. *O Protestantismo Brasileiro*. São Paulo: ASTE, 2002, ver nota na página 32. Domingos Ribeiro nem sequer o mencionou. RIBEIRO, Domingos. *Origens do Evangelismo Brasileiro* (esborço histórico). Rio de Janeiro: Estabelecimento Gráfico Apolo, 1937. Vicente Themudo Lessa cita-o de passagem. LESSA, Vicente Themudo. *Anais da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo [1863-1903]* - subsídios para a história do presbiterianismo brasileiro. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2010, p. 18-19. David Gueiros propõe que o responsável por esse desprestígio de J. C. Fletcher seria o missionário presbiteriano Alexander Latimer Blackford, contemporâneo de Fletcher no Brasil, que escreveu a primeira história do movimento missionário no Brasil e cita-o apenas como colaborador de Kidder na produção de *O Brasil e os Brasileiros*. Parece que ele foi seguido pelos demais historiadores. Isso seria reflexo da rejeição de seus métodos pelos seus colegas missionários focados numa evangelização mais direta. VIEIRA. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa*, p. 68.

expressa pela ideologia do *Destino Manifesto*. Fletcher estava convencido de que o progresso norte-americano era fruto da religião protestante e que, vindo essa religião para o Brasil, os brasileiros experimentaríamos o mesmo progresso³⁰.

Como já apontado, políticos e intelectuais liberais brasileiros tiveram um papel relevante na inserção do protestantismo no Brasil. Merece destaque o deputado Aureliano Cândido Tavares Bastos, notadamente o mais importante amigo brasileiro de J. C. Fletcher. Mente brilhante, espírito livre, anticlerical, profundo admirador dos Estados Unidos, Tavares Bastos apoiou não apenas esse pastor calvinista, mas diversos outros missionários protestantes que chegaram ao Brasil na segunda metade do século XIX, como o médico escocês Robert Reid Kalley e o pastor presbiteriano americano Ashbell Green Simonton.

Em 1861, Tavares Bastos publicou, sob o pseudônimo de “Um Excêntrico”, um panfleto intitulado “Os Males do Presente e as Esperanças do Futuro”, no qual expôs suas ideias liberais políticas e sociais. Nele, atacou a herança portuguesa, responsável pelo atraso do país, a escravidão e o fechamento dos portos, fontes da mais profunda corrupção que assolava a vida nacional. Defendia uma reforma no sistema educacional, o estabelecimento de um governo nos moldes anglo-saxões, a abertura do Rio Amazonas ao comércio mundial (uma das suas bandeiras mais queridas) e o incentivo à imigração. Afirmava ele: “Esse governo, [...] faria promulgar-se a abertura do Amazonas ao comércio do mundo, à imigração superabundante dos Estados Unidos, aos irlandeses, aos alemães, aos suíços...”³¹ Nesse mesmo ano, publicou uma série de cartas no Correio Mercantil sob o pseudônimo de “O Solitário”. A leitura desses seus escritos torna patente que ele já conhecia a obra *O Brasil e os Brasileiros* de Kidder e Fletcher, cuja segunda edição aparecera em 1859. Neles, ele volta ao tema da reforma educacional, defendendo

³⁰ As ações de Fletcher no Brasil, além daquelas já apontadas, incluíram a defesa de modelos pedagógicos novos e textos escolares americanos para as escolas brasileiras; participou da fundação da Sociedade de Imigração Internacional no Rio de Janeiro, visando a facilitar a imigração de confederados americanos a partir de 1865; uniu esforços em defesa da plena liberdade religiosa para os não católicos; contribuiu para a agricultura, trazendo consigo, em uma das muitas viagens que fizera, o inventor de uma máquina de despolpar café que foi bastante utilizada por cafeicultores brasileiros; e, em 1862, o Instituto Histórico e Geográfico o nomeou membro correspondente. “[...] sua missão real e propósito declarado era ‘protestantizar’ o Brasil, no sentido lato religioso, social, econômico e cultural vinculado àquele termo”. VIEIRA. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa*, p. 74. Cf. também p. 75-82.

³¹ TAVARES BASTOS, A. C. *Os Males do Presente e as Esperanças do Futuro* - estudos brasileiros. São Paulo, Rio, Recife, Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1939, p. 50.

uma educação pragmática que gerasse mão de obra qualificada para o país. Mais uma vez inspirado pelo modelo americano, defendia uma escola primária que atentasse “às ciências positivas, à física, à química, à mecânica, às matemáticas e depois à economia política. Estes são os alimentos substanciais do espírito do povo no grande século em que vivemos”. E ele continua lamentando: “Em vez disto, porém, as províncias subvencionam alguns mestres de latim, de retórica e poesia, matérias cuja utilidade prática ainda não pude descobrir [...]”.³² Em seus artigos, mais uma vez defendeu a liberdade de religião e a neutralidade do Estado. “Lamenta-se que o meu ideal de liberdade seja o ateísmo de Estado”, e continua, “[...] se não se pode impor à nacionalidade uma crença única, pode-se permitir que o seu mandatário sustente uma religião privilegiada? Eu torno a lembrar a minha tese: liberdade para todos e privilégio para ninguém”.³³ Naturalmente, as ideias de Tavares Bastos foram celebradas com entusiasmo pelos missionários protestantes e liberais brasileiros.

Assim como Fletcher, ele estava convencido de que o espírito livre da Reforma Protestante era o grande responsável pelo progresso dos Estados Unidos. Não nos interessa, nessa altura da pesquisa, discutir a veracidade ou não dessas ideias. Cabe aqui apenas apontar para aquilo que motivava esses homens e em que acreditavam. Por isso, Tavares Bastos defendia “...abrir francamente as portas do império ao estrangeiro, colocar o Brasil no mais estreito contato com as raças viris do Norte do Globo, [...] promover a imigração germânica, inglesa e irlandesa, e promulgar leis para mais plena liberdade religiosa e industrial”.³⁴

Preocupou-se em defender o casamento civil em benefício dos não católicos, sobretudo, protestantes: “A imigração que não for católica não encontra no Brasil garantias aos seus contratos matrimoniais, e para os direitos que deles derivem os seus filhos”.³⁵ Sua defesa do reconhecimento da legalidade dos matrimônios civis não católicos e da liberdade de culto vincula-se sempre ao desejo de ver o Brasil inundado de imigrantes protestantes, como poderá ser verificado nas duas obras supracitadas.

³² TAVARES BASTOS, A. C. *Cartas do Solitário*. São Paulo, Rio de Janeiro, Recife, Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1938, p. 65.

³³ *Ibid.*, p. 111-112.

³⁴ TAVARES BASTOS apud VIEIRA. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa.*, p. 103.

³⁵ TAVARES BASTOS. *Os Males do Presente e as Esperanças do Futuro.*, p. 113.

Embora tenham sido os metodistas os primeiros protestantes com objetivos missionários a chegar ao Brasil, em função do fechamento prematuro de sua igreja pioneira, coube ao médico e pastor escocês Robert Reid Kalley a fundação da primeira “igreja de missão”, que permanece até os dias atuais. Deve-se destacar também que foi a primeira em língua portuguesa – Kalley morou na Ilha da Madeira antes de vir para o Brasil e já falava o português. Tendo chegado ao Brasil em 1855, juntamente com sua esposa, Sarah Poulton Kalley, esse missionário voluntário³⁶ organizou, em 11 de julho de 1858, a Igreja Evangélica – mais tarde chamada por ele de *Fluminense* – no Rio de Janeiro. Nesse mesmo dia, batizou o primeiro brasileiro em tempos modernos a tornar-se evangélico, Pedro Nolasco de Andrade³⁷. Essa igreja é a origem da Igreja Congregacional no Brasil. Esse casal contribuiu com todas as denominações protestantes que se firmaram no Brasil na segunda metade do século XIX, com a publicação do primeiro hinário evangélico em português, o *Salmos e Hinos*³⁸, de viés fortemente pietista. Diversas denominações evangélicas o utilizam ainda hoje, inclusive os grupos pentecostais, cujos hinários são nele inspirados.

Kalley e sua esposa haviam sofrido grave perseguição religiosa na Ilha da Madeira, motivo pelo qual se mudaram para o Brasil, após breve residência nos Estados Unidos. Em seu *An Account of the Recent Persecutions in Madeira, in a letter to a friend* ele registrou suas experiências em Portugal: “Não preciso lembrá-lo da maneira arbitrária pela qual as autoridades daqui me ordenaram a desistir da prática de certos atos religiosos em minha própria casa”. E ele continua: “Nem das medidas inconstitucionais e ilegais adotadas contra mim pelo governo português. Você já está consciente disso, bem como da minha prisão (tradução própria)”.³⁹ Sobre esse aprisionamento, um de seus principais biógrafos registrou que as autoridades civis e eclesiásticas se esforçaram sobremaneira para encontrar uma brecha legal que as autorizasse a prendê-lo. A questão é que havia um tratado entre a Inglaterra e Portugal que garantia liberdade religiosa para os cidadãos ingleses na Ilha da Madeira. O esforço rendeu frutos, pois as autoridades terminaram por

³⁶ O Dr. Kalley era pastor ordenado pela Igreja Livre da Escócia, mas seu trabalho missionário era feito por conta própria, sem auxílio de sua denominação. KALLEY, Robert Reid. *An Account of the Recent Persecutions in Madeira, in a letter to a friend*. London: John F. Shaw, 1844, p. 52.

³⁷ Cf. REILY. *História Documental do Protestantismo no Brasil.*, p. 114-115.

³⁸ Cf. MENDONÇA. *O Celeste Porvir.*, p. 29.

³⁹ KALLEY. *An Account of the Recent Persecutions in Madeira.*, p. 2.

encontrar uma lei em antigos códigos promulgados pela Inquisição portuguesa de 1603. Com base nisso, o “Dr. Kalley foi preso, julgado e condenado à prisão”.⁴⁰

Na verdade, os acontecimentos que cercaram sua passagem pela Ilha da Madeira foram gravíssimos e a perseguição, deveras atroz. Ele descreve diversos casos envolvendo os portugueses calvinistas, seus seguidores. Assim, ele registrou que “alguns foram apedrejados – alguns severamente espancados com paus em via pública, diante de muitas testemunhas – casas foram arrombadas de noite, e os presos cruelmente espancados, por motivo de religião..”.⁴¹

O Dr. Kalley enfrentou oposição também das autoridades brasileiras ao seu trabalho. Ele foi bastante cauteloso em suas ações, dadas as experiências anteriores nas terras portuguesas. Em 1859, ele recebeu de um representante da Legação Britânica uma carta pedindo esclarecimentos diante de denúncia feita pelo subdelegado de Petrópolis. Foi nessa cidade que o médico escocês iniciou seu primeiro trabalho, a fundação de uma escola dominical, em 1855. Assim dizia a carta:

E, visto que o Sr. Paranhos, informando que a Tolerância Religiosa garantida pela Constituição Brasileira não é tão plena que admita a propaganda de doutrinas contrárias à religião do Estado, me pede que vos aconselhe a retirar-vos de Petrópolis, ou a desistir dos atos acima atribuídos a vós – fazei-me o obséquio de mandar: em primeiro lugar, quaisquer esclarecimentos que queirais oferecer a Sua Excelência, em justificação de vossa conduta; e de declarar-me se desejais evitar no futuro atentar a conversão de católicos romanos à fé protestante, durante a vossa residência em Petrópolis. Também me será de proveito saber até que ponto o Sr. Paranhos está corretamente informado sobre as alegadas expulsões da Trindade e Madeira.⁴²

Isso o levou a buscar fundamentação jurídica para a defesa da tolerância e liberdade religiosas em nosso país. Em sua resposta, embasada nos pareceres jurídicos recebidos⁴³, ele reafirmou sua boa conduta e que a exercia dentro dos limites da lei. E termina dizendo que, se fosse impedido de continuar com seu trabalho evangélico, sentir-se-ia no direito de escrever aos países donde o Brasil

⁴⁰ NORTON, Herman. *Record of Facts Concerning the Persecutions at Madeira in 1843 and 1846*. New York: American and Foreign Christian Union, 1857, p. 51-52.

⁴¹ KALLEY. *op. cit.*, p. 6-7.

⁴² REILY. *História Documental do Protestantismo no Brasil*, p. 117.

⁴³ Os três renomados juristas consultados por ele foram: Caetano Alberto Soares, José Tomaz Nabuco de Araújo e Urbano Sabino Pessoa de Melo. Para eles, Kalley enviou onze perguntas. As respostas recebidas tiveram grande peso, daí por diante, nos debates em torno da liberdade de culto no Brasil.

aguardava novos colonos para que os cidadãos daquelas nações soubessem das limitações que havia aqui à liberdade de fé e consciência⁴⁴. Diante dos sucessivos cerceamentos sofridos por Kalley, é notório que o próprio imperador d. Pedro II interveio na situação. A 28 de fevereiro de 1860, d. Pedro apareceu na casa dos Kalley em Petrópolis sem avisar. Estando enfermo e acamado, o médico escocês não pôde recebê-lo, enviando desculpas dias depois. Em seguida o imperador retornou para uma visita cujo propósito seria ouvir de Kalley relatos sobre sua viagem à Terra Santa. Ao final, combinou-se que uma reunião com vários convidados da corte aconteceria na residência de veraneio do imperador em Petrópolis, para uma conferência com o Dr. Kalley sobre a Palestina. Essa iniciativa de d. Pedro II fez com que o casal Kalley passasse a ser visto com outros olhos pela nobreza do império e eles passaram a receber diversos visitantes ilustres em sua residência⁴⁵. Mesmo assim, vários incidentes e casos de perseguição contra o Dr. Kalley e seus amigos portugueses foram registrados entre 1860 e 1864, tendo o casal escocês enfrentado risco de morte em algumas ocasiões⁴⁶.

Também merece destaque o fato de o Dr. Kalley ter se pronunciado contra a escravidão, chegando ao ponto de excluir um membro da igreja, senhor de escravos⁴⁷.

Na virada do século, as igrejas congregacionais, filhas da igreja fluminense, tinham presença considerável no Rio de Janeiro. Um dos mais importantes cronistas cariocas da época, Paulo Barreto, escrevendo sob o pseudônimo João do Rio, publicou na *Gazeta de Notícias* reportagens intituladas *As Religiões do Rio*, mais tarde transformadas em livro. Dois capítulos foram dedicados aos evangélicos. Sua narrativa nos informa que, certo dia, caminhava ele com o vereador e pastor congregacional Antônio Marques, que fazia breve explanação da história dessa igreja no Rio e suas principais crenças. Marques cita outro pastor congregacional, também vereador em Niterói, Leônidas da Silva. Rumavam eles para a velha igreja

⁴⁴ Cf. REILY. *História Documental do Protestantismo no Brasil.*, p. 119.

⁴⁵ Cf. VIEIRA. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa.*, p. 121.

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p. 124-128.

⁴⁷ “Cada um tem de dar contas ao Altíssimo Juiz do que pratica, quando obriga um seu semelhante a trabalhar, *contra a vontade e sem salários e sob ameaças de castigo e sofrimentos diversos*, para produzir em seu favor (do senhor, que o maltrata injustamente) bons serviços e excelentes lucros! Isto é um ROUBO VIOLENTO dos dons que o Criador concedeu ao pobre estrangeiro, *que não é uma criatura diferente do senhor que o comprou!* [...] O senhor que procede desse modo *é inimigo de Cristo*: não pode ser membro da igreja de Jesus, daquele Jesus que nos resgatou da maldição...” REILY. *op. cit.*, p. 122.

fluminense. Marques informa que era pastor Manuel Gonçalves dos Santos o substituto de Kalley. Entraram no templo e João do Rio expressa toda a sua admiração pelo culto que transcorria com a celebração da Ceia. Ao final, foi apresentado ao velho pastor e com ele manteve animado diálogo. O pastor discorreu sobre a superioridade da igreja evangélica e encerrou: “Havemos de ter muito brevemente na representação nacional um deputado evangelista”. João do Rio, um positivista por formação, se surpreende e conclui:

Apertei a mão do mais antigo ministro evangélico do Brasil. Diante dos esforços que me contara Antônio Marques, a minha alma se extasiara; durante a comunhão, vendo o grave grupo beber o sangue de Jesus, eu sentira o bálsamo do sonho. Mas, enquanto meus olhos olhavam com inveja o outro lado da vida, a margem diamantina da Crença, o pastor sonhava com o domínio temporal e a Câmara dos Deputados.⁴⁸

A 12 de agosto de 1859 chegou ao Rio de Janeiro o jovem missionário americano presbiteriano, formado no Seminário Teológico de Princeton, Ashbel Green Simonton. O Seminário de Princeton era, por aqueles dias, o principal celeiro do conservadorismo teológico protestante, capitaneado pelo ilustre professor de teologia sistemática Charles Hodge.

Cerca de dois anos e meio depois, em 12 de janeiro de 1862, Simonton fundava a primeira igreja presbiteriana do Brasil no Rio. Nesse período, ele já era auxiliado pelo cunhado Alexander Latimer Blackford e pela irmã Elizabeth Wiggins Simonton. O trabalho desses pioneiros foi bastante profícuo. Além da igreja no Rio, eles fundaram o primeiro jornal em 1864, a *Imprensa Evangélica*; outras duas igrejas, em São Paulo e em Brotas, em 1865; o primeiro presbitério, nesse mesmo ano, reunindo as três igrejas fundadas; e o primeiro seminário, o Seminário do Rio, em 1867, de curta duração, fechado três anos depois⁴⁹.

Em Rio Claro, interior de São Paulo, Blackford teve o primeiro contato com o padre José Manoel da Conceição⁵⁰. Conceição era conhecido nas cidades do interior nas quais foi pároco como o “padre protestante”, em função de suas ideias

⁴⁸ RIO, João do. *As Religiões do Rio*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006, p. 140.

⁴⁹ Cf. FERREIRA, Júlio Andrade. *Galeria Evangélica* – biografia de pastores presbiterianos que trabalharam no Brasil. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1952, p. 14.

⁵⁰ A importância de José Manoel da Conceição é destacada por Émile Léonard: “O homem que abria ao protestantismo o interior do Brasil – conquistando não apenas indivíduos isolados, mas famílias extensas e sólidas – assegurando assim, seu estabelecimento, foi um padre”. LÉONARD. *O Protestantismo Brasileiro*, p. 63.

e pregações. Erudito, o padre Conceição traduzira do alemão, a pedido dos editores protestantes do Rio de Janeiro, os irmãos Laemmert, a *Nova História Sagrada do Antigo e Novo Testamento*⁵¹ e com eles manteve contato frequente. A leitura da Bíblia em sua juventude e a relação que mantivera com protestantes ingleses e alemães que trabalhavam na fábrica de ferro de Ipanema, em Sorocaba, provocaram nele profundo impacto⁵².

Após vários encontros com o missionário americano, Elizabeth, a esposa de Blackford, convidou o padre Conceição a tornar-se protestante⁵³. Seguiu-se um período de lutas pessoais e muito estudo. Finalmente, José Manoel da Conceição rumou, juntamente com Blackford, para o Rio de Janeiro. Numa igreja presbiteriana do Rio repleta, pregou pela primeira vez em 9 de outubro de 1864. No dia 23 do mesmo mês foi batizado pelo reverendo Blackford e fez sua pública profissão de fé protestante⁵⁴. O agora ex-padre José Manoel da Conceição foi ordenado em 17 de dezembro de 1865, por ocasião da formação do presbitério do Rio de Janeiro, em cerimônia ocorrida na igreja de São Paulo. Foi o primeiro brasileiro a tornar-se pastor protestante⁵⁵.

Mesmo após o batismo protestante e a ordenação pastoral, Conceição cultivava um sentimento de culpa por ter sido padre. Além disso, ele não se adaptava aos métodos dos missionários americanos. Suas lutas interiores levaram-no a percorrer, na maioria das vezes a pé, as várias cidades do interior paulista nas quais atuara como padre. Inconscientemente, ele traçava assim o percurso que seria tomado pelos missionários em sua obra de evangelização. A mais importante de todas as igrejas fundadas no interior nesse período foi a da cidade de Brotas. Onze adultos e dezessete crianças da família Gouvêa foram batizadas pelo reverendo Blackford, na presença de Conceição, em 13 de novembro de 1865. Em seguida vieram parentes de Conceição e vários membros da família Cerqueira Leite. Cabe ressaltar que não eram mais conversões de indivíduos, mas de famílias inteiras que

⁵¹ Cf. MATOS, Alderi Souza de. *Os Pioneiros Presbiterianos do Brasil (1859-1900): missionários, pastores e leigos do século 19*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004, p. 298.

⁵² Cf. FERREIRA, Júlio Andrade. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil – em comemoração ao seu primeiro centenário*. Volume I. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1959, p. 30-31. Cf. também RIBEIRO. *Protestantismo no Brasil Monárquico.*, p. 142.

⁵³ Cf. RIBEIRO, Boanerges. *O Padre Protestante*. São Paulo: casa Editora Presbiteriana, 1979, p. 107.

⁵⁴ Cf. MATOS. *op. cit.*, p. 299.

⁵⁵ Cf. RIBEIRO. *O Padre Protestante*, p. 138-141.

davam, assim, consistência às igrejas fundadas. Comunidades no interior com famílias numerosas, eis o caminho que deu solidez à inserção do protestantismo no Brasil. A par disso, Émile Léonard faz a seguinte análise:

Não é nas grandes cidades, entretanto, que se pode exigir, de início, a conversão de classes sociais importantes, homogêneas, que se bastem a si próprias e sejam, portanto, duráveis – condição sem a qual uma nova religião não pode se estabelecer realmente em um país.⁵⁶

Esses missionários presbiterianos também se destacaram na obra educacional. Ainda no século XIX, dezenas de outros missionários e, sobretudo, missionárias enviadas pelas igrejas presbiterianas do norte (PCUSA) e do sul (PCUS),⁵⁷ fundaram literalmente dezenas de escolas em várias regiões do país, com destaque para a Escola Americana em São Paulo, fundada pelo missionário George W. Chamberlain e sua esposa, Mary Ann A. Chamberlain, em 1870, para dar aulas às meninas que, em função da intolerância religiosa, não podiam estudar nas escolas públicas⁵⁸. Essa escola é o embrião da atual Universidade Presbiteriana Mackenzie⁵⁹ e também do Colégio Internacional de Campinas, que hoje sedia o Seminário Presbiteriano de Campinas.

Os presbiterianos também tiveram que enfrentar a resistência do clero ultramontano e de autoridades civis. Simonton mantivera contato com o cônsul dos Estados Unidos para “examinar a questão da liberdade religiosa no Brasil”, recebendo deste a promessa de que “protegeria qualquer cidadão americano no exercício de sua liberdade religiosa”.⁶⁰ Blackford tornara-se amigo do deputado Tavares Bastos, de quem obteve apoio político e proteção para suas incursões no interior de São Paulo. A ação política visando à liberdade de culto e consciência

⁵⁶ LÉONARD. *O Protestantismo Brasileiro*, p. 62.

⁵⁷ Uma das consequências da Guerra Civil Americana foi a divisão das igrejas. No caso da igreja presbiteriana, a divisão originou a igreja presbiteriana do norte (PCUSA) e a igreja presbiteriana do sul (PCUS). Dez anos após a chegada de Simonton ao Rio de Janeiro, a PCUS enviou dois missionários para o Brasil (1869), em vista da vinda de imigrantes sulistas que vieram para cá em função do fato de o Brasil ainda ser um país escravagista. Os missionários Edward Lane e George N. Morton estabeleceram-se em Campinas por causa de sua proximidade de Santa Bárbara (hoje Santa Bárbara d'Oeste e Americana), a principal residência dos imigrantes. As duas missões acabaram por se unir para formar o Sínodo da Igreja Presbiteriana do Brasil, em 6 de setembro de 1888, o que possibilitou a autonomia do presbiterianismo nacional em relação às suas origens americanas. (Cf. MATOS. *Os Pioneiros Presbiterianos do Brasil (1859-1900)*, p. 14-16. Cf. também REILY. *História Documental do Protestantismo no Brasil*, p. 130).

⁵⁸ Cf. LESSA. *Anais da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo [1863-1903]*, p. 387.

⁵⁹ MATOS. *op. cit.*, p. 49.

⁶⁰ VIEIRA. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa*, p. 137.

foi uma ferramenta utilizada também pela igreja em Brotas, onde, “desde 1866 um Cerqueira Leite debatia-se sozinho, na Câmara Municipal, contra o projeto de interdição das reuniões protestantes”.⁶¹

Cabe ainda ressaltar que o protestantismo em geral e o presbiterianismo em particular exerceram notável atração sobre vários políticos e intelectuais: o famoso cientista Vital Brasil, membro da Igreja Presbiteriana de São Paulo; o poeta A. J. dos Santos Neves, que clamava, em alguns poemas, pela completa abolição da escravatura e que, como funcionário do Senado, aproximou-se “dos liberais que lutavam pela liberdade de culto e pelo casamento civil”; o grande romancista Júlio César Ribeiro Vaughan, escritor de *A Carne*, também membro da igreja em São Paulo, que se inspirou em parte na vida de José Manoel da Conceição para escrever seu primeiro romance, *Padre Belchior de Pontes*. Júlio Ribeiro traduziu obras e hinos protestantes e também escreveu alguns hinos. Foi um dos colaboradores de a *Imprensa Evangélica*, juntamente com Conceição, Santo Neves e Miguel Vieira Ferreira. Mais tarde a perda de sua esposa e filho, e desentendimentos com os missionários o fizeram abandonar a religião e, pelo que consta, tornou-se materialista e ateu;⁶² Miguel Vieira Ferreira, engenheiro e ex-oficial, membro de uma aristocrática família do Maranhão. Cientista e racionalista, mas interessado em religião, após frequentar algumas vezes a igreja presbiteriana do Rio, como fruto de uma visão que teve em um culto dirigido por Blackford,⁶³ deixou-se batizar, sendo seguido por outros membros de sua família. Tornou-se presbítero da igreja e grande propagandista do presbiterianismo. Não obstante, sua alma mística o levou a desentendimentos com os missionários que acabaram por suspendê-lo do presbiterato e, finalmente, da comunhão da igreja. Tendo levado consigo alguns

⁶¹ LÉONARD. *O Protestantismo Brasileiro*, p. 67.

⁶² VIEIRA. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa*, p. 150-152.

⁶³ LÉONARD. *op.cit.*, p. 76. David Gueiros Vieira informa que ele entrou num “transe espírita”. Cf. VIEIRA. *op.cit.*, p. 155. Blackford, escrevendo a seu comitê americano, registrou o ocorrido: “Terminado o culto, encontraram-no em seu lugar, incapaz de movimentar as mãos ou os pés e de abrir os olhos. Seu corpo não estava rígido, mas permanecera na posição na qual ele se encontrava ou em que o colocaram. Permaneceu assim aproximadamente uma meia hora e, durante esse tempo abriu os olhos apenas uma vez e por um instante somente. Entretanto, quando voltou a si sabia perfeitamente o que fora feito ou dito ao redor dele. Suas primeiras palavras foram, entre outras: ‘Agora aceito a Bíblia como a Palavra de Deus, verdadeira e inspirada em Cristo como um divino Salvador e quero professar a fé nesta Igreja Presbiteriana’. Estas verdades e outras foram firmemente afirmadas por ele: todavia durante dias ele parecia plenamente persuadido de que tinha visões e que recebia inspirações diretas, divinas ou espirituais e injunções proféticas”. *Apud* LÉONARD, Émile-G. *O Iluminismo num Protestantismo de Constituição Recente*. São Bernardo do Campo: Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1988, p. 29-30.

adeptos, fundaram, a 11 de setembro de 1879, a Igreja Evangélica Brasileira, que existe ainda hoje. Ao longo da vida, juntamente com o irmão Luiz Vieira Ferreira, continuou envolvido com questões políticas e sociais. Filiados ao Partido Republicano, lutaram pela abolição da escravatura. Miguel Vieira manteve-se um místico até o fim da vida. Entre seus seguidores, chegou-se a cogitar de que ele era a própria reencarnação de Jesus Cristo⁶⁴.

Os casos de José Manoel da Conceição e de Miguel Vieira Ferreira chamam a atenção para um fato que seria, no futuro, um ponto de tensão no protestantismo brasileiro e motivo de várias divisões. Aliás, nisso, o protestantismo brasileiro ecoa a história do protestantismo em geral. Trata-se da tensão entre a religião discursiva e racional, de um lado, e a religião mais emocional e subjetiva, de outro. Essa tensão já aparecera no século XVI, fomentada pelos profetas de Zwickau e por alguns grupos anabatistas, sobressaindo-se a tragédia de Münster. Também está bem representada nas tendências puritanas focadas na reta doutrina e nas tendências pietistas, concentradas na experiência religiosa subjetiva. O ex-padre Conceição provinha desse ambiente religioso católico, rural, popular e místico. Esse “pastor católico” foi para o povo um santo e mártir⁶⁵. O percurso de Vieira Ferreira é mais complexo. Foi do materialismo positivista para uma religião do espírito. Antes da conversão, interessou-se pelo espiritismo que aportou no Brasil em 1857, dois anos após a chegada de Kalley. Em um pequeno, mas importante livro chamado *O Iluminismo*⁶⁶ num *Protestantismo de Constituição Recente*, Émile Léonard indicou a inabilidade dos líderes do protestantismo de então para lidar com o desafio que representavam as manifestações de uma religiosidade mística e popular em seu seio. Os missionários americanos, cuja formação religiosa e teológica tinha raízes puritanas conservadoras, não dispunham de condições para compreender e absorver o misticismo religioso de um Conceição e de um Vieira Ferreira. Esboçavam-se aqui, pela primeira vez, as crises futuras entre protestantes históricos e pentecostais que marcariam definitivamente o mundo evangélico brasileiro.

⁶⁴ Cf. LÉONARD. *O Iluminismo num Protestantismo de Constituição Recente*, p. 34; Cf. também RIO. *As Religiões do Rio*, p. 136.

⁶⁵ Cf. SOUZA, Silas Luiz de. *José Manoel da Conceição - o padre-pastor e o início do protestantismo brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Novos Diálogos, 2011, p. 78.

⁶⁶ A palavra *Iluminismo* não é empregada por Léonard no sentido habitual de supremacia da razão. Aqui, ela significa simplesmente *misticismo*.

O fim da Guerra Civil Americana marca o início da presença batista em solo pátrio. Foi em 1865 que imigrantes batistas do sul começaram a se mudar para a região de Santa Bárbara (SP). Como já apontado, milhares de Confederados imigraram dos Estados Unidos para países que ainda mantinham a escravidão. Com a derrota, naturalmente os sulistas tiveram que se submeter ao processo humilhante de adaptação ao estilo de vida nortista. O confronto na Guerra de Secessão era mais do que entre abolicionistas e escravagistas. Colocava frente a frente um mundo moderno, em processo de industrialização e progressista, e outro agrícola e apegado a antigas tradições⁶⁷. O Brasil apresentou-se como local muito atrativo, pois aqui se poderia manter o antigo estilo de vida baseado na agricultura e na mão de obra escrava. Elizete da Silva aponta pelo menos três fatores que possibilitaram essa imigração (e dos demais protestantes): primeiro, o fator de ordem religiosa – que tinha a ver com os avivamentos religiosos ocorridos em fins do século XVIII e início do XIX na Europa e nos EUA, o que gerou profundo fervor missionário; segundo, o cenário sociopolítico e econômico provocado pela guerra, com as consequências apontadas acima; terceiro, o fator comercial – já vimos que o pastor presbiteriano James C. Fletcher foi um grande propagandista e incentivador do comércio entre os dois países. O comércio e a relação entre essas duas nações cresciam. À guisa de exemplo, devemos lembrar que 75% da exportação de café brasileiro rumava para os EUA. Não devemos nos esquecer de que “as missões protestantes, instaladas no Brasil, a partir da segunda metade do século XIX, faziam parte de um movimento maior de expansão norte-americana na América Latina, como um todo”.⁶⁸

Dentre os cerca de 2 mil sulistas que vieram para o Brasil, havia muitas famílias presbiterianas, metodistas e batistas. Assim, em 10 de setembro de 1871, os batistas organizaram a primeira igreja batista em Santa Bárbara, sob o pastorado de Richard Ratcliff⁶⁹. Essa comunidade seguia o exemplo dos anglicanos e luteranos chegados no início do século: seus cultos eram na língua pátria e visavam a atender tão somente à comunidade de imigrantes. Entretanto, logo solicitaram à

⁶⁷ Cf. SILVA, Elizete. Os Batistas no Brasil. In: SILVA, Elizete; SANTOS, Lyndon de Araújo; ALMEIDA, Vasni de (Org). *Fiel é a Palavra* – leituras históricas dos evangélicos protestantes no Brasil. Feira de Santana: UEFS Editora, 2011, p. 286.

⁶⁸ SILVA. *Fiel é a Palavra*”, p. 288.

⁶⁹ Em 1879 foi fundada uma segunda igreja com as mesmas características de etnicidade – manutenção da língua, da cultura e do sentimento de uma origem comum.

Junta de Richmond que enviasse missionários para a obra de evangelização entre os brasileiros. O apelo foi atendido cerca de 10 anos depois, quando a Convenção Batista do Sul enviou William Buck Bagby e sua esposa, Anne Luther Bagby, chegados ao Rio de Janeiro em 1881. Eles foram seguidos pelo casal Zachary Clay Taylor e Kate Crawford Taylor, que aportou no Rio no ano seguinte. Ambos os casais foram morar em Santa Bárbara, auxiliando as igrejas já existentes e estudando português em Campinas, no colégio presbiteriano. Foi em Santa Bárbara que eles conheceram o ex-padre Antônio Teixeira de Albuquerque que, depois de breve trânsito entre os presbiterianos, filiou-se aos metodistas e naquele momento era membro da igreja batista. Esse foi o primeiro brasileiro batista, que mais tarde se tornou pastor dessa denominação. Por sugestão de Albuquerque, os casais de missionários se mudaram para Salvador, na Bahia, onde fundaram a primeira igreja batista de caráter missionário no Brasil, em 15 de outubro de 1882, apenas dois meses após a mudança para a província baiana. Não nos interessa aqui a infrutífera e estéril discussão sobre qual foi a primeira igreja batista no Brasil. Os fatos são estes: em 1871, a primeira igreja batista de caráter imigratório;⁷⁰ em 1882, a primeira igreja batista missionária.

Bagby informa que, logo no início do trabalho em Salvador, eles encontraram resistência das autoridades católicas: “Os sacerdotes nos denunciaram publicamente, e advertiram o povo contra a assistência aos nossos cultos, apesar disto ele vêm”.⁷¹ Em uma cerimônia de batismo numa praia, um grupo começou a protestar contra os “hereges”, o pastor Bagby foi detido pela polícia e chegou a ser esbofeteado por alguém da multidão⁷².

A postura dos primeiros protestantes sobre a escravidão foi bastante ambígua. De um lado temos o metodista Justus Spaulding demonstrando preocupação com a situação dos escravos⁷³ e também a posição da Igreja

⁷⁰ O nome adotado por eles na fundação foi “Primeira Igreja Batista Norte-Americana do Brasil”. Cf. REILY. *História Documental do Protestantismo no Brasil*, p. 146.

⁷¹ *Ibid.*, p. 150.

⁷² Cf. SILVA, Elizete da. *William Buck Bagby – um pioneiro batista nas terras do Cruzeiro do Sul*. Rio de Janeiro: Editora Novos Diálogos, 2011, p. 83-84.

⁷³ Em seu relatório de 1836 sobre os primórdios do trabalho metodista no Brasil, Spaulding registrou: “Temos duas classes de pretos, uma fala inglês, a outra português. Atualmente, parecem muito interessados e ansiosos por aprender... Qual será o resultado final da escravidão e quando ela terminará neste país, é impossível dizer. Muito embora o tráfico de escravos seja contra a lei da nação, mesmo assim estou informado de que nunca foi explorado em tão grande escala como agora.[...] Ninguém ousa cumprir as leis, e ninguém poderia, se quisesse, tão fraco é o princípio

Evangélica Fluminense, que, como vimos, expulsou um membro da comunidade que se recusava a abrir mão de seus escravos⁷⁴. Vimos também o caso da escrava Flora Maria, comprada e, em seguida, alforriada pela missionária e educadora metodista Martha Watts. Simonton e Blackford representavam a Igreja Presbiteriana do Norte (PCUSA), claramente contrária à escravidão. É digno de destaque o folheto escrito em 1886 pelo pastor brasileiro presbiteriano Eduardo Carlos Pereira para a *Sociedade Brasileira de Tratados Evangélicos*, intitulado *A religião cristã em suas relações com a escravidão*, no qual fazia contundente defesa da abolição. Vicente Themudo Lessa informa que esse escrito causou certo “rumor entre os defensores do escravagismo, como se deu entre ilustre membro da Missão Presbiteriana do Sul, que se propôs a refutá-lo, não chegando, contudo, a fazê-lo, o que seria lastimável”.⁷⁵ Emanuel Vanorden, também missionário presbiteriano, celebrou a libertação dos escravos. Resguardado o tom ufanista, o texto documenta a preocupação: “...enviei telegramas ao Imperador do Brasil congratulando-me com Sua Majestade pela libertação dos escravos...”, e ele continua, “Temos que ter escolas para eles [os ex-escravos]; temos que ter professores para eles... Eles devem receber instrução”.⁷⁶ Não devemos nos esquecer de que a Igreja Presbiteriana do Sul (PCUS) estava separada da igreja do norte, dentre outras razões, por ser favorável à escravidão. Também como informado, os imigrantes norte-americanos que vieram para o Brasil no final da Guerra Civil o fizeram pela possibilidade de adquirirem terras boas e baratas, pelo incentivo governamental e por poderem adquirir escravos. De fato, várias famílias protestantes da região de Santa Bárbara mantiveram seus escravos.

moral neste governo. Tudo o que podemos fazer é usar diligentemente e mui discretamente os meios, observar os sinais dos tempos, e entrar por toda a porta aberta pela Providência para prestar-lhes serviço...”. Cf. REILY. *História Documental do Protestantismo no Brasil*, p. 102.

⁷⁴ No mesmo sermão já citado, Kalley defendeu: “...O que Deus dá ao escravo é para ser usado por ele, em seu próprio proveito. É escravo? Ninguém tem o direito de fazê-lo escravo, roubando-lhe a liberdade pessoal, negociando com uma criatura humana, como se fosse uma máquina ou um objeto qualquer!”. Cf. *Ibid.*, p. 122.

⁷⁵ LESSA. *Anais da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo [1863-1903]*, p. 209. Vicente Themudo Lessa também faz uma citação direta do trecho final do texto do reverendo Eduardo Carlos Pereira: “Respeita na pessoa do teu escravo a imagem do teu Deus, não ultrajes o direito inviolável de uma propriedade sagrada. Em nome da justiça que fulminou Acã, em nome da caridade que pregou o crucificado Redentor dos cativos, não continues a cobrir de ludíbrio a igreja envergonhada de nosso Senhor Jesus Cristo: *restitui a inalienável liberdade a seu legítimo proprietário*”. E Themudo Lessa conclui: “Seria o abolicionista das igrejas evangélicas”. Cf. LESSA. *op.cit.*, p. 233.

⁷⁶ REILY. *op.cit.*, p. 138.

Essa ambiguidade também se encontra entre os batistas. A Sra. Ellis, imigrante batista que providenciou hospedagem para o casal Bagby em seus primeiros meses no Brasil, era senhora de escravos. Em sua chegada a Santa Bárbara, o casal foi recepcionado pelos enviados da Sra. Ellis e por um escravo que estava lá para carregar as bagagens. Parece não ter havido estranhamento por parte dos missionários com esse fato⁷⁷. A. R. Crabtree, missionário norte-americano que escreveu a primeira importante história dos batistas no Brasil, a despeito do tom profundamente apologético da obra, traz relevantes informações. É o caso do relatório produzido em 1859 pela Junta de Missões Estrangeiras à Convenção do Sul, relatando as muitas vantagens oferecidas pelo Brasil ao trabalho missionário. Em sua última consideração, o relatório afirma: “O Brasil, como os Estados Unidos, tem escravos e os missionários enviados pela Convenção Batista do Sul não podiam sentir-se constrangidos a combater a escravatura e assim envolver-se na política do país”.⁷⁸ Essa posição coaduna-se muito bem com a *Doutrina da Igreja Espiritual* característica de boa parte do protestantismo norte-americano do século XIX. Essa doutrina surgiu em função das graves questões éticas suscitadas pela escravidão, com o objetivo de “separar o espiritual do temporal”. Essa tendência foi característica principalmente da ala conservadora da igreja presbiteriana conhecida como “Velha Escola”, cuja maior influência se dava nos estados do Sul. Ora, se as Escrituras estabelecem o princípio “dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”, deve-se concluir que as questões de ordem política e social são da alçada do governo civil; à igreja restam preocupações “espirituais” e de ordem moral. O maior paladino dessas ideias foi o presbiteriano sulista, defensor da “Velha Escola”, James H. Thornwell. Aproveitando-se de que a Bíblia não propõe nenhuma clara objeção à escravidão, Thornwell afirmou que “as Escrituras não apenas deixam de condenar a escravidão, mas claramente a sancionam tanto quanto qualquer outra condição social do homem”. Assim, o seu argumento era que os abolicionistas, ao atacarem a escravidão, atacavam a própria Bíblia⁷⁹. Essa Doutrina

⁷⁷ Cf. SILVA. *William Buck Bagby*, p. 49-50.

⁷⁸ CRABTREE, A. R. *Historia dos Baptistas do Brasil* - até o anno de 1906. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1937, p. 37.

⁷⁹ “... quem condenasse a escravidão como pecado, como faziam os abolicionistas, atacava a Bíblia. Aliás, a estratégia de Thornwell consistia em insistir de tal forma no argumento bíblico que seus oponentes, pela aparente oposição à Bíblia, passassem por incrédulos”. Cf. REILY. *História Documental do Protestantismo no Brasil*, p. 42; Cf. também MENDONÇA. *O Celeste Porvir.*, p. 58-59.

da Igreja Espiritual, platonista e dualista em seu cerne, modelou a ética de boa parte dos missionários que vieram para o nosso país. Diante dessa constatação, Reily afirma:

Sendo densamente “sulista”, o grosso dos missionários enviados para o Brasil, o impacto seria naturalmente a ênfase na conversão individual, na vida de oração e devoção, e na ética pessoal impecável. Ficava faltando, pois, a tradução dessa vida cristã em luta pela justiça e liberdade de todos.⁸⁰

A afirmação acima não deve nos confundir. Certamente, a mentalidade nortista também se fez presente, o que podemos verificar por alguns documentos já citados e outros que fogem do âmbito desta pesquisa. Não obstante, a declaração de Reily aponta uma tendência marcante no protestantismo brasileiro, tendência essa que se tornará, como veremos, o principal ponto de conflito entre duas correntes que se desenvolverão no cenário evangélico do nosso país, e que encontrará seu auge na década de 1950 e princípios de 1960.

Quanto ao contexto batista, não devemos nos esquecer de casos como o do escravo comprado e alforriado pela igreja de Salvador e da exultação do pastor Taylor pelo fim do Império e da escravidão com a Proclamação da República em 1889⁸¹. No entanto, Elizete da Silva entende que essas ações e postura devem-se às estratégias missionárias de expansão da obra batista e não a uma tomada de consciência política de transformação das estruturas que davam sustento à sociedade⁸².

Por último, devemos fazer breve referência à chegada ao Brasil de missionários episcopais, provenientes dos EUA. A *American Church Missionary Society*, fundada pela ala “evangélica” da Igreja Protestante Episcopal dos Estados Unidos, enviou ao Brasil dois missionários, os reverendos Lucien Lee Kensolving e James Watson Morris. Tendo se dirigido para Porto Alegre/RS, eles fundaram, em 1.º de junho de 1890, a Igreja Episcopal no Brasil. No ano seguinte, num exemplo de cooperação que marcou os protestantes da época, os presbiterianos cederam a eles sua congregação na cidade do Rio Grande. Diferentemente dos anglicanos que estabeleceram no início do século a primeira igreja protestante em solo brasileiro, mas de caráter étnico, os episcopais norte-americanos fundaram em

⁸⁰ REILY. *História Documental do Protestantismo no Brasil*, p. 42.

⁸¹ Cf. SILVA. *William Buck Bagby*, p. 51.

⁸² Cf. *Ibid.*, p. 52.

1890 uma comunidade episcopal com objetivos missionários. Foi a última denominação histórica a estabelecer-se no Brasil no século XIX.

Como vimos até aqui, esse período de estabelecimento do protestantismo no Brasil foi vigorosamente marcado por uma espécie de luta pela sobrevivência. Praticamente todos os missionários que para cá vieram e também os primeiros brasileiros convertidos tiveram que se desdobrar em esforços que visavam à conquista da liberdade de culto, do casamento civil e da liberdade de consciência, em meio a diversos conflitos que frequentemente desembocaram em agressões físicas. É digno de nota que essa fragilidade institucional teve como resultado positivo uma animada cooperação e diálogo entre esses diversos grupos. Também vale lembrar que no cenário protestante mais amplo, mundial, a forte expansão missionária que caracterizou o século XIX ensejou o surgimento de uma consciência ecumênica. Com o objetivo de dar um melhor testemunho da fé evangélica e de unir recursos e esforços, buscava-se um denominador comum que provesse uma base de unidade doutrinária para as igrejas. Várias iniciativas foram tomadas para a viabilização desse ideal, como, por exemplo, a fundação, em 1846, da Aliança Evangélica em Londres. Outro exemplo é o Quadrilátero de Lambeth, proposto pelos anglicanos em 1888. As juntas missionárias que surgiam no século XIX eram originalmente interdenominacionais e intensificavam a cooperação mútua. Alianças mundiais das principais denominações protestantes surgiram. Na Suécia, organizou-se em 1895 a Federação Mundial Cristã de Estudantes. Esse espírito de diálogo e cooperação teve reflexos no trabalho protestante no Brasil.

Há, entretanto, outro fator determinante dessa aproximação entre os protestantes no período de sua fundação em nosso país: todos esses missionários eram dotados de uma matriz teológica única, a matriz puritano-pietista. A “era metodista”, referência à arrebatadora influência da visão metodista de mundo sobre todas as denominações norte-americanas no século XIX, encarregou-se de forjar a teologia própria do avivamento que tomou conta das igrejas estadunidenses – teologia milenarista, individualismo, moral comportamental, perfeccionismo, teologia da Igreja Espiritual, emocionalismo pietista, destino manifesto e ideais do liberalismo político e econômico.

Depreende-se daí que o diálogo entre esses missionários não era difícil, posto que todos falavam, por assim dizer, a mesma língua. A coletânea de hinos feita por Sarah Kalley foi uma iniciativa importante que serviu de base para essa

identidade comum das diversas denominações. Por oportuno, cabe ressaltar que a mais importante iniciativa ecumênica da época se deu com a organização da *Conferência Evangélica*, em 17 de junho de 1870, na Fazenda São Luiz, em Santa Bárbara. Vicente Themudo Lessa informa ainda que essa *Conferência* era uma “corporação de ministros que se reuniam anualmente para tratar de interesses da causa”.⁸³ Esse ministro presbiteriano, nesse texto publicado pela primeira vez em 1938, informa que, na reunião de 1873, havia representantes de cinco denominações evangélicas e que foi nessa reunião que, por iniciativa de pastores de São Paulo, organizou-se um “ramo brasileiro da Aliança Evangélica”,⁸⁴ seguindo a iniciativa tomada 27 anos antes em Londres. Aliás, David Gueiros ilumina esse episódio ao afirmar que, a partir dessa reunião, que contou com cerca de 150 pessoas, a *Conferência* passou a se chamar Aliança Evangélica do Brasil, “tendo como meta unir todos os cristãos protestantes em laços de amizade e cooperação por todo o Brasil”.⁸⁵

Exemplos práticos não faltam. Já citamos o fato de os presbiterianos doarem seus imóveis aos episcopais no Rio Grande do Sul para fortalecerem o trabalho destes. J. L. Kennedy registra a cooperação dada por presbiterianos aos metodistas em Piracicaba, afirmando que “a Igreja Presbiteriana, de coração generoso, acudiu às necessidades dos metodistas nesse momento de anseio”. Kennedy também se refere ao missionário presbiteriano F. J. C. Schneider, dizendo que fez “três trabalhos nessa cidade: ajudou os missionários no estudo do português, lecionou no Colégio Piracicabano e pregou o Evangelho duas ou três vezes por semana”.⁸⁶ O Concílio Presbiteriano reunido em 1884 no Rio de Janeiro registrou a presença do metodista J. W. Tarboux como representante da *Brazil Mission Conference* e suas atas referem-se à “distribuição de seus membros pelas igrejas do Rio de Janeiro, a fim de celebrar ofícios religiosos, incluindo-se, além das presbiterianas, as congregacionais, metodistas e batistas”.⁸⁷ O mesmo Presbitério também registrou a visita do missionário batista W. B. Bagby.

Além disso, todos os missionários lançaram mão das mesmas estratégias para atingir o objetivo de se fixar na sociedade brasileira. Devemos nos lembrar de

⁸³ LESSA. *Anais da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo [1863-1903]*, p. 98.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 98.

⁸⁵ VIEIRA. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa.*, p. 261.

⁸⁶ MENDONÇA. *O Celeste Porvir.*, p. 194.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 195.

que pesou a favor dos protestantes sua identificação com os ideais políticos e econômicos do liberalismo. Esse liberalismo expressava-se de várias formas. Primeiro, na defesa da liberdade de pensamento e de expressão, compromisso que remontava aos dias da perseguição sofrida por essas denominações no momento de seu surgimento no século XVI, na Inglaterra elizabethana; no sentido político, defendendo a liberdade individual, a democracia e a separação entre Igreja e Estado; no sentido econômico, apoiando o comércio privado e a livre iniciativa; no sentido de “uma nova concepção da relação do ser humano com o mundo, uma carga humanista, de abertura para o novo”.⁸⁸ Como apontado acima, essa postura atraiu a atenção de políticos e intelectuais brasileiros identificados com esses ideais e com o positivismo. Embora o positivismo mantivesse postura antagônica tanto ao catolicismo quanto ao protestantismo, com este último havia certa similaridade, pelo menos no que dizia respeito aos conceitos de progresso humano, de avanço e evolução social. A atenção desses liberais brasileiros, maçons na maioria, propiciou uma importante base de apoio e proteção aos missionários estrangeiros. Esse apoio e proteção aprofundou-se com a deflagração da crise representada pela chamada *Questão Religiosa*.

Esse acontecimento da história brasileira, também conhecido como “a questão dos bispos”, foi a culminância de vários embates e conflitos que se arrastavam havia anos entre a igreja católica e a maçonaria. Um tanto complexa e eivada de elementos, a *Questão Religiosa* já foi objeto de diversas pesquisas, resultando em centenas de publicações. A faísca que ateou fogo a esse campo foi o discurso do padre maçom Almeida Martins em 3 de março de 1872, em homenagem ao Visconde do Rio Branco, o grande líder maçom do Brasil, em face da promulgação da lei denominada do *Ventre Livre*. O bispo d. Pedro Maria de Lacerda puniu o padre Martins com a suspensão das ordens, alegando descumprimento de bulas papais que condenavam a maçonaria. A situação se agravou com o apoio imediato dado ao bispo do Rio de Janeiro pelo bispo de Olinda, d. Vital Maria

⁸⁸ Cf. BONINO apud SOUZA, Silas Luiz. *Pensamento Social e Político no Protestantismo Brasileiro*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2005, p. 58. Devemos destacar também que, no sentido religioso, esse liberalismo, comprometido com o individualismo, desembocou na acentuação de uma ética extremamente moralista e pessoal. A crença era de que o “alto padrão de moral pessoal dos crentes contribuiria para o progresso da sociedade”. Assim, não desenvolveram uma ética política, em razão da preocupação centrada na ética individual. Cf. SOUZA. *op.cit.*, p. 77.

Gonçalves de Oliveira⁸⁹. A maçonaria brasileira, que se achava dividida, encontrou no conflito com os bispos ocasião para se unir. A esse respeito, Joaquim Nabuco comentou que a maçonaria “estava em guerra intestina quando, em vez de deixar os dois lados dilacerarem-se inteiramente e devorarem-se um ao outro, o Bispo do Rio introduziu a união na Ordem”.⁹⁰ Desencadeou-se um ataque sistemático à igreja católica por meio de artigos publicados nos jornais maçônicos. Cabe lembrar que, nessa ocasião, o papado era exercido por Pio IX, cujo pontificado foi marcado pelo antiliberalismo, pelo *Syllabus*, com sua condenação dos oitenta erros modernos, a preocupação com a ortodoxia, a promulgação da infalibilidade papal e sua atitude profundamente antimaçônica. O jovem bispo de Olinda, recém-chegado da Europa, e o bispo de Belém do Pará, d. Macedo Costa, estavam tomados por esse espírito apologético.

Autores de diferentes matizes debatem se a responsabilidade pelo início do conflito foi dos bispos ou dos maçons. Nilo Pereira, em obra de forte teor ultramontano, sugere que inicialmente não se tratava de uma “questão religiosa” e sim de uma “questão maçônica” e que, somente depois, “quando o governo tratou de castigar os Bispos como funcionários públicos, a *Questão* passou a ser religiosa, isto é, suscitada pelos Prelados”.⁹¹ Na mesma linha, em texto com cores panfletárias, Antonio Carlos Villaça, citando Viveiros de Castro, afirma que:

muito antes de Dom Vital assumir a diocese de Olinda, já a Maçonaria mobilizara as forças, formara o plano de campanha, iniciara as operações de guerra, não se limitara pois, à defensiva, manifestara espírito agressivo, mesmo quando o Bispo, suposto agressor, não deu sinais de vida, apesar das mais insolentes provocações da imprensa maçônica.⁹²

Portanto, para esses autores, o que provocou a *Questão Religiosa* não foram os interditos de d. Vital e de d. Macedo Costa, mas a suspensão de padre Almeida Martins. Depreende-se daí que, quando os bispos citados se manifestaram, a ruptura

⁸⁹ Cf. DORNAS FILHO, João. *O Padroado e a Igreja Brasileira*. São Paulo, Rio de Janeiro, Recife, Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1938, p. 107-108.

⁹⁰ NABUCO, Joaquim apud VILLAÇA, Antonio Carlos. *História da Questão Religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1974, p. 6.

⁹¹ PEREIRA, Nilo. *Conflitos Entre a Igreja e o Estado no Brasil*. Recife: Editora Massangana, 1982, p. 167.

⁹² VILLAÇA. *op.cit.*, p. 11.

já estava em andamento, ao contrário do que defendeu, na época, Joaquim Nabuco⁹³.

A análise de David Gueiros Vieira é divergente. Em suma, para esse autor, pode-se dizer que havia o sentimento de alguns bispos brasileiros de que existia um movimento maçônico-protestante para destruir a Igreja Católica no Brasil. No caso do Pará – um dos epicentros da crise – aliava-se a essa desconfiança a suspeita de que esses ataques maçônicos e protestantes eram uma preparação para a invasão do Amazonas pelos americanos. Era isso o que pensava, por exemplo, o bispo de Belém, d. Antônio de Macedo Costa. Em carta datada de 30 de agosto de 1861, o bispo atacou ferozmente o protestantismo e declarou repulsa a “esse espírito de independência que põe a razão individual acima da augusta autoridade da Igreja Católica”.⁹⁴ O missionário episcopal Richard Holden, alvo desses ataques, recebia apoio de liberais do Pará, como o advogado, jornalista e ex-deputado Tito Franco de Almeida e o também advogado e seu professor de português, José Henriques Cordeiro de Castro. Vieira ainda vaticina que “em relação ao problema dos padres maçônicos, deve-se observar que a maçonaria fora atacada fortemente pela imprensa católica brasileira desde a conquista de Roma em 1870”.⁹⁵

Um fato ocorrido em Recife ajudou a esquentar o clima entre as partes. O general Abreu e Lima, o “general do povo”, ao regressar das guerras pela independência da Colômbia e da Venezuela, em que lutou ao lado de Simon Bolívar, iniciou propaganda dos princípios liberais e também protestantes⁹⁶. A partir de 1866, fez defesa apaixonada das bíblias protestantes, atacou os livros apócrifos da bíblia católica, a Inquisição, a invocação dos santos, o primado do papa etc. Consta que, no final da vida, declarou-se “francamente protestante”⁹⁷. Quando Abreu e Lima morreu, em 1869, o então bispo de Olinda d. Francisco de Cardoso Aires, não permitiu que fosse sepultado no cemitério municipal. Além da liberdade de culto, do casamento civil, do batismo dos recém-nascidos e do direito a propriedades, a questão dos cemitérios foi um ponto importante, que demandou nova legislação, desde que o Brasil instituiu a política de incentivo à imigração de estrangeiros não católicos. O general Abreu e Lima acabou sendo enterrado no

⁹³ Cf. VILLAÇA. *História da Questão Religiosa no Brasil.*, p. 13.

⁹⁴ Cf. VIEIRA. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa.*, p. 183.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 280.

⁹⁶ Cf. CRABTREE. *Historia dos Baptistas do Brasil.*, p. 24-25.

⁹⁷ Cf. VIEIRA. *op.cit.*, p. 268-269.

cemitério dos ingleses. Os ânimos se acirraram de ambos os lados. Liberais e maçons fizeram manifestações em honra ao general. No Rio, o jornal ultramontano *O Apóstolo* apoiava a decisão do bispo, alegando que protestantes e maçons não eram merecedores das mesmas graças que os católicos fiéis. Após debates no Conselho do Estado, em 1870 o Ministro do Império, Paulino José Soares de Souza, ordenou que os cemitérios públicos fossem abertos para acatólicos, embora, na prática, ainda se passassem muitos anos para que a lei fosse cumprida.

A figura central da *Questão Religiosa* é, sem sombra de dúvidas, Dom Vital Maria Gonçalves de Oliveira, recém-nomeado bispo de Olinda por indicação do próprio d. Pedro II. Em 19 de janeiro de 1873, d. Vital interditou as irmandades leigas de Recife por se recusarem a expulsar os maçons. As irmandades apelaram ao governo e o conflito estava armado⁹⁸. Em 12 de junho de 1873, após análise da questão, o Conselho de Estado ordenou que o bispo suspendesse o interdito no prazo de um mês e reconhecesse a maçonaria como entidade beneficente. Ficava determinado que as confrarias não podiam ser suspensas pelo bispo sem a autorização do governo.

Dom Vital, em resposta a uma carta recebida do Conselheiro João Alfredo Correia de Oliveira, expõe sua situação:

Desde que aqui cheguei, Exmo. Sr., a Maçonaria me ofereceu um dilema terrível: ou aceitar a luta, cumprindo os deveres de Bispo católico, e passar por imprudente, precipitado e temerário, o que é muito consentâneo com a minha idade; ou então fechar os olhos a tudo, transigir com a consciência e resignar-me a ser um Bispo negligente, pusilânime e culpado.⁹⁹

Paralelamente aos acontecimentos que se desenrolavam em Olinda, Dom Antônio de Macedo Costa, em Belém do Pará, interditava três confrarias, em 4 de abril do mesmo ano, e pelos mesmos motivos de d. Vital. Recebeu ele a mesma ordem governamental: deveria, num prazo de duas semanas, suspender o interdito.

D. Vital foi o primeiro a ser encarcerado por desobediência, no início de 1874, seguido pela prisão de d. Macedo da Costa. O jovem bispo capuchinho de Olinda foi levado perante o Supremo Tribunal de Justiça do Império no Rio de Janeiro para ser julgado. Ao final de calorosos debates, tendo falado em sua defesa os senadores Zacarias de Góis e Vasconcelos e Cândido Mendes, d. Vital foi

⁹⁸ Cf. VIEIRA. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa*, p. 282.

⁹⁹ VILLAÇA. *História da Questão Religiosa no Brasil*, p. 44-45.

condenado a quatro anos de prisão com trabalhos forçados, tendo, em seguida, o Imperador comutado a pena em prisão simples. Dom Macedo da Costa foi levado perante o mesmo tribunal e, em 1.º de julho de 1874, sentenciado à mesma pena de seu colega, também comutada dias depois em prisão simples¹⁰⁰. Um decreto imperial anistiu os bispos em setembro de 1875. Estava terminado o conflito entre o Império e a Igreja.

David Gueiros Vieira chama a atenção para o fato de que os missionários protestantes observavam todos esses acontecimentos na expectativa de que o desfecho desembocasse na separação entre Igreja e Estado. Essa era, por exemplo, a esperança de Blackford. Simultaneamente ao julgamento dos bispos, houve um movimento nessa direção liderado pelo coronel Fernando Luís Ferreira (pai de Miguel Vieira Ferreira), Tavares Bastos, Quintino Bocayúva e membros da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro. Uma comissão chegou a ser formada para divulgar os ideais de separação de Igreja e Estado. A comissão era composta por quatro influentes membros da Igreja Presbiteriana do Rio e por políticos e intelectuais liberais, todos maçons. Uma petição foi preparada para ser encaminhada à Assembleia Legislativa, com assinaturas dos brasileiros que se identificavam com os mesmos ideais. A petição previa: a plena liberdade e igualdade de todos os cultos; a abolição da igreja oficial e sua emancipação do Estado; o ensino da escola pública separado do ensino religioso; a instituição do casamento civil obrigatório; o registro civil dos nascimentos e óbitos; a secularização dos cemitérios¹⁰¹. Alguns previam uma enxurrada de deserções do catolicismo e os protestantes deveriam se preparar para receber essas pessoas. Claro que esse otimismo revelou-se ufanista e prematuro. Chama a atenção o teor de um documento enviado pelo presbitério do Rio à igreja-mãe nos EUA, pedindo o envio de reforços:

É nosso dever e nosso desejo estar preparados para isso, de modo que quando o Senhor tiver assim arrasado as colinas, enchido vales e construído uma estrada plana para si por toda a nação, sua igreja estará pronta para marchar avante, bela como o sol, clara como a lua e terrível como um exército com bandeiras.¹⁰²

¹⁰⁰ Cf. VILLAÇA. *História da Questão Religiosa no Brasil*, p. 116-120. Cf. também CRABTREE. *Historia dos Baptistas do Brasil.*, p. 26.

¹⁰¹ CF. VIEIRA. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa*, p. 282-285.

¹⁰² Cf. *Ibid.*, p. 287.

Essa identificação do protestantismo com a ideologia liberal foi objeto de pesquisa de Jether Pereira Ramalho¹⁰³. O liberalismo faz parte de todo o arcabouço de movimentos, reações e teorias que deram origem à modernidade. Seu surgimento se dá como uma ideologia de reação ao binômio “trono e altar”, uma reação a esse conluio estabelecido entre a igreja e os monarcas medievais que deu sustentação e legitimidade a esse período, gerando a uniformidade que caracterizou essa era. Suas raízes estão ligadas ao nascimento da classe burguesa que, aos poucos, ia criando os contornos de um novo sistema político, econômico e social em detrimento do feudalismo.

No início da transição do feudalismo para o capitalismo, necessitava-se de uma ideologia que pusesse fim ao cerceamento moral representado pela igreja, no que diz respeito ao enriquecimento pessoal e ao acúmulo de bens. Portanto, essa ideologia apresenta-se como um processo de libertação do indivíduo dos limites impostos pela religião. E o governo democrático, que substituiu as monarquias absolutistas, garante os direitos individuais que asseguram o funcionamento desse novo sistema.

A Reforma Protestante ajudou a consolidar a ideologia liberal e com esta manteve estreita identificação. Ao questionarem a autoridade final do papa e da igreja, os reformadores defenderam a autonomia do indivíduo e a liberdade do pensamento. Suas ideias são primariamente religiosas, mas não se esgotam no âmbito religioso, atingindo todo o conjunto da sociedade e fortalecendo o processo de secularização e individualização que marca a era moderna. Naturalmente, a Reforma não se dá conta de suas incoerências e ambiguidades, pois se levanta contra um sistema religioso para propor outro no lugar. No capítulo 5 desta pesquisa voltaremos a esse tema.

Fato é que o liberalismo consolida-se entre os séculos XVII e XIX: pluralismo religioso; governos democráticos e parlamentaristas; economia de mercado; capitalismo; utilitarismo; Estado como tutor das liberdades e direitos individuais. Ao longo desse período, a ideologia liberal adapta-se aos poucos à nova configuração social. Jether Ramalho aponta para a mudança de função de uma

¹⁰³ Cf. RAMALHO, Jether Pereira. *Prática Educativa e Sociedade* – um estudo de sociologia da educação. Rio de Janeiro: Zahar, 1976. Sigo de maneira bem próxima o texto de Ramalho nas considerações seguintes acerca da ideologia liberal e da questão educacional protestante.

“teoria combativa e revolucionária, até o momento em que passa à ideologia de manutenção de regimes em crise de legitimação”.¹⁰⁴ Essa crise se dá porque as propaladas liberdade e autonomia do indivíduo não eram universais. Para que alguns lucrassem e acumulassem bens, era necessário que outros se submetessem ao novo sistema, vendendo a única coisa que possuíam, sua força de trabalho. O empobrecimento cada vez maior do proletariado provocou resistências que se fizeram sentir a partir do século XIX, com a organização da classe operária, que passou a questionar a validade universal da ideologia liberal.

Ramalho sugere que esse questionamento ocorre no momento em que novas teorias econômicas contradizem a ideologia capitalista, para a qual todas as pessoas eram iguais perante as leis do mercado. E, em segundo lugar, com o surgimento do sufrágio universal, que quebrou o monopólio das classes possuidoras na formação do governo, abrindo caminho para conflitos políticos, uma vez que agora interesses distintos estavam representados nas instâncias de poder¹⁰⁵.

Uma nova configuração era necessária para fazer frente aos questionamentos cada vez mais incisivos das classes trabalhadoras que iam se organizando em sindicatos e mobilizações sociais de outras ordens. Assim, o liberalismo lança mão de novos instrumentos de penetração social, como o ensino escolar, agora estendido a grande parte da população.

Esse foi o instrumento predileto dos missionários protestantes no Brasil para a propagação da ideologia com a qual se identificavam. É sabido que os missionários não trouxeram para o nosso país apenas a pregação do evangelho. Nas bagagens vieram também seu estilo de vida e sua visão de mundo, de ética puritana. As escolas fundadas pelas dezenas de missionários e missionárias que para cá vieram seriam bastiões a propalar a mundividência protestante identificada com as liberdades individuais, a democracia moderna e a iniciativa privada no campo econômico.

O missionário batista A. R. Crabtree registrou em sua *História dos Batistas no Brasil*, em 1937, sua identificação da educação protestante como alternativa à visão de mundo da igreja católica. Ele descreve o conflito dessas duas visões de mundo:

¹⁰⁴ RAMALHO. *Prática Educativa e Sociedade.*, p. 29.

¹⁰⁵ Cf. *Ibid.*, p. 35-36.

Os ideaes, o modo de pensar, as instituições políticas e domesticas, os costumes e hábitos sociaes do povo, o collectivismo social, são influenciados e formados pela religião catholica, e naturalmente resistem até entre os proprios evangelicos, os principios de democracia e individualismo.¹⁰⁶

Sua proposta para a vitória protestante sobre o predomínio católico passa pelo estabelecimento de um sistema educacional.

É simplesmente impossível que a religião evangelica concorra com o catholicismo sem se munir do poder e da influencia de educação. Cada sistema tem as suas ideologias e as suas vantagens. Nós, evangelicos, estamos plenamente convencidos da superioridade dos nossos ideaes, mas o povo culto em geral não aceita o Evangelho antes de ficar convencido da superioridade da cultura evangelica. (...) É justamente no campo de educação que o evangelho produz os seus frutos selectos e superiores, homens preparados para falar com poder à consciencia nacional. (...) Estão em conflicto os dois sistemas [catholicismo e protestantismo] (...)

O evangelho encerra os princípios de democracia, individualismo, igualdade de direitos, liberdade intellectual e religiosa. Com a liberdade vae necessariamente a responsabilidade.

Não é por acaso que nos países onde o catholicismo predomina, ha quasi sempre maior porcentagem de analphabetismo. (...)

A democracia política não pode florescer entre um povo sem instrução. O exito do individualismo evangélico depende tambem da educação do povo, especialmente no ambiente em que predomina o catholicismo.¹⁰⁷

Alguns dos conversos nacionais não assimilavam bem essa visão mais ampla de uma civilização cristã que caracterizava os missionários e compreendia a fundação de escolas. Isso foi motivo de controvérsias e, mais tarde, um dos fatores principais no doloroso processo de autonomia das igrejas brasileiras. Émile Léonard traduziu um trecho de manifesto de 1923 dos pastores batistas brasileiros, no qual expressavam seu espírito proselitista e o desacordo com a visão dos missionários:

A educação segue a evangelização e não a evangelização a educação. Ademais, a experiência nos ensina que as grandes quantias desviadas da evangelização e despendidas na construção de grandes colégios prejudicam a Causa e retardam o seu progresso. A pátria brasileira jamais será evangelizada pelos colégios. São excelentes auxiliares na evangelização sempre que não se afastem da simplicidade e do poder do evangelho, mas um verdadeiro entrave à evangelização em caso contrário. A experiência nos ensina ainda que muitos desses colégios crescem e se enriquecem na medida em que se afastam do evangelho. Muitas famosas universidades dos Estados Unidos são a prova irrefutável do que acabamos de

¹⁰⁶ CRABTREE. *Historia dos Baptistas do Brasil.*, p. 127.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 127-128.

afirmar. As conversões de que se faz alarde, em nossos colégios, são, na maioria das vezes, casos hipotéticos, prematuros e problemáticos.¹⁰⁸

Também Julio Andrade Ferreira descreveu em sua *História da Igreja Presbiteriana do Brasil* o conflito entre aqueles que defendiam uma evangelização indireta por meio de obras sociais e escolas, a exemplo de Horácio Lane, filantropo, pedagogo e conselheiro do estado de São Paulo para assuntos educacionais, e aqueles que defendiam uma evangelização direta, de caráter mais proselitista, como o pastor nacional Eduardo Carlos Pereira. Assim se pronunciou o pastor Carlos Pereira:

Não somos infensos ao espírito liberal filantrópico dos capitalistas americanos, antes somos seus admiradores, e não lhes regatearemos, por certo, como patriotas, sincera gratidão; porem, só desejamos dar o seu a seu dono, e saber se são missionários em nome do humanismo cosmopolita de ilustres filantropos, ou em nome da caridade salvadora do Filho de Deus; se são enviados para São Paulo pela generosidade de homens liberais, ou pela dedicação da Igreja de Cristo em sua gloriosa missão de evangelizar o mundo. [...]

Contestamos que os grandes colégios tenham concorrido poderosamente para a propagação da fé ou para a preparação de um ministério evangélico, pois no Brasil não existe atualmente nem um ministro que comprove esta declaração.

Quanto aos resultados na evangelização, a experiência nos ensina que a conexão de tais estabelecimentos com as igrejas lhes tem causado profundas amarguras e tem servido até de escândalo.¹⁰⁹

Identificamos nos dois documentos citados acima a expressão de um tipo de protestantismo que será majoritário no Brasil. Um protestantismo que, em dissonância com alguns dos compromissos mais caros aos reformadores, vê no processo de secularização e em seus instrumentos uma ameaça ao cristianismo, incapazes que eram de enxergar valores cristãos em ações e condutas de caráter não necessariamente religioso.

Não obstante a resistência de alguns nacionais, as principais denominações históricas que aportaram no Brasil fundaram importantes colégios, tendo como foco os filhos da classe média. Acreditava-se que assim eles conseguiriam criar uma geração de líderes para as igrejas e para a nação perfeitamente educados nos ideais liberais e protestantes. Esses educadores se gabavam de atingir “os filhos das melhores famílias”.¹¹⁰

¹⁰⁸ LÉONARD. *O Protestantismo Brasileiro*, p. 205, nota 35.

¹⁰⁹ FERREIRA. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*, p. 300-301.

¹¹⁰ Cf. RAMALHO. *Prática Educativa e Sociedade*, p. 77.

Como exemplo desses ideais, voltamos a nos referir à fundação do Colégio Americano (futuro Mackenzie) em São Paulo, em 1872. Os presbiterianos adotaram métodos pedagógicos inovadores para a época: método intuitivo; material próprio (gramática de Julio Ribeiro, aritmética de Antonio Trajano, gramática expositiva de Eduardo Carlos Pereira e outros); alunos de ambos os sexos; nenhuma distinção quanto à cor; princípios evangélicos, mas com exclusão de toda propaganda religiosa; isenção de preconceitos políticos. No mesmo ano o Correio Paulistano (20/8/1872), jornal de viés republicano, destacou: “Mostraram todos maravilhosos desenvolvimentos, como não estamos nós brasileiros acostumados a presenciar nas nossas escolas rotineiras do tempo colonial. Encontra-se ali o ideal americano – escola mista regida por mulher”.¹¹¹

Em 1878 o Colégio Americano (nesta época chamava-se Instituto São Paulo) recebeu a honrosa visita de d. Pedro II e numerosa comitiva. Na ocasião d. Pedro demonstrou admiração pela presença de alunas negras, filhas de escravos nas salas de aulas. Ao notar uma bíblia na mesa de uma professora, emitiu opinião respeitosa, mas afirmou que “as religiões (...) devem ser ensinadas somente nos lares e nas igrejas”, e concluiu: “Cada um tem direito à sua opinião”. E, por fim, ao se retirar, declarou com satisfação ao Visconde de Parnaíba que não encontrara similaridade em outras escolas que costumava visitar¹¹².

A Escola Americana alcançou excelentes resultados. Em 1890, o governo de São Paulo nomeou Miss Marcia Brown, diretora do Curso Normal, e mais quatro professoras, além de Horácio Lane, como servidores públicos do Estado, para orientarem os rumos do ensino primário e normal.

2.4 Conclusão

Os anseios dos primeiros protestantes pela plena liberdade religiosa, a livre construção dos templos, o casamento civil, o reconhecimento do batismo de seus filhos e a secularização dos cemitérios, entre outros, encontraram na Proclamação da República, em 1889, sua concretização. Não foram poucos aqueles que saudaram a chegada da República como resposta de Deus às suas orações. O missionário

¹¹¹ Ibid., p. 83.

¹¹² Cf. GARCEZ, Benedicto Novaes. *Mackenzie*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1970, p. 73-74.

batista rev. Zachary Taylor registrou, entusiasmado: “Os dois grandes inimigos do progresso do evangelho desapareceram no Brasil, a escravidão e o Império. Assim todos os inimigos do evangelho devem cair. Neste momento só há lugar para um Rei, e este é Jesus”.¹¹³ Também o rev. Bagby, outro batista pioneiro, comentou com regozijo o início da República em seu relatório para a Junta de Richmond: “Deus tem nos abençoado este ano com perfeita liberdade religiosa. O evangelho tem livre curso em toda a vasta república. Todas as outras denominações estão reforçando as suas missões”.¹¹⁴ O já citado historiador batista A. R. Crabtree também reconheceu na Proclamação da República o avanço para os evangélicos:

O anno historico para a patria foi também um anno historico para os evangelicos. O estabelecimento da Republica muito contribuiu para a causa evangelica. Vindicou, em primeiro lugar, os princípios de democracia e liberdade do Evangelho. Garantiu a separação da Igreja do Estado e a plena liberdade de culto para os evangelicos que, por favor, até então recebiam apenas os beneficios da tolerancia.¹¹⁵

A ambiguidade da inserção do protestantismo no Brasil reside no fato de que os missionários receberam apoio explícito e até se aliaram às correntes mais liberais da sociedade brasileira representadas pelas lojas maçônicas, intelectuais, políticos, militares e demais simpatizantes da ideologia liberal e que eram, ao mesmo tempo, em muitos casos, republicanos, positivistas e até anticlericais. Os missionários, por sua vez, procediam de escolas puritanas e pietistas e traziam consigo a teologia própria dos avivamentos: conversionismo e ética individualista eram, portanto, suas marcas mais destacadas. Destarte, os ideais secularistas dos liberais brasileiros não combinavam bem com as intenções dos protestantes. Uma possibilidade de interpretação desse fato é que a aproximação desses dois grupos se deu em torno de questões pontuais, que representavam interesses comuns e, ao mesmo tempo, por conveniência, pois essa união poderia dar a almejada vitória aos republicanos-liberais brasileiros sobre as forças conservadoras contra as quais lutavam e, aos protestantes, criar as condições sem as quais não seria possível a concretização do projeto evangelizador que traziam na bagagem¹¹⁶.

¹¹³ SILVA. *William Buck Bagby.*, 2011, p. 53.

¹¹⁴ *Ibid.*, 2011, p. 54.

¹¹⁵ CRABTREE. *Historia dos Baptistas do Brasil.*, p. 70.

¹¹⁶ Cf. BONINO, José Miguez. *Rostos do Protestantismo Latino-Americano.* São Leopoldo: Sinodal e Escola Superior de Teologia, 2003, p. 11-12.

Com a Proclamação da República, pouco a pouco essas forças foram se distanciando até que, décadas depois, haveria apenas poucos vestígios desses interesses que momentaneamente convergiram para aspirações comuns. Como veremos nos próximos dois capítulos, a matriz puritano-pietista triunfou no universo evangélico brasileiro e os ideais de um protestantismo ativo na vida social, aliado de um projeto de construção de um país pluralista, democrático, tolerante e justo, viraram memória.

Em síntese, no final do século XIX todas as principais denominações históricas do protestantismo já estavam instituídas no Brasil. Como ressaltamos, uma confluência de fatores tornou o estabelecimento do protestantismo no Brasil mais fácil do que na maioria dos países latino-americanos. Primeiro, em função dos decretos que se seguiram à vinda da família real portuguesa para o país, abrindo caminho para a tolerância religiosa, o que possibilitou a acolhida de acatólicos em terras brasileiras. Segundo, as elites intelectuais e políticas identificadas com o ideário liberal, e em conflito com os ultramontanos,¹¹⁷ viam na vinda de imigrantes protestantes para o Brasil um importante fator de progresso para a nação. Como já foi notado, o apoio que os missionários receberam dos liberais nacionais em várias ocasiões foi essencial para sua permanência no país. Alderi Souza de Matos aponta um terceiro fator, que era o estado da religião católica no Brasil. Notadamente mais tolerante que o espanhol, o catolicismo português que veio para o país flexibilizou-se ainda mais em função da miscigenação racial e do sincretismo religioso que se engendraram aqui. Esse catolicismo manteve-se subserviente ao forte regalismo dos governantes portugueses e brasileiros.¹¹⁸ A *Questão Religiosa* também foi importante na medida em que estreitou os laços entre protestantes e maçons, pavimentou o caminho para a separação entre Estado e Igreja e, como afirmou Antonio Gouvêa Mendonça, “abriu um espaço ideológico” para a aceitação e instauração definitiva do protestantismo no Brasil¹¹⁹.

A consolidação desse protestantismo será o assunto do nosso próximo capítulo.

¹¹⁷ Não devemos esquecer que uma parte considerável do corpo sacerdotal católico da época também se identificava com as ideias iluministas em função das reformas pombalinas que afetaram a educação, tanto secular quanto teológica, em Portugal e no Brasil. Aqui, os seminários de Mariana e de Olinda foram os centros dessa influência.

¹¹⁸ Cf. MATOS, Alderi Souza de. *Erasmus Braga, o Protestantismo e a Sociedade Brasileira* - perspectivas sobre a missão da igreja. São Paulo: Cultura Cristã, 2008, p. 121.

¹¹⁹ MENDONÇA apud MATOS. *op. cit.*, p. 126.

3

Consolidação do Protestantismo Brasileiro

A esfera de atividade política é também o cenário de nossas atividades cristãs. Aí também o crente tem de dar culto a Deus.

Erasmu Braga, ministro presbiteriano, O Puritano, 25/10/1900.

3.1

Introdução

Consideramos, grosso modo, a fase de consolidação do protestantismo brasileiro aquela que vai da década de 1900 à década de 1960. Esse é um período marcado por mudanças no perfil do cenário evangélico nacional, com a introdução de novos atores nessa peça e de mudanças sociais profundas engendradas no interior da sociedade brasileira. Essa também é a fase em que um grupo de protestantes brasileiros toma consciência e amadurece os ideais de unidade e cooperação como alternativa às tendências denominacionalistas que marcavam o protestantismo norte-americano e, com efeito, o nacional. Como referido no segundo capítulo, os anseios por diálogo e unidade vinham sendo costurados em nível mundial desde meados do século XIX, mas ganharam nova dimensão e robustez somente no século XX a partir da Conferência Missionária Mundial de Edimburgo, em 1910. Como veremos, o movimento ecumênico, ao conquistar adeptos no Brasil, abriu novos caminhos, novas reflexões e novas discussões do papel das igrejas protestantes na relação com a sociedade nacional e, ao mesmo tempo, tornou-se ponto de discórdia e desconforto para muitos que viam nessa proposta uma ameaça à identidade evangélica.

3.2 Crise e Autonomia

Duncan Reily esclarece que, no processo de emancipação dos protestantes brasileiros, houve três momentos: 1) “missão” - uma referência ao período de fundação propriamente dita, ocorrida na segunda metade do século XIX; 2) “missão” e “igreja” – quando houve certa paridade entre os missionários estrangeiros e os líderes nacionais; 3) “Igreja” – fase na qual a liderança nacional suplantou os missionários e a igreja evangélica brasileira ganhou plena autonomia¹²⁰.

Esse processo não ocorreu sem muitos conflitos e alterações entre os missionários e os pastores brasileiros. Provavelmente a denominação que mais experimentou essa tensão e sofreu suas consequências foi a Igreja Presbiteriana do Brasil e a figura que se encontrava no epicentro desse terremoto era o pastor nacional Eduardo Carlos Pereira (1856-1923).

O marco inicial da autonomia dos presbiterianos foi a fundação do Sínodo Presbiteriano em 1888, que uniu os missionários enviados pela Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos da América (PCUSA), a Igreja do Norte, e os missionários da Igreja Presbiteriana nos Estados Unidos (PCUS), a Igreja do Sul. Nessa mesma reunião, cogitou-se a fundação de um Seminário Teológico com o objetivo de formar os obreiros locais. Manifestaram-se aí, pela primeira vez, os indícios da discórdia, pelo desentendimento sobre o local adequado para a instalação do seminário, se no Rio de Janeiro, como queriam os missionários do *Board* de Nova Iorque, contrariando o próprio *Board*, que queria São Paulo, ou em Campinas, a preferência dos missionários do Comitê de Nashville¹²¹. Cumpre notar que a instalação definitiva do seminário deu-se apenas quatro anos depois, em 1892, na cidade de Nova Friburgo.

O segundo ponto de tensão dizia respeito ao sustento próprio, bandeira erguida pelo pastor Carlos Pereira. Tendo sido um dos principais fundadores da *Sociedade Brasileira de Tratados Evangélicos* (1883), nos últimos anos de sua vida, ao referir-se a ela, ele assim se expressou: “Era o primeiro ensaio de uma

¹²⁰ Cf. REILY. *História Documental do Protestantismo no Brasil*, p. 165.

¹²¹ Cf. FERREIRA. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil.*, p. 242-246.

cooperação brasileira independente para um trabalho comum de evangelização, era o prenúncio sagrado da independência eclesiástica”.¹²² Os principais veículos utilizados por ele para expor sua defesa eram a *Revista de Missões Nacionais*, fundada em 1887 e da qual era o redator, e depois o jornal *O Estandarte*, fundado em 1893. Na *Revista*, no ano de sua fundação, ele perguntava em tom quase agressivo: “Não é revoltante à dignidade cristã, deixar o estrangeiro... puxar sozinho o bote do romanismo para as praias do Evangelho, enquanto que nós, nacionais, contemplamos com indolência criminosa seus novos esforços?”. E em 1891, ele proclamava: “Autonomia, direção própria, *self-government*, quer dizer sustentação própria”.

Culto e erudito, o pastor Eduardo Carlos Pereira envolveu-se em temas polêmicos durante toda a vida. Sua defesa da autonomia e sustento próprio não se devia unicamente ao desejo de aliviar o peso sobre as missões estrangeiras. Achava que os missionários eram por demais indulgentes com a Igreja Católica. De fato, encontramos nele um anticatolicismo exacerbado desconhecido na maioria dos missionários. Como pudemos constatar no capítulo anterior, muitos missionários traziam consigo um projeto de evangelização que vislumbrava uma mudança religiosa, mas também, social, política e econômica do país. É certo que essa visão ampla do sentido da evangelização era filha direta da ideologia do *Destino Manifesto*. De qualquer maneira, teve como efeito positivo a defesa de princípios, tais como a liberdade de consciência, a democracia política e a concretização de projetos educacionais de relativa relevância no ocaso do Império e início da jovem República. Mas o ideal de evangelização de Carlos Pereira era direto e proselitista. Com o tempo, isso o levou ao atrito com alguns dos seus antigos amigos americanos.

Ao mesmo tempo, militou durante seu ministério em vários projetos sociais, como a construção do Hospital Samaritano (1894); fez defesa contundente da abolição da escravatura; apoiou instituições paraeclesiásticas, como a fundação da filial paulista da Associação Cristã de Moços (ACM, 1895); e participou de projetos de cooperação interdenominacionais, como a Aliança Evangélica (precursora da Confederação Evangélica do Brasil), a Federação Universitária Evangélica e o Seminário Unido. Foi um dos três brasileiros a representar o evangelismo nacional

¹²² LESSA. *Anais da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo [1863-1903]*, p. 207.

no célebre Congresso do Panamá, em 1916¹²³. Assim, identificamos, nesse que foi um dos mais importantes líderes do protestantismo brasileiro na virada do século, uma figura cheia de contradições, polemista apaixonado, anticatólico ardoroso e, simultaneamente, incentivador do diálogo ecumênico entre as diversas denominações evangélicas, cujo objetivo deveria ser, naturalmente, a união de esforços para a evangelização do país. Seu radicalismo o situou à frente do primeiro importante cisma no coração do protestantismo nacional: o cisma de 1903 na Igreja Presbiteriana do Brasil, que deu origem à Igreja Presbiteriana Independente.

Após capitanear em 1883 a fundação da Sociedade de Tratados, o rev. Eduardo Carlos Pereira também esteve à frente, em 1886, da organização de um Plano de Missões Nacionais, cujo objetivo era “despertar nas igrejas o sentimento da responsabilidade na evangelização, promovendo o sustento dos obreiros nacionais por meio de compromissos, ofertas e coletas”.¹²⁴ O plano foi aprovado no mesmo ano pelo Presbitério do Rio de Janeiro. Em 1892, após a morte de vários pastores americanos e brasileiros, Carlos Pereira liderou a criação de um Plano de Ação com o fim de criar uma classe teológica em São Paulo para a formação de obreiros nacionais, ante a grave crise de escassez de pastores para as diversas comunidades, e também de um novo jornal, *O Estandarte*,¹²⁵ que deveria ocupar a lacuna deixada pelo encerramento da publicação da *Imprensa Evangélica* naquele mesmo ano¹²⁶.

Segundo Julio Andrade Ferreira, três questões estavam envolvidas na celeuma entre Eduardo Carlos Pereira e seus partidários, e os missionários e seus discípulos brasileiros. A chamada “questão missionária”, a “questão educativa” e a “questão maçônica”. Quanto à “questão missionária”, basicamente o que Carlos Pereira vinha defendendo em seus artigos era que os missionários americanos deveriam estar sujeitos aos presbitérios e Sínodo brasileiros, que por sua vez deveriam levantar o próprio sustento. O *Board* de Nova Iorque não era contrário a

¹²³ Os outros dois foram os também pastores presbiterianos Álvaro Reis e Erasmo Braga.

¹²⁴ LESSA. *op.cit.*, p. 242.

¹²⁵ No Editorial do primeiro número lançado em 7 de janeiro de 1893, Eduardo Carlos Pereira expressou qual deveria ser a missão do novo jornal: “Levar um brado de alarma às nossas igrejas, despertar-lhes verdadeiro interesse pela evangelização da pátria, fazê-las côncias de suas responsabilidades nesse sentido...”. Cf. FERREIRA. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil.*, p. 272.

¹²⁶ “Eduardo Carlos Pereira, através de planos vencedores, como os já historiados (Sociedade de Tratados, Missões Nacionais, Revistas, Plano de Ação e conseqüente formação do Instituto Teológico e “O Estandarte”), era o grande líder nacional, levando a Igreja ao levantamento de recursos para poder realizar seus próprios planos”. Cf. *Ibid.*, p. 307.

isso, contudo advogava uma dupla jurisdição, uma vez que o vínculo desses obreiros, sobretudo no que dizia respeito ao sustento, mantinha sua origem em Nova Iorque e Nashville. Isso estava acarretando uma dupla fidelidade desses missionários nos conflitos que Eduardo Carlos Pereira vinha mantendo com os líderes americanos no Brasil, mormente em função de opiniões contrárias dessas partes na condução do Mackenzie. Quanto à “questão educativa”, o pomo da discórdia era a relação do Mackenzie com o Seminário do Sínodo, além da visão discordante dos nacionalistas acerca do papel que a educação deveria representar na obra de evangelização do país. No segundo capítulo tivemos oportunidade de ver esse desacordo dos pastores brasileiros com os métodos de evangelização cultivados pelos missionários, considerados por eles por demais indiretos: “A educação segue a evangelização e não a evangelização a educação”.¹²⁷ Para os nacionalistas as escolas deveriam apenas atender a educação dos filhos de crentes, enquanto que para o *Board* as escolas deveriam ser abertas a todos, com o objetivo de influenciar a sociedade brasileira com a visão cristã e norte-americana de mundo. Além do mais, Eduardo Carlos Pereira não queria entregar a educação teológica aos americanos. Também vale destacar que entre ele e o presidente do Mackenzie, Horácio Lane, membro de sua igreja, havia sérios problemas de ordem pessoal¹²⁸.

Finalmente, a “questão maçônica”. A interpelação “pode o crente filiar-se à maçonaria?” foi levantada na Igreja de São Paulo, pastoreada por Eduardo Carlos Pereira. O assunto foi levado ao Sínodo em 1900. A decisão do Concílio foi que cada um deveria decidir segundo a própria consciência e que, nas igrejas, não se deveria fazer propaganda nem contra nem a favor da maçonaria. Insatisfeitos com a decisão, o grupo de Carlos Pereira preparou uma “Plataforma”¹²⁹ a ser apresentada ao Sínodo em 1903. Os pastores brasileiros maçons ficaram do lado dos missionários, maçons na maioria, contra o grupo minoritário antimaçônico de Eduardo Carlos Pereira. No dia 31 de julho de 1903 a questão maçônica foi posta em pauta e o grupo majoritário defendeu insistentemente a compatibilidade da

¹²⁷ LÉONARD. *O Protestantismo Brasileiro*, p. 205, nota 35.

¹²⁸ CF. REILY. *História Documental do Protestantismo no Brasil*, p. 168.

¹²⁹ A “Plataforma” defendia: “1º - Independência absoluta ou soberania espiritual da Igreja Presbiteriana do Brasil; 2º - Desligamento dos missionários dos presbitérios nacionais; 3º - Declaração oficial da incompatibilidade da maçonaria com o Evangelho de nosso Senhor Jesus Cristo; 4º - Conversão das missões nacionais em missões presbiteriais ou autonomia dos presbitérios na evangelização de seus territórios; 5º - Educação sistematizada dos filhos da Igreja pela Igreja e para a Igreja. Cf. *Ibid.*, p. 169-170.

maçonaria com o cristianismo. Carlos Pereira e seu grupo revidaram. O rev. Vicente Themudo Lessa, presente no Concílio, argumentou que “a liberdade de consciência é limitada pela palavra de Deus; e ninguém é livre, enquanto permaneça no seio da igreja, de adotar uma heresia”, e que “há na maçonaria, tal como no espiritismo, lindas preces, mas Cristo não está na base destes sistemas”.¹³⁰ Um missionário americano apresentou uma moção que levou seu nome contra a reconsideração da questão maçônica. A Moção Gammon obteve 52 votos contra apenas sete pastores e 10 presbíteros. Nesse mesmo dia, o rev. Eduardo Carlos Pereira retirou-se do Sínodo com seu grupo para fundarem a Igreja Presbiteriana Independente do Brasil. Três dias depois encaminharam um protesto ao Sínodo, declarando seu desligamento da Igreja Presbiteriana do Brasil. Pela leitura do protesto, fica parecendo que o único motivo do cisma fora a “questão maçônica”, único assunto mencionado. Naturalmente, o “protesto” não expressava corretamente toda a complexidade do rompimento, fruto de mais de 10 anos de lutas que envolviam uma série de desacordos. A par disso, Émile Léonard escreveu que “os dissidentes, de uma maneira geral, são quase sempre incapazes de definir exatamente as razões profundas e legítimas às quais obedecem. (...) Permitem-se encerrar, ou eles mesmos se encerram, em uma definição estreita e inexata”. Ele continua: “Enquanto as razões profundas de seus cismas, sentidas vivamente mas mal expressas, lhes permitem uma grande força de expansão em seus primeiros anos de lutas, a definição insuficiente que finalmente adotam acabará por sufocá-los mais tarde”. E conclui, “foi o que aconteceu com a igreja de que Carlos Pereira fora fundador”.¹³¹ Por outro lado, para Paul Everett Pierson e Agnelo Rossi,¹³² o cisma presbiteriano de 1903 teve muitas causas, mas a única realmente inconciliável era essa e, portanto, o principal motivo do rompimento. A posição de Carlos Pereira pode ser conferida em seus artigos acerca do tema publicados em *O Estandarte* e mais tarde juntados em livro com o título *A Maçonaria e a Igreja Cristã*:

Se a Maçonaria é isso que ela pretende ser, se ela pode realizar todas essas sublimes promessas, ela é realmente a Sublime Ordem! Neste caso, atraídos pela sua sublimidade, fechemos nossos templos evangélicos e iniciemo-nos todos nos sublimes mistérios dos templos maçônicos.

¹³⁰ LÉONARD. *O Protestantismo Brasileiro*, p. 173.

¹³¹ *Ibid.*, p. 174-175.

¹³² *Apud* REILY. *História Documental do Protestantismo no Brasil*, p. 169.

Rasguemos o Evangelho, que pretende ser a única esperança da humanidade decaída, e cubramos de opróbrio a Igreja de nosso Senhor Jesus Cristo, que tem a pretensão exclusiva de regenerar a humanidade, e estabelecer a fraternidade, a igualdade e a liberdade, por meio das verdades e do Espírito, de que ela é o único órgão na terra.

De fato, a Maçonaria é uma rival da Igreja: seus fins são inteiramente incompatíveis com os fins da Igreja, porque são descaradamente os mesmos. Portanto aceitar os sublimes intuítos da Maçonaria é logicamente rejeitar a exclusiva pretensão do Evangelho.¹³³

O cisma presbiteriano exerceu influência sobre outras denominações evangélicas no Brasil. Crabtree informa que o movimento antimaçônico havia se iniciado em Recife, em 1900, sob a liderança de “um grupo de outra denominação”. Também Salomão Ginsburg, um dos principais líderes batistas no início do século XX, registrou seu desalento: “Infelizmente um pastor presbiteriano anti-maçônico visitou Maceió, deixando ahi plantada a semente do espirito jesuíta e pharisaico, de forma que o trabalho foi dividido em dezembro e está sofrendo bastante”.¹³⁴ Ele se refere a um cisma ocorrido em 1905 na Igreja de Maceió, que decidiu excluir seus membros maçons, inclusive o pastor, Pedro Falcão¹³⁵. Émile Léonard assevera que, “tal como para os presbiterianos independentes, a luta contra a maçonaria significava para os dissidentes uma forma de manifestar suas tendências nacionalistas e sua filiação a uma teologia ortodoxa”.¹³⁶ Esse cisma teve curta duração, encerrando-se em 1910. Para os batistas, “a questão maçônica” não foi tão importante quanto para os presbiterianos. Parece ter sido muito mais mera imitação daquilo que aconteceu naquela denominação do que fruto de convicções reais. A bem da verdade, os batistas ainda não haviam atingido o grau de maturidade dos presbiterianos.

Essa crise de maioridade ocorreu somente cerca de 20 anos depois da crise presbiteriana. Deve-se lembrar, no entanto, que o sistema congregacionalista

¹³³ PEREIRA, Eduardo Carlos. *A Maçonaria e a Igreja Cristã*. 4a. Edição. São Paulo: s/d. p. 55.

¹³⁴ CRABTREE. *Historia dos Baptistas do Brasil*, p. 239.

¹³⁵ “A questão maçônica havia dividido a denominação presbiteriana em 1903, ficando assim, o grupo anti-maçônico, inteiramente independente de qualquer auxílio da Missão Presbyteriana da America do Norte. Não ha duvida, portanto, que o espirito de nacionalismo muito agravou a situação nos arraiaes baptistas tambem. Os proprios missionarios contribuíram para isto quando decidiram retirar o auxilio, caso a igreja recusasse revogar o que deliberára relativamente à maçonaria. Era natural então que a igreja respondesse, com o agradecimento pelo auxilio que tinha recebido da Missão. É facil compreender como o trabalho baptista alagoano quasi ficára naufragado por este movimento”. Cf. *Ibid.*, p. 240.

¹³⁶ LÉONARD. *O Protestantismo Brasileiro*, p. 190.

adotado pelos batistas, que confere ampla liberdade e independência às comunidades, se facilita por um lado o espírito dissidente, limita-lhe, por outro, a amplitude, como observa o historiador Émile Léonard¹³⁷. Fato é que a verdadeira crise batista teve ocasião motivada pelo espírito nacionalista, com o desejo de independência e de uma teologia mais “pura”. A reação contra o domínio dos agentes da missão americana agravou-se na Igreja Batista de Salvador. Lá, em 1910, um grupo de membros descontentes com a liderança dos missionários separou-se da Igreja e organizou a Missão Batista Independente, com o objetivo de criar “um trabalho evangélico nacional, no qual o elemento indígena seja o único preponderante”.¹³⁸ Cabe aqui lembrar que a recente guerra hispano-americana, que ocasionou a independência de Cuba (1902), não sem muita resistência dos americanos que, ao final, mantiveram o controle da base de Guantánamo, provocou sentimentos antiamericanos por toda a América Latina, inclusive no Brasil. Devemos, assim, notar que essa efervescência antiamericana tinha lá sua influência sobre essas reações nacionalistas observadas entre os evangélicos brasileiros.

Semelhantemente ao que já havia ocorrido com o rev. Eduardo Carlos Pereira e seu grupo, esses evangélicos batistas queriam se mostrar mais ortodoxos que os missionários que estabeleceram o protestantismo no Brasil. Desconfiamos de que esse purismo decorre do fato de que, diferentemente dos americanos, os brasileiros estavam a construir uma igreja protestante num país majoritariamente católico – cultural e numericamente. Vimos que uma das características do protestantismo americano do século XIX era o anticatolicismo próprio da herança pietista do metodismo. Contudo, ao chegar ao Brasil, essa marca avantajou-se na postura dos próprios brasileiros convertidos, sobretudo, no caso de ex-padres. Caso emblemático é o de Antonio Teixeira de Albuquerque, ex-sacerdote que se tornou o primeiro brasileiro ordenado pastor batista. Suas polêmicas com o catolicismo foram acirradas com a publicação de seus folhetos *Três razões Porque Deixei a Igreja de Roma* e *O Retrato de Maria Como ela é no Céu*. O arcebispo de Salvador na época, d. Luís Antônio dos Santos, respondeu com veemência, alertando os fiéis

¹³⁷ Léonard narra diversos pequenos cismas de tom nacionalista ocorridos em Maceió, Belo Horizonte, Campos, Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul. Todos, no entanto, de pouco alcance e curta duração e, frequentemente, marcados por pendengas de cunho pessoal. Cf. LÉONARD. *O Protestantismo Brasileiro*, p. 185-189.

¹³⁸ SILVA. “*Fiel é a Palavra*”, p. 296.

católicos contra os hereges e “inimigos que têm como intuito plantar a discórdia, enfraquecer a união, desviar os fracos e roubar-lhes o mais precioso legado de nossos pais, a nossa Religião”.¹³⁹ Fato é que os agentes das missões americanas passaram a ser vistos como protestantes por demais tolerantes e, conseqüentemente, pouco ortodoxos. Isso, pensavam os brasileiros, deveria ser fruto do pragmatismo americano bastante criticado pelos nacionalistas. Émile Léonard fala até mesmo em um “surto violento de fundamentalismo nacionalista”.¹⁴⁰

O conflito entre os batistas brasileiros e os missionários estrangeiros agravou-se na década de 1920 naquilo que é conhecido como a *Questão Radical* e seu centro foi a cidade de Recife. Nessa cidade, os missionários haviam criado o primeiro Seminário Teológico para a preparação dos pastores batistas (1902), do qual nasceu, em 1906, o Colégio Americano Gilreath. Descontentes com o controle absoluto exercido pelos missionários estrangeiros e com a ênfase dada à obra educacional em detrimento da evangelização mais direta, um grupo de pastores brasileiros liderados pelo pastor Adrião Bernardes apresentou aos missionários um documento reivindicando o controle da obra religiosa e eclesiástica, ao mesmo tempo em que relegava a um plano secundário a obra educacional. Sem obter êxito, o grupo de nacionalistas radicais, ainda liderados pelo pastor Adrião, agora na condição de secretário-correspondente (executivo) da Comissão Executiva da Convenção Batista Regional de Pernambuco, apresentou à Convenção de 1923, promovida em Recife, um manifesto em que se podia ler:

Os missionários demonstraram que não sabem trabalhar sem ter a direção de tudo. Eles nos recusam o direito de dirigir o trabalho, retirando-nos todo o apoio espiritual e financeiro que poderiam dar a esta Convenção, precisamente quando ela decide assumir a direção do trabalho de evangelização. Eles só pagam para mandar, pois, segundo a teoria de um deles, manda quem paga! Nossos bem amados irmãos, os missionários, não estão convencidos de que sejamos capazes de nos governar (...) É pensamento do governo americano com relação aos cubanos e filipinos, e em parte com relação a quase todos os povos da América Central e da América do Sul (...) O povo batista brasileiro é inferior aos outros povos? Do contrário, por que não terá ele capacidade para dirigir os seus próprios trabalhos? (...) Até quando hão de os missionários querer ter-nos sob sua tutela, como crianças?¹⁴¹

¹³⁹ Cf. *Ibid.*, p. 294.

¹⁴⁰ LÉONARD. *O Protestantismo Brasileiro*, p. 191.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 200. Cf. também OLIVEIRA, Zaquie Moreira de. *Um Povo Chamado Batista – história e princípios*. Recife: Kairós Editora, 2011, p. 139-147.

Tal citação revela a plena insatisfação dos pastores brasileiros ao serem tratados como menos capazes, e revela ainda o sentimento antiamericano como causa de fundo do conflito que se instalava entre os batistas e outras denominações nacionais. Nos anos seguintes, a situação agravou-se, tendo 30 alunos (de um total de 32) do Seminário de Recife abandonado os estudos, juntando-se ao grupo de pastores brasileiros. Ato contínuo, as moças da Escola de Trabalhadoras Cristãs seguiram o exemplo. Logo, os líderes do movimento radical organizaram-se para providenciar a continuação dos estudos teológicos para esses jovens¹⁴². Muitas igrejas batistas do nordeste do país se dividiram e grupos inteiros foram excluídos de ambos os lados. Os radicais formaram a Associação Batista Brasileira que, com o arrefecimento do espírito nacionalista, passou a ter no ultracongregacionalismo a bandeira mais preciosa. O pastor Adrião Bernardes continuava à frente do movimento e afirmava com veemência que “cada igreja é uma comunidade autônoma, soberana e independente (...). O que não é admissível é que a igreja seja, mais tarde, governada pelos mesmos organismos que ela própria criou”.¹⁴³ A crise de maioria experimentada pelos batistas encerrou-se por volta de 1938: após muitas negociações, a Convenção Batista Brasileira aprovou, em 1936, as Novas Bases de Cooperação, que atendiam aos anseios dos radicais, trazendo de volta os dissidentes. Deve-se notar, no entanto, que esse espírito separatista jamais desapareceu totalmente da denominação batista, que enfrenta, ainda hoje, diversas divisões¹⁴⁴.

As crises de emancipação pelas quais passaram presbiterianos e batistas podem exemplificar experiências semelhantes ocorridas nas outras denominações evangélicas no Brasil. Ao fim desse período, a liderança dos missionários estrangeiros havia diminuído drasticamente. Esses missionários continuavam numerosos e o vultoso envio de verbas permaneceu ainda por algumas décadas. Entretanto, o ideal de construção de uma “civilização cristã”, tão caro aos missionários, foi, aos poucos, perdendo o ímpeto original e o foco em uma evangelização direta de caráter proselitista, característico dos pastores brasileiros, tornou-se cada vez mais o distintivo dos evangélicos nacionais. Supunha-se que a

¹⁴² Cf. MESQUITA, Antônio N. de. *História dos Batistas do Brasil – de 1907 até 1935*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1940, p. 166-168.

¹⁴³ LÉONARD. *O Protestantismo Brasileiro*, p. 208, nota de rodapé 40.

¹⁴⁴ Cf. OLIVEIRA. *Um Povo Chamado Batista...*, p. 146.

conversão do povo traria consigo, conseqüentemente, a transformação da sociedade brasileira. Tornando-se a população majoritariamente protestante, o ideal de “civilização cristã” viria a reboque. Ora, o professor francês Émile G. Léonard lembra que a Europa já havia passado por essa experiência, e as guerras e a miséria do proletariado ensinaram àquele continente que não se podia mais falar em “civilização cristã”, fosse ela protestante ou católica. E ele conclui dizendo que “esta apologética se tornou o monopólio de nações ou de grupos sociais que ainda não ultrapassaram as experiências de sua própria infância”.¹⁴⁵

Cabe notar, no entanto, que nem todos os protestantes brasileiros seguiram as mesmas ideias e caminhos após o período de emancipação. Uma nova tendência vinha se esboçando desde o século anterior, mormente na Europa e nos Estados Unidos – trata-se do movimento ecumênico.

3.3 O Movimento Ecumênico

Não é de se espantar que a perspectiva ecumênica tenha começado a ser vislumbrada nos campos missionários. Porque foi exatamente lá que as diferentes denominações tiveram de se enfrentar, todas com os tremendos desafios lançados por contextos culturais, sociais e religiosos, os mais diferentes e estranhos (para os missionários ocidentais!). A partir da metade do século XIX, os representantes das mais diferentes iniciativas missionárias começaram a reunir-se para buscarem juntos um mínimo de unidade de propósitos.¹⁴⁶

Assim se expressou o teólogo presbiteriano brasileiro Zwinglio Mota Dias. Ainda no século XIX, delineava-se uma aproximação entre as diversas agências missionárias protestantes em atuação no mundo, numa tentativa de maior diálogo e cooperação. Era motivo de escândalo a rivalidade observada entre as diversas juntas missionárias que frequentemente atuavam nos mesmos campos. Tornavam-se urgentes as iniciativas de acordos e mútua cooperação, com a busca de denominadores comuns que embasassem uma atuação capaz de refletir a fraternidade evangélica que deveria caracterizar os cristãos¹⁴⁷. Foi nesse contexto,

¹⁴⁵ LÉONARD. *O Protestantismo Brasileiro*, p. 193.

¹⁴⁶ TEIXEIRA, Faustino e DIAS, Zwinglio Mota. *Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso – a arte do possível*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2008, p. 28.

¹⁴⁷ Esse movimento ecumênico incipiente é, na realidade, um panprotestantismo, uma vez que as Igrejas Ortodoxas e a Igreja Católica adeririam ao diálogo ecumênico somente a partir da década de 1960.

e como resultado dos esforços de líderes evangélicos imbuídos dessa consciência, que se deu, em junho de 1910, a Primeira Conferência Mundial de Missão, na cidade de Edimburgo, Escócia¹⁴⁸. Dois dos mais importantes idealizadores e organizadores da Conferência foram Joseph H. Oldham, um dos líderes do Movimento Cristão de Estudantes, e o leigo metodista John Raleigh Mott. Mott esteve à frente da Associação Cristã de Moços dos Estados Unidos e Canadá, e depois, da sede mundial, por longos anos. Em 1895, criou a Federação Mundial de Estudantes Cristãos (FUMEC). Para a Conferência de Edimburgo, Oldham, Mott e seus companheiros convocaram apenas representantes das Sociedades Missionárias que atuavam entre os “não cristãos”, a fim de assegurar a participação das sociedades alemã e anglo-católica. Ambas estavam insatisfeitas com missões batistas e metodistas que atuavam na própria Alemanha ou entre povos de outras tradições cristãs. Em decorrência dessa opção dos organizadores, as missões na América Latina foram excluídas, com exceção das empreendidas entre os índios¹⁴⁹. Essa conferência, cuja ênfase recaía não sobre questões teológicas, mas sobre a estratégia missionária, é considerada o marco inicial do movimento ecumênico.

A Conferência de Edimburgo nomeou, ao final, um comitê sob a presidência de John R. Mott para dar prosseguimento àquilo que fora acordado durante suas reuniões. Várias iniciativas ecumênicas surgiram daí. Contudo, a eclosão da Primeira Guerra Mundial adiou os planos de criação de um único conselho mundial que unisse todas as agências no esforço missionário. Assim, somente em 1921 foi criado o Concílio Missionário Internacional (Comin), também liderado por John R. Mott e Joseph H. Oldham. Em 1925 aconteceu, em Estocolmo, Suécia, sob o lema “a doutrina divide mas o serviço une” a primeira Conferência sobre “Cristianismo Prático”, originando o movimento Vida e Ação (“Life and Work”) que buscava iniciativas conjuntas das igrejas na área social; isso tudo sob o impacto do pós-guerra, conflito que chocou muitos cristãos, sobretudo europeus. Em 1927, a cidade

¹⁴⁸ O Congresso de Edimburgo é a culminância de diversos outros encontros organizados anteriormente, ocorridos em Liverpool (1860), Londres (1888) e Nova Iorque (1900). Tais encontros expunham as preocupações que em Edimburgo ficaram patentes. A reunião de Nova Iorque recebeu o nome de Conferência Missionária Ecumênica e reuniu 1.700 delegados e 600 missionários. “Um de seus promotores disse que ‘esta conferência se chama ecumênica não porque todas as partes da Igreja Cristã estarão representadas, mas porque o plano de campanha proposto cobre toda a área habitada da terra’ (oikumene, em grego: toda a terra habitada)”. Cf. PLOU, Dafne Sabanes. *Caminhos de Unidade – itinerário do diálogo ecumênico na América Latina*. São Leopoldo: Sinodal, 2002, p. 23.

¹⁴⁹ Cf. MATOS. *Erasmus Braga...*, p. 203-204.

de Lausanne, na Suíça, sediou a primeira Conferência do movimento Fé e Ordem (também conhecido como Fé e Constituição - “Faith and Order”), que buscava uma unidade orgânica e uma base teológica comum para as igrejas. Em 1928 ocorreu a Conferência em Jerusalém, na qual esteve presente o pastor brasileiro Erasmo Braga. Nessa reunião foram debatidos temas mais amplos, como a questão da educação religiosa, a relação entre as igrejas jovens e as antigas, o papel da igreja frente às questões rurais e urbanas, o processo de industrialização, questões raciais etc. Foi como resultado desses vários esforços que se organizou, após a II Guerra Mundial, em 1948, o Conselho Mundial de Igrejas (CMI) em Amsterdã, Holanda. John Raleigh Mott esteve à frente do Concílio Missionário Internacional, trabalhando intensamente para a criação do CMI, do qual se tornou presidente em 1954. Em 1946 havia sido condecorado com o Prêmio Nobel da Paz por seus esforços em favor da unidade das igrejas cristãs.

Não obstante a magistral importância da Conferência de Edimburgo para a história do protestantismo e do movimento ecumênico, sua pauta de reuniões provocou desconforto em parte dos missionários presentes. A questão foi gerada, como já destacado, pelo fato de que, em sua convocação, a Conferência focava no trabalho missionário na Ásia, África e Oceania. A América Latina ficava excluída, uma vez que, para algumas missões europeias, sobretudo alemãs e inglesas, a atenção deveria estar voltada para os povos não cristãos. De alguma forma, havia aqui um aceno ecumênico em direção à Igreja Católica, hegemônica no continente latino-americano. Naturalmente os missionários que atuavam na América Latina ficaram insatisfeitos com essa postura da conferência. Os 60 representantes da América Latina organizaram na conferência duas reuniões informais e discutiram a ideia de uma conferência semelhante em sua região de atuação. Um comitê foi formado, tendo o pastor presbiteriano brasileiro Álvaro Reis, único representante latino-americano presente em Edimburgo, como um de seus integrantes¹⁵⁰.

Assim, reuniu-se em 1913, na cidade de Nova Iorque, a Conferência sobre Missão na América Latina, sob a presidência de Robert Speer, que declarou desejar que o principal objetivo da reunião não fosse “atacar a Igreja Romana, mas [que a reunião] se empenhasse em promover a obra missionária na América Latina”.¹⁵¹ Seguiram-se apelos pela unidade da Igreja nesse continente, evitando-se o

¹⁵⁰ Cf. PLOU. *Caminhos de Unidade.*, p. 21-22.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 24.

escândalo das divisões herdadas do passado. Um congresso reunindo representantes de todos os campos missionários da América Latina deveria ser organizado pelo Comitê de Cooperação na América Latina (CCLA), criado ao final da Conferência de Nova Iorque. Decidiu-se pela Cidade do Panamá, onde poucos meses antes, havia sido inaugurado o Canal do Panamá, o que tornava esse local um símbolo de união dos povos e dos continentes. O congresso deveria ocorrer em fevereiro de 1916¹⁵². Três pastores brasileiros, todos presbiterianos, estiveram presentes nesse que é considerado um encontro seminal na formação do pensamento protestante latino-americano¹⁵³: Álvaro Reis, Erasmo Braga e Eduardo Carlos Pereira. O leque de discussões incluiu temas como formação teológica, literatura nas línguas nativas (espanhol e português), a religiosidade predominante e a controvérsia com a Igreja Católica. Quanto a este último tema, o congresso defendia, como objetivo primordial, a pregação da “liderança pessoal de Jesus Cristo sem atacar o culto a Maria”.¹⁵⁴ Mas a ênfase estava na cooperação, diálogo e superação do denominacionalismo. Como asseverou Duncan Reily, “no século XX, nasceu o movimento ecumênico, cujo conceito da unidade essencial colocou em cheque o conceito denominacional”.¹⁵⁵

É importante analisarmos o Congresso do Panamá à luz do conceito de pan-americanismo, em voga naqueles dias. “A América para os americanos” era a doutrina defendida pelo presidente Monroe em 1823. Antes dele, Thomas Jefferson, em 1808, escreveu que toda a influência europeia deveria ser extinta nesse continente e os interesses das colônias espanholas eram os mesmos dos Estados Unidos. O teólogo argentino José Miguez Bonino analisa as várias possíveis interpretações de tal conceito. Para ele, do ponto de vista dos norte-americanos,

¹⁵² Um exame mais detalhado desse encontro e de outros que se seguiram pode ser visto em LONGUINI NETO, Luiz. *O Novo Rosto da Missão – os movimentos ecumênico e evangelical no protestantismo latino-americano*. Viçosa: Editora Ultimato, 2002, p. 85-107.

¹⁵³ Cf. BARRETO JUNIOR, Raimundo C. O Movimento Ecumênico e o Surgimento da Responsabilidade Social no Protestantismo Brasileiro. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 13, n. 1 e 2, p. 273-323. José Miguez Bonino concorda com essa avaliação do evento. Contudo ressalva que não deve ser esquecido que o congresso era “missionário” e, como tal, descrevia a situação religiosa do continente do ponto de vista do estrangeiro; e, em segundo lugar, foi promovido sob a hegemônica liderança dos norte-americanos. Cf. BONINO. *Rostos do Protestantismo Latino-Americano*, p. 13. Concordando com tais ressalvas, cabe lembrar, no entanto, que a preparação do congresso se municiou de farto material recolhido nos anos anteriores, fruto das viagens do rev. Samuel G. Inman a diversos países latino-americanos e resultado de diversas reuniões nesses países, com destaque para a reunião do Uruguai, em 1914.

¹⁵⁴ PLOU. *Caminhos de Unidade.*, p. 29.

¹⁵⁵ REILY. *História Documental do Protestantismo no Brasil*, p. 235.

pan-americanismo significava o controle político e a hegemonia comercial dos Estados Unidos sobre a América Latina. Reflexo disso é o controle do Caribe (particularmente de Cuba e Porto Rico), bem como a incorporação da Flórida, do Texas, do Novo México e da Califórnia pela compra ou pela guerra pura e simples. Por sua vez, os países latino-americanos que recentemente haviam conquistado a independência ansiavam por mais democracia e progresso e, por conseguinte, identificavam-se cada vez mais com o modelo norte-americano, em torno do qual gravitavam em maior ou menor grau. Os sentimentos despertados por essa tendência vão da simples adesão a alguma resistência representada pela insistência em conservar as relações europeias como freio de contenção às pretensões norte-americanas. Uma segunda versão do termo pan-americanismo é aquela que vê em Simon Bolívar o pai desse movimento. Esse foi o sentimento que campeou nos Congressos Continentais do Panamá (1825), de Lima (1847), de Santiago (1856) e de Lima, mais uma vez, em 1865. Para esses eventos, o pan-americanismo era a união das nações latino-americanas ante as ameaças norte-americanas e europeias. Ainda segundo Bonino, na reunião de todos os países latino-americanos convocada pelo governo americano para 1888, em Washington, ficou clara a tensão entre essas duas concepções, quando países do sul rejeitaram a tentativa dos EUA de criar uma união alfandegária.

Qual foi o comportamento dos participantes do Congresso do Panamá em relação a essa tensão instalada no continente por essas duas visões conflitantes do pan-americanismo? De modo geral, vaticina Bonino, foi de ingenuidade. Ainda que seus líderes e participantes condenassem explicitamente qualquer intervenção armada norte-americana, defendiam uma abertura recíproca dos povos do norte e do sul para uma relação crescente em nível missionário, educacional, social e econômico. E o teólogo argentino conclui: “É evidente que as dimensões religiosa, educacional e social (...) predominam sobre a econômica, mas não se desligam dela. Só tentam ‘purificá-la’, denunciando suas corrupções, que atribuem a defeitos morais de alguns de seus agentes e não a razões estruturais implícitas no sistema ou na ideologia que a promove”.¹⁵⁶

¹⁵⁶ BONINO. *Rostos do Protestantismo Latino-Americano*, p. 14-18. “É certo que não se imaginavam entre os evangélicos militantes daquele Congresso intervenções pela força física, mas era consenso que os Estados Unidos da América deveriam exercer uma profunda influência espiritual, cultural, política e econômica em relação à outra América, que seria extremamente beneficiada com isso”. SOUZA. *Pensamento Social e Político no Protestantismo Brasileiro*, p. 62.

Exemplo dessa “ingenuidade” na leitura do pan-americanismo é a do rev. Eduardo Carlos Pereira. Como resultado de sua experiência na conferência, Carlos Pereira publicou em 1920 seu mais importante livro, *O Problema Religioso da América Latina*. Para ele o pan-americanismo “apenas encerra a natural aspiração da aproximação amigável de povos, que têm um destino comum a realizar no seio da humanidade; aproximação, que se concretize em uma federação ou aliança de interesses recíprocos, e que seja para todos um penhor de paz interna e externa, em nosso continente”.¹⁵⁷

O mesmo Eduardo Carlos Pereira traz à baila outro assunto que esteve no centro dos debates no congresso: a relação com a Igreja Católica Romana. Em seu entendimento, nesse ponto em particular, o congresso estava dividido entre os anglo-saxões e os latinos. Aqueles, segundo ele, de temperamento mais prático e utilitário, preocupavam-se em não comprometer o prestígio do congresso “falando-se demais”. Os latinos, mais especulativos e teóricos, preocupavam-se igualmente em não comprometer o congresso “falando-se de menos”. Desejava Carlos Pereira, junto com a maioria dos latinos, apoiados por alguns missionários, uma “declaração formal de atitude e intuítos” acerca do “verdadeiro” problema da América Latina, a saber, a Igreja Católica Romana. Para esse grupo, isso seria natural, uma vez que a reunião do Panamá foi convocada como contraponto à Conferência de Edimburgo. Mas a relutância dos americanos impediu que o congresso se declarasse abertamente anticatólico, manifestando claramente a intenção de conversão dos católicos ao cristianismo protestante.

Esse foi o principal motivo de Eduardo Carlos Pereira, em seu retorno ao Brasil, ter empreendido a tarefa de escrever *O Problema Religioso da América Latina*. Em seu texto, ele reconhece que a Igreja Católica faz parte da Cristandade, guardando os grandes dogmas do cristianismo. Reconhece que muitos católicos têm sido grandes cristãos e que a Igreja Católica tem sido um baluarte da ideia da unidade cristã. Após um breve resumo daquilo que considera virtuoso, ele desfia

¹⁵⁷ PEREIRA, Eduardo Carlos. *O Problema Religioso da América Latina*. 2a. Edição. São Paulo: Livraria Independente Editora, 1949, p. 118. Eduardo Carlos Pereira ainda completa: “Um pacto continental, em que tôdas as nações americanas, animadas, como são, dos mesmos sentimentos democráticos, generalizassem o princípio liberal da Constituição Brasileira, arbitragem obrigatória em nossas pendências internas; estabelecessem, em artigos positivos, a doutrina de Monroe, de recíproca defesa no caso de invasão estrangeira, e criassem um tribunal central jurídico, que regulasse o nosso direito público internacional, é, com certeza, o sublime ideal pan-americano, que, na hora angustiosa e ameaçadora, que corre, se impõe às sérias cogitações de todo espírito pensante e humanitário”. Cf. *Ibid.*, p. 118.

uma série de críticas ácidas e inconciliáveis. Em seu ponto de vista, A Igreja Romana trocou a Bíblia pela Tradição. À Trindade, acrescentou ela uma “segunda” – Jesus, Maria, José. À obra meritória de Cristo, ela acrescentou as obras meritórias dos santos, as indulgências, o purgatório, as missas etc. O culto à Virgem absorveu todo o cristianismo. Pereira criticou a presunção de exclusividade da Igreja Católica, a hierarquia sacerdotal e a infalibilidade papal. E continuou, em discurso duro e intolerante, com uma saraivada de condenações ao catolicismo¹⁵⁸.

Em suma, nessa obra de intenso teor anticatólico, seu argumento assemelha-se àquele notabilizado pelo sociólogo belga Émile de Laveleye no livro *O Futuro dos Povos Católicos*: numa comparação entre os países protestantes e os católicos vê-se uma superioridade material e moral naqueles. Pereira responsabiliza, finalmente, a Igreja Católica pelo atraso tanto material quanto moral dos países latino-americanos. No Congresso do Panamá, dirigido e controlado por missionários americanos, a tendência era de cooperação entre as igrejas protestantes, mas também com a Igreja Católica. O alvo evangelístico deveria ser os índios e negros ainda não convertidos. Eduardo Carlos Pereira, seguido do pastor presbiteriano Álvaro Reis, reagiu nesse ponto à orientação do congresso, pois para ele a América Latina deveria ser considerada, sim, um continente pagão. Para Antonio Gouvêa Mendonça, o livro de Carlos Pereira reflete todo o pensamento dos evangélicos brasileiros acerca da Igreja Católica Romana desde o início do protestantismo em nosso país até os dias atuais¹⁵⁹.

Em que pesem essas divergências, a ênfase do congresso na unidade, diálogo e cooperação rendeu viçosos frutos para o protestantismo nacional¹⁶⁰. Uma das consequências do Congresso do Panamá foi a intensificação dos esforços de cooperação entre as agências missionárias e os protestantes autóctones de modo geral¹⁶¹. Logo após o encerramento do congresso, seguiu-se uma Conferência

¹⁵⁸ Cf. *Ibid.*, p. 302-309.

¹⁵⁹ Cf. MENDONÇA. *O Celeste Porvir.*, p. 88-89.

¹⁶⁰ Como era típico da personalidade controversa do rev. Eduardo Carlos Pereira, ele teceu elogios e ficou entusiasmado com as propostas de unidade e cooperação do congresso. Assim, registrou: “O mal está no partidarismo egoísta, no espírito orgulhoso de seita, na intolerância e exclusivismo arrogante de homens acanhados, incapazes de absorver e assimilar o generoso espírito da vocação cristã”. Cf. PEREIRA. *op.cit.*, p. 141.

¹⁶¹ Várias outras consultas se seguiram: Montevidéu (1925), Havana (1929) e a formação de organizações de cooperação. No caso do Brasil, destacam-se a Comissão Brasileira de Cooperação (CBC), criada em 1920, a Federação das Igrejas Evangélicas do Brasil (1931) e o Conselho Evangélico de Educação Religiosa do Brasil, reconfiguração de entidades que já existiam

Regional no Rio de Janeiro entre os dias 14 e 18 de abril, nas dependências da Igreja Presbiteriana pastoreada por Álvaro Reis. Paulo de Góes listou as sugestões que brotaram dessa reunião: (1) organizar uma comissão de cooperação que se ocupasse dos assuntos ecumênicos; (2) traçar um plano educacional unificado com a criação de uma federação de escolas evangélicas e de uma universidade protestante dirigida por uma junta representativa das diversas denominações protestantes;¹⁶² (3) criar um Seminário Teológico Unido,¹⁶³ uma imprensa e um depósito de livros e revistas cristãs; (4) dividir o território brasileiro para evitar a sobreposição do trabalho missionário¹⁶⁴. O pastor presbiteriano Erasmo Braga, também presente no Panamá, foi o mais entusiasmado defensor do diálogo ecumênico no Brasil nessa época.

Erasmo Braga caminhou na contramão da tendência que se configurava cada vez mais intensamente em boa parte dos líderes nacionais que, como vimos, recrudesciam em seu conservadorismo, causando certo espanto em alguns missionários, por sua vez, já bastante conservadores. Ora, os missionários, na maioria, ou eram formados na “Velha Escola” arraigada ao puritanismo e à ortodoxia expressa no Seminário Teológico de Princeton, ou eram enviados pelas igrejas do sul dos Estados Unidos, notoriamente conservadoras, pautadas na teologia do avivamento com ênfase conversionista e moralista, defensoras de uma ética individualista. Mesmo assim, os pastores nacionais caminhavam em direção a uma rigidez ortodoxa e comportamental ainda mais intensa. Assim se expressou o missionário e educador da Igreja Presbiteriana do sul dos Estados Unidos, rev. Samuel R. Gammon:

anteriormente. Cf. CONRADO, Flávio. **RELIGIÃO E CULTURA CÍVICA**: um estudo sobre modalidades, oposições e complementaridades presentes nas ações sociais evangélicas no Brasil. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro, 2006, p. 59-62.

¹⁶² A Federação Universitária Evangélica foi criada ainda em 1916, em uma reunião no Mackenzie College, com objetivo de obter a participação de presbiterianos, metodistas e, possivelmente, batistas. Foi nessa reunião que o rev. Eduardo Carlos Pereira propôs a criação do Seminário Unido. Após a criação da Comissão Brasileira de Cooperação em 1920, a Federação tornou-se sua subcomissão de educação.

¹⁶³ O ideal dos líderes do Seminário Unido era que ele, aos poucos, substituísse os seminários denominacionais e concentrasse a formação teológica dos pastores brasileiros. “O Seminário Unido não tem por fim imediato (...) destruir as atuais Faculdades ou Seminários. Êstes natural e espontaneamente se dissolverão quando a Faculdade de Teologia do Rio de Janeiro estiver devidamente funcionando...”. Cf. FERREIRA, Júlio Andrade. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil* – em comemoração ao seu primeiro centenário. 2.º Volume. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1960, p. 180-181.

¹⁶⁴ Cf. GÓES, Paulo de. *Do Individualismo ao Compromisso Social* - a contribuição da Confederação Evangélica do Brasil para a articulação de uma ética social cristã. Tese de Doutorado defendida no Instituto Metodista de Ensino Superior (atual UMESP) em São Bernardo do Campo/SP, 1989, p. 119-120.

Eu sou do Sul. Pertencço à parte mais conservadora do Sínodo da Virgínia. Fui criado da maneira mais ortodoxa, pelos mestres mais ortodoxos. Sempre tenho me considerado “sadio na fé”, mas a ortodoxia conservadora desses irmãos brasileiros é tal que eu temo pela minha pele ortodoxa!¹⁶⁵

Encontramos essa inclinação no presbiteriano brasileiro Álvaro Reis, típico defensor da ortodoxia mais austera. Escreveu diversas obras de controvérsia contra o catolicismo e o espiritismo, como *Cartas a um Doutor Espírita*; *Anchieta, o Carrasco de Bolés*; *As Conferências do Padre Julio Maria: Refutação*; *O Espiritismo* e muitas outras. Embora em lado oposto ao do rev. Eduardo Carlos Pereira, no cisma de 1903, ombreou com este na crítica ao Congresso do Panamá, em que também esteve presente, pois na visão deles, fora demasiadamente complacente com o catolicismo. A leitura dos textos e documentos produzidos por esses líderes nessa época revela certa ambiguidade. Muitos participavam do debate ecumênico com entusiasmo e dedicação. Muitas vezes apoiaram iniciativas revolucionárias e mesmo controversas, como no caso da fundação do Seminário Unido no Rio de Janeiro, em 1919, pomo de discórdia entre os pastores da Igreja Presbiteriana do Brasil. Eduardo Carlos Pereira foi o seu proponente. Álvaro Reis foi um dos mais destacados obreiros empenhados na causa do Unido¹⁶⁶. Mas, ao mesmo tempo, o conservadorismo teológico de ambos revela dois destacados polemistas, imbuídos de forte espírito anticatólico. A verdade é que, com o passar do tempo, as igrejas evangélicas brasileiras e seus pastores focavam cada vez mais num ideal missionário conversionista. Abdicava-se de uma produção teológica nacional em favor da preservação da ortodoxia herdada da “Velha Escola” americana. A rigor, a atenção voltava-se para a evangelização do país, nem tanto para a teologia, ou pelo menos não para uma nova teologia. Sintomático dessa postura é que os púlpitos nos domingos à noite não serão mais utilizados para instrução dos fiéis, mas para pregações evangelísticas. Reily destaca que “em oposição à opinião muito generalizada, os missionários que vieram para o Brasil

¹⁶⁵ *Apud* MATOS. *Erasmu Braga.*, p. 130.

¹⁶⁶ O seminário contou com a colaboração de professores presbiterianos, metodistas e congregacionais. No início, funcionou nas dependências da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro. Após dois anos, transferiu-se para o Instituto Central do Povo, um centro de serviço social pertencente aos metodistas. Mas, no final das contas, a IPB foi quem sustentou o trabalho até seu fechamento, em 1932. Como asseverou Julio A. Ferreira: “Mas, embora o ideal de cooperação fôsse belo, a cooperação de outras denominações não era muito eficiente. O plano podia ser bom, mas temos a impressão que era prematuro”. FERREIRA. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*. 2º volume, p. 201.

tinham como meta a transformação total do país e não apenas a salvação das almas individuais do fogo do inferno”.¹⁶⁷ Esse ideal fora abandonado pela maioria dos pastores brasileiros.

Erasmus Braga¹⁶⁸, ao contrário, voltou do congresso estimulado a lutar por uma igreja evangélica mais participativa e em franco diálogo com a sociedade brasileira. Em alguns aspectos ele lembra o pioneiro do protestantismo nacional James Cooley Fletcher, com seu entusiasmo pelas ciências, pela educação, pelo progresso, por um protestantismo que transbordasse os limites meramente eclesiásticos rumo a uma efetiva contribuição para a construção da nacionalidade pátria. Mesmo antes de partir para o Panamá, ele já demonstrava a largueza de seu caráter na participação em diversas atividades. Em 1902 ele contribuiu com a criação da Aliança Evangélica e do Esforço Cristão, duas importantes entidades interdenominacionais. A fundação oficial da Aliança Evangélica no Brasil deu-se apenas em julho de 1903. Seu primeiro presidente foi o missionário metodista Hugh Clarence Tucker e Erasmus tornou-se secretário-executivo. Além de pastor e professor do Mackenzie e do seminário presbiteriano, Braga ajudou a fundar a Sociedade Científica de São Paulo, em 1903, tendo sido seu primeiro-secretário até 1905. Foi convidado a filiar-se à Comissão Geográfica e Geológica de São Paulo. Destacou-se como tradutor e articulista em diversos jornais cariocas como *O Dia*, *A Notícia*, *O País*, *o Eco Fonográfico* e o paulistano *Correio Paulistano*. Em 1908 tornou-se sócio efetivo do Centro de Ciências, Letras e Artes, do qual se tornou secretário, em Campinas. Em 1909 foi membro fundador da Academia de Letras de São Paulo. Durante sua residência em Campinas, manteve estreita amizade com o bispo católico local, Dom João Batista Corrêa Nery, cujo filho adotivo, o padre José Bueno de Castro Nery, o substituiu na Academia de Letras de São Paulo. Foi um dos fundadores da Maternidade de Campinas e da Defesa Civil dessa cidade. A partir de 1910 começou a produzir a obra que o tornou famoso: a *Série Braga*, um conjunto de livros didáticos para as quatro séries do ensino primário. A *Série*

¹⁶⁷ REILY. *História Documental do Protestantismo no Brasil*, p. 273.

¹⁶⁸ Uma biografia mais recente e bastante completa pode ser verificada na já citada tese de doutoramento defendida na Escola de Teologia da Universidade de Boston pelo professor Alderi Souza de Matos, atual historiador da Igreja Presbiteriana do Brasil, intitulada *Erasmus Braga, O Protestantismo e a Sociedade Brasileira* - perspectivas sobre a missão da igreja. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2008.

alcançou mais de cem edições e foram publicados mais de um milhão de exemplares utilizados em diversos estados brasileiros por mais de quarenta anos¹⁶⁹.

Alderí Souza de Matos destaca que uma importante influência sobre Erasmo Braga foi a amizade que ele fez, em 1909, com Robert E. Speer, então secretário da Junta de Missões Estrangeiras da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos. O trajeto teológico de Speer levou-o a desenvolver uma missiologia que advertia quanto ao perigo do imperialismo cultural. Conforme observou William R. Hutchison, citado por Matos, Speer preferia “plantar uma semente da vida de Cristo sob a crosta da vida pagã do que cobrir toda essa crosta com o verniz de nossos hábitos sociais ou com a vestimenta da civilização ocidental”.¹⁷⁰ Devemos lembrar que foi Robert Speer o presidente do Congresso de Nova Iorque, em 1913, e também o presidente da mais importante iniciativa desse encontro, o Comitê de Cooperação para a América Latina (CCLA), responsável por patrocinar daí em diante as iniciativas de cooperação e de desenvolvimento de uma identidade protestante na América Latina¹⁷¹. Foi ele também o grande responsável pela organização do Congresso do Panamá, tendo coordenado as sessões do evento. Suas preocupações com a igualdade e a unidade de todos os povos, solidariedade internacional, justiça, família etc., influenciaram grandemente Erasmo Braga¹⁷².

Cumprir notar, portanto, que Erasmo Braga já vinha, desde sua ordenação, em 1898, se envolvendo em toda espécie de atividades seculares e religiosas. Mas, foi no Congresso da Obra Cristã na América Latina, no Panamá, em 1916, que seu pensamento assumiu uma maturidade que marcaria sua carreira até o fim da vida, em 1932. Semelhantemente ao rev. Eduardo Carlos Pereira, Erasmo também escreveu uma avaliação do Congresso do Panamá com o título *Pan-Americanismo - aspecto religioso*. Nessa obra, após uma descrição do Congresso e da situação religiosa da América Latina, Erasmo Braga, ao analisar a ação missionária protestante, concluiu que “o desenvolvimento histórico do Protestantismo até agora tem dado ênfase aos elementos da sua superestrutura; presentemente estamos na era de desenvolver os elementos profundos e substanciais”. E ele continua propondo que o Cristianismo não pode deixar de ser: (1) cristocêntrico, isto é, as relações com

¹⁶⁹ As várias informações desse trecho da pesquisa são devidas à biografia de Erasmo Braga, do Prof. Alderí Souza de Matos.

¹⁷⁰ MATOS. *Erasmo Braga...*, p. 177.

¹⁷¹ Cf. LONGUINI NETO. *O Novo Rosto da Missão*, p. 92.

¹⁷² Cf. MATOS. *op.cit.*, p. 177.

o Salvador devem estar acima das organizações eclesiais, com suas expressões dogmáticas ou litúrgicas; (2) missionário, ou seja, o testemunho da fé deve ser mais importante que o aumento estatístico; (3) social: “O objetivo do ensino evangélico é não somente a obtenção de uma salvação pessoal, mas também a manifestação de patriotismo, o amor do próximo, o desejo de empregar todo e qualquer esforço pessoal e movimentos concertados, que tendam a purificar de fraude a vida política, de crueldade a vida industrial, de desonestidade a vida comercial, de vícios e depravação tôdas as relações sociais”.¹⁷³ Percebe-se, nessas afirmações, que Erasmo Braga tendia a um conceito mais amplo da tarefa da Igreja no mundo do que seus colegas brasileiros estavam dispostos a considerar. Ora, não devemos esquecer que, em sua formação, Braga teve contato com a nova teologia que começava a tomar forma na Europa e nos Estados Unidos. Os missionários que vinham para cá no final do século XIX eram, na maioria, adeptos da Nova Escola¹⁷⁴ e Erasmo pôde ler boa parte do que estava sendo publicado dessas novas correntes de pensamento, tais como a crítica bíblica, o liberalismo, o evangelho social e o ecumenismo¹⁷⁵.

Um dos resultados do Comitê de Cooperação para a América Latina (CCLA) foi a criação de uma filial no Rio de Janeiro com o nome de Comissão Brasileira de Cooperação (CBC)¹⁷⁶, tendo sido nomeado para o cargo de secretário executivo o rev. Erasmo Braga, que aí permaneceu até sua morte, em 1932. Cinco denominações compunham a CBC, a saber, as Igrejas Presbiterianas do Brasil e Independente, a Metodista, a Congregacional e a Episcopal. Também faziam parte

¹⁷³ Apud FERREIRA. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil.*, p. 172.

¹⁷⁴ A chamada “Nova Escola” era uma corrente teológica seguida por presbiterianos e congregacionais que, ao contrário dos pastores e teólogos da “Velha Escola”, calvinistas ortodoxos na linha escoto-irlandesa, seguiam um calvinismo modificado, com *influência arminiana*, e *consideravam a participação ativa dos homens e mulheres em sua salvação*. No século XIX, o Seminário Teológico de Princeton foi o principal defensor da “Velha Escola”.

¹⁷⁵ Cf. MATOS. *Erasmo Braga...*, p. 186. Alderi completa: “Na virada do século, as influências do liberalismo e do evangelho social produziram em amplos setores do protestantismo americano um novo conceito de missões que dava maior ênfase aos seus aspectos civilizatórios ou humanitários, com vistas ao aperfeiçoamento da sociedade”. Cf. *Ibid.*, p. 191. Erasmo Braga estava antenado com essas discussões e novos rumos que tomavam parte do protestantismo norte-americano.

¹⁷⁶ Há controvérsias sobre a data de fundação da CBC entre os vários historiadores do protestantismo brasileiro. Paulo de Góes afirma que sua organização se deu em 1920. Cf. GÓES. *Do Individualismo ao Compromisso Social...*, p. 120. Essa também é a data fornecida por Émile Léonard. Cf. LÉONARD. *O Protestantismo Brasileiro*, p. 316. Já Alderi Souza de Matos afirma que sua fundação se deu em 1917 (ou um pouco antes). Cf. MATOS. *Erasmo Braga...*, p. 231. Epaminondas do Amaral, por sua vez, afirma que foi em 1916, logo após o Congresso da Ação Cristã no Rio de Janeiro, que se seguiu ao Congresso do Panamá. Cf. AMARAL, Epaminondas Melo do. *Magno Problema*. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Publicidade, 1934, p. 117.

a Associação Cristã de Moços (ACM), as missões estrangeiras e as sociedades bíblicas. No decorrer do tempo a CBC abrangeu dezenove entidades, entre igrejas, missões e organizações evangélicas cooperativas¹⁷⁷. A Comissão funcionava no mesmo prédio da Sociedade Bíblica Americana, presidida por Hugh C. Tucker, onde também funcionavam a União das Escolas Dominicais e a ACM. Essa proximidade facilitava o trabalho de articulação entre as igrejas. Erasmo Braga, que acumulava o cargo de secretário executivo da Aliança Evangélica, desejava que a Comissão se tornasse um Conselho Nacional de Igrejas, à semelhança do Conselho Federal de Igrejas de Cristo na América¹⁷⁸. A CBC tornou-se, nesse período, o principal órgão de articulação do trabalho cooperativo entre as denominações evangélicas nacionais. Variadas ações surgiram a partir da coordenação de Erasmo Braga. Em relatório referente aos anos de 1927 e 1928 encontramos as seguintes: (1) relações internacionais - visita de um diplomata francês representando igrejas reformadas da França, solicitando auxílio das igrejas brasileiras na reconstrução da casa de Calvino em Noyon; contato com a Federação das Igrejas Evangélicas da Tchecoslováquia; entendimentos com o movimento Pró-Paz, encarregando-se a Comissão da propaganda pacifista na América do Sul; atuação nas áreas de imigração e colonização no Japão e na África portuguesa. Em relação ao Japão, entrevistaram junto às autoridades em benefício da liberdade de consciência para aqueles que imigrassem para o Brasil. Em visita a Nova Iorque, receberam uma doação de 10 mil dólares para a Escola Nipo-Brasileira de São Paulo; (2) educação religiosa - o relatório informa sobre a elaboração que estava em andamento de um vasto programa de reestruturação da educação religiosa, a cargo do rev. H. S. Harris, secretário da União das Escolas Dominicais do Brasil; (3) missão aos índios - a CBC articulou a aproximação dos elementos interessados na evangelização dos índios, tendo dado abrigo em seu escritório a Kenneth Grubb, da *Heart of Amazonia Mission*. O relatório também informa que uma subcomissão de missões aos índios elaborara um projeto de estudos de uma associação de evangelização dos índios, contando com a participação da *West Brazil Mission* da Igreja Presbiteriana e de várias outras corporações. Resultou daí a criação da Missão Evangélica Caiuá; (4) evangelização - como resultado das decisões do Congresso de Montevideu

¹⁷⁷ GÓES. *Do Individualismo ao Compromisso Social.*, p. 120.

¹⁷⁸ REILY. *História Documental do Protestantismo no Brasil*, p. 254.

(1925)¹⁷⁹, despertou-se o interesse na organização de uma campanha de evangelização nacional, em parceria com a comissão continental com sede em Buenos Aires; (5) movimentos sociais - a CBC manteve vínculos e deu apoio aos trabalhos da Associação Brasileira de Educação, à Liga de Higiene Mental e à União Pró-Temperança, a cargo de Miss Strout. O relatório informa ainda que se intensificava o movimento feminista. Houve ainda a preocupação com a produção de literatura cristã (um Dicionário da Bíblia, uma Concordância Bíblica, um Manual de Homilética, um livro sobre o Brasil, de caráter missionário)¹⁸⁰. A CBC também mapeou as regiões ocupadas pelas denominações evangélicas; também demonstrou preocupações sociais ao apoiar a criação da Associação Evangélica Beneficente, em 1928.

Em resumo, Erasmo Braga foi um dos grandes intelectuais protestantes da primeira metade do século XX. Sua sólida formação cultural, seus diversos contatos em outros países, sua participação em vários congressos nacionais e internacionais, seu interesse pela unidade dos cristãos e pelas causas sociais fizeram dele, nas palavras de um de seus biógrafos¹⁸¹, o profeta da unidade. O pastor presbiteriano Epaminondas Melo do Amaral escreveu sobre ele no perfil biográfico do livro *Religião e Cultura*: “Erasmo Braga não tinha a mentalidade religiosa estreita dos que se isolam dentro de muros eclesiásticos e esquecem outros deveres cristãos, e, dotado como era de um temperamento amável e comunicativo, pôde manter proveitosos contactos com o mundo social”.¹⁸² Como já foi destacado, Braga foi além da maioria de seus colegas e colaboradores e se destacou também pela independência intelectual. Num texto sobre o protestantismo, escreveu que “o fideísmo que caracteriza o protestantismo hodierno, excede ao dogmatismo em valor religioso e ao moralismo em valor ético, pois o acesso a Deus independe da adesão ao dogma, porque o contacto com a divindade se opera na comunhão pessoal com Cristo”.¹⁸³ Alderi S. de Matos destaca que Erasmo estava distante das

¹⁷⁹ O Congresso de Montevideú (1925), patrocinado pelo Comitê de Cooperação Latino-Americana (CCLA), foi uma continuação do Congresso do Panamá. Mas, dessa vez, a língua oficial foi o espanhol e não o inglês, como em 1916. Isso se deu porque se desejava imprimir características mais latino-americanas ao movimento, cuja presidência coube a Erasmo Braga.

¹⁸⁰ Cf. REILY. *História Documental do Protestantismo no Brasil*, p. 255-256.

¹⁸¹ Julio Andrade Ferreira escreveu “Profeta da Unidade: Erasmo Braga, uma vida a descoberto”, publicado em 1975 pela Editora Vozes.

¹⁸² BRAGA, Erasmo. *Religião e Cultura*. São Paulo: União Cultura e Editora, 1944, p. 15. Os textos foram organizados por Epaminondas Melo do Amaral.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 80.

expressões mais radicais do liberalismo teológico e o define como alguém que adotou uma posição moderada ou centrista, podendo ser chamado, com algumas reservas, de “liberal evangélico”. Matos conclui com uma citação de Sydney E. Ahlstrom, para quem essa definição se aplica a “indivíduos determinados a manter a continuidade histórica da tradição doutrinária e eclesiástica cristã, exceto na medida em que as circunstâncias modernas exigiam adaptação ou mudança”.¹⁸⁴

Nosso foco na busca de contextualização da formação de um pensamento teológico com preocupações sociais e políticas no protestantismo brasileiro não pode desconsiderar o papel desempenhado pelos metodistas. Essa denominação foi pioneira em trazer para o Brasil o pensamento social típico da teologia wesleyana, bem como a participação direta de metodistas na elaboração do chamado Evangelho Social. No período em tela, destaca-se o trabalho do já citado missionário norte-americano Hugh Clarence Tucker. Tucker teve relação direta com o trabalho de Osvaldo Cruz no saneamento do Rio de Janeiro, no combate à febre amarela, apresentando Cruz a Walter Reed, que tinha feito o mesmo trabalho em Cuba. Também esteve por trás da fundação do Hospital dos Estrangeiros e, depois, do Hospital Evangélico do Rio. Mas seu trabalho de maior destaque foi a fundação do Instituto Central do Povo (1906). Primeiro centro social construído no Brasil e também o primeiro a ser reconhecido pelo governo como entidade filantrópica, esse instituto nasceu com o objetivo de atender as necessidades dos habitantes das favelas da Saúde e da Gamboa. A conferência metodista sobre a América Latina ocorrida em 1917, em Nova Iorque, descreve o instituto como “uma combinação de centro social, Igreja Institucional, escola da vizinhança, dispensário gratuito, parque infantil e diversas coisas que o cristianismo moderno apresenta”. E concluiu: “É a primeira tentativa de aplicar o Evangelho positivamente e de maneira organizada às reais necessidades da comunidade, feita nesta cidade de um milhão de almas, depois de meio século de trabalho missionário”.¹⁸⁵ No instituto, Tucker oferecia assistência médica e odontológica gratuita, palestras de prevenção a doenças, como a tuberculose e a lepra, jardim da infância, educação primária, aulas de culinária, costura, datilografia, enfermagem, recreação, educação física etc. Também ofereceu cursos pioneiros de educação sexual, tratando de questões como

¹⁸⁴ MATOS. *Erasmu Braga.*, p. 195.

¹⁸⁵ REILY. *História Documental do Protestantismo no Brasil*, p. 426, nota 168.

doenças venéreas. O trabalho social de Clarence Tucker recebeu apoio dos governos municipal, estadual e federal em diversos projetos.

Os metodistas também enfrentaram problemas semelhantes aos dos presbiterianos e batistas no quesito autonomia. As motivações eram basicamente as mesmas: os pastores nacionais queriam a liderança administrativa e a independência financeira, já que administração e finanças estavam nas mãos dos missionários até a década de 1920. O dia 2 de setembro de 1930 marca a instalação do Primeiro Concílio Geral da Igreja Metodista do Brasil. A autonomia, finalmente, fora conquistada. Na mesma reunião, além das Juntas de Missões e de Educação Cristã, o Concílio criou também a Junta Geral de Ação Social, a primeira do tipo numa denominação evangélica brasileira. Em seu Segundo Concílio Geral, em 1934, os metodistas elaboraram o Credo Social da Igreja Metodista do Brasil¹⁸⁶, documento pioneiro na elaboração de uma ética social protestante no Brasil. Nesse importante documento os metodistas defendiam “direitos iguais e justiça rápida e econômica para todas as pessoas, em todas as camadas sociais”.¹⁸⁷ Questões referentes a família, abolição de trabalho infantil, regulamentação do trabalho feminino, proteção do operariado contra acidentes de trabalho, organização sindical, descanso semanal, salários dignos, proteção das famílias no campo, repúdio à guerra e defesa do voto, entre outras, são apresentadas nesse documento histórico dos metodistas brasileiros.

Nessa época, no que tange à ação política, destaca-se entre os metodistas a figura do reverendo Guaracy Silveira, único deputado protestante eleito para a Constituinte de 1933/34 pelo Partido Social Brasileiro¹⁸⁸. Esse primeiro mandato de Guaracy Silveira destacou-se por suas intervenções na instituição do Ensino Religioso nas escolas públicas. Guaracy estava intensamente envolvido na celeuma que se formou entre, de um lado, positivistas, socialistas e maçons e, de outro, os deputados que gravitavam em torno da Liga Eleitoral Católica (LEC). Para ele, em

¹⁸⁶ Embora tenha sido, em certo sentido, adaptado à realidade brasileira, o documento foi inspirado no Credo Social do Conselho Federal de Igrejas [dos EUA], de 1908, e no Credo Social da Igreja Metodista Episcopal Sul [dos EUA], de 1918. Esse Credo Social da Igreja Metodista do Brasil passaria ainda por duas atualizações, em 1960 (ver Apêndice II) e em 1970.

¹⁸⁷ RENDERS, Helmut (org.). *Sal da Terra e Luz do Mundo - 100 anos do Credo Social Metodista*. São Bernardo do Campo/SP: Editeo, 2009, p. 174.

¹⁸⁸ Cf. ALMEIDA, Vasni de. *Ensino Religioso ou Educação Moral e Cívica? A participação de Guaracy Silveira na Assembléia Nacional Constituinte de 1933/1934*. In: Revista de Educação do COGEIME, Ano 11 – nº 21 - dezembro/2002, p. 28.

vez de Ensino Religioso, na prática majoritariamente católico, como queriam os deputados ligados à LEC, as escolas deveriam oferecer Educação Moral e Cívica. Guaracy Silveira e seus partidários acabaram derrotados. Aposentado do pastorado em 1937, Guaracy Silveira seria convidado pelo Governo de São Paulo para promover uma campanha educativa sobre as leis trabalhistas. Depois de exercer outros cargos estaduais, Guaracy voltaria a ser eleito deputado constituinte em 1945¹⁸⁹. Nesse segundo mandato, ele se concentra mais em questões sociais. Muito criticado em sua denominação, Guaracy Silveira, sem dúvidas, militou intensamente por justiça social. Paul Freston, citando o Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro, destaca que Guaracy votou contra a cassação dos mandatos comunistas e escreveu em 1950 que “dois grandes erros o protestantismo tem cometido no Brasil: fugirem os crentes... dos sindicatos de trabalhadores, e fugirem dos partidos políticos populares”.¹⁹⁰

Por oportuno, caberia neste momento uma breve recapitulação do que vimos neste capítulo. Devemos fazer isso do ponto de vista do que chamamos de teologia pública e cidadã, uma vez que é a partir dessa perspectiva que estamos estudando a história do protestantismo brasileiro. Somente isto nos interessa: em que medida os evangélicos nacionais contribuíram no processo de construção da sociedade brasileira, mormente no momento de sua transição para a modernidade? É bem verdade que a resposta a essa pergunta depende de uma compreensão do contexto mais amplo que abrange o processo de amadurecimento desse protestantismo, suas crises e lutas internas, suas influências e as opções feitas no que tange ao seu entendimento acerca do papel da Igreja no mundo, e a prática pastoral e cristã que daí decorre. No momento mesmo de sua emancipação, delineavam-se no protestantismo brasileiro as características que o marcariam até os dias atuais. Já estão presentes ali o conservadorismo teológico, a aptidão para a polêmica, a aversão ao catolicismo e o denominacionalismo. As lutas com os agentes missionários foram inspiradas em parte por sentimentos nacionalistas, mas também pela exacerbação do conservadorismo observado nos evangélicos brasileiros oriundos, na maioria, do catolicismo, mantendo com este forte antagonismo. Ao

¹⁸⁹ Cf. ROCHA, Isnard. *Pioneiros e Bandeirantes do Metodismo no Brasil*. São Bernardo do Campo/SP: Imprensa Metodista, 1967, p. 210.

¹⁹⁰ FRESTON, Paul. *Protestantes e Política no Brasil - da Constituinte ao Impeachment*. Tese de Doutorado. Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas. 1993, p. 157.

mesmo tempo, não abdicava de preocupações sociais. Muitas foram as iniciativas das várias denominações nesse sentido: fundação de escolas, hospitais, orfanatos e centros sociais. O espírito cooperativo vinha desde o tempo da chegada dos primeiros missionários. É bem verdade que o reduzido número e as perseguições e ataques da Igreja Católica foram um importante fator para essa aproximação e apoio mútuos entre as diversas denominações. *Mutatis mutandis*, certo sectarismo também sempre esteve presente no contexto evangélico. Nessa fase da história, isso é mais bem exemplificado pela postura dos batistas. Adeptos, na maioria, de uma teologia conhecida como landmarkismo¹⁹¹, os batistas desde o início mostraram reservas à relação mais estreita com as outras denominações. Prova disso é que foi a única igreja de missão que ficou fora da Comissão Brasileira de Cooperação e mais tarde, da Confederação Evangélica do Brasil.

Creemos que o melhor exemplo de mentalidade focada na construção de uma teologia pública e cidadã até o período estudado é o do reverendo Erasmo Braga. As influências recebidas por ele do liberalismo evangélico, do evangelho social e principalmente do movimento ecumênico mundial, fizeram dele o líder evangélico mais visionário até sua morte, em 1932. Como vimos, ele empenhou-se ao longo de toda a vida pela articulação de uma ética social cristã em torno da qual os protestantes brasileiros deveriam se unir. Seu sonho, como já foi destacado, era a criação de um Conselho Nacional de Igrejas que aglutinasse e articulasse todos os esforços que vinham sendo feitos até então, muitos dos quais como fruto de iniciativas individuais e isoladas, ou de pequenos grupos. Somente assim, pensava Erasmo, o protestantismo nacional conseguiria se tornar realmente relevante e poderia contribuir substancialmente com a construção de um país com ética e justiça social.

¹⁹¹ O termo landmarkismo originou-se de um panfleto escrito por James M. Pendleton, *An Old Landmark Re-Set* (“Um Antigo Marco Divisório Recolocado”), uma alusão a Provérbios 22:28, e popularizou-se a partir de 1856 pelo editor do jornal *The Tennessee Baptist*, James R. Graves. Landmarkistas afirmam que a Igreja Batista é anterior à Reforma Protestante e a única realmente neotestamentária. O historiador batista A. R. Crabtree, seguidor dessa teologia, afirma que “o povo desta fé é mais antigo do que o seu nome histórico, porque é da mesma fé e ordem dos cristãos do Novo Testamento. As igrejas apostólicas eram verdadeiramente batistas porque constavam sómente de *crentes batizados*, porque eram democráticas, e porque respeitaram a consciência e a responsabilidade pessoal. É justamente por esta razão que o Novo Testamento é tão poderoso na criação de igrejas batistas”. E ele continua: “um estudo cuidadoso e livre de preconceitos das igrejas apostólicas convencerá qualquer pessoa de que elas eram essencialmente da mesma fé e ordem das igrejas batistas de nossos dias”. Cf. CRABTREE. *Historia dos Batistas do Brasil*, p. 6-7.

3.4 A Confederação Evangélica do Brasil

Finalmente, em 1934, foi fundada a Confederação Evangélica do Brasil (CEB). Dois anos antes morreram Erasmo Braga, o “profeta da unidade”. A Confederação foi o resultado da união do Conselho de Educação Religiosa, da Federação de Igrejas Evangélicas do Brasil e da Comissão Brasileira de Cooperação. O Conselho de Educação Religiosa havia substituído a União de Escolas Dominicais, organizada em 1911. Já a Federação de Igrejas havia sido criada em 1931, como remodelação da Aliança Evangélica de 1903.

Foram membros fundadores da CEB as seguintes denominações: Igreja Presbiteriana do Brasil, Presbiteriana Independente, Congregacional do Brasil, Metodista do Brasil, Cristã do Brasil e Episcopal Brasileira, além de nove organizações missionárias e duas sociedades bíblicas¹⁹². Em seus Estatutos a CEB expunha seus objetivos: “Cooperar com as autoridades federais, estaduais e municipais em benefício do povo brasileiro, para o que serão estabelecidos convênios, efetuados registros de Departamentos e Serviços, e adotadas as providências legais que se fizerem necessárias”.¹⁹³ Nascia assim a mais ambiciosa iniciativa evangélica para a articulação de uma ética social cristã posta a serviço da nação. Visando à concretização dos seus objetivos, a Confederação dividiu-se inicialmente em três Conselhos, o Conselho de Igrejas, o Conselho de Cooperação e o Conselho de Educação Religiosa, dando continuidade às áreas de atuação dos três organismos que lhe deram origem. Vale ressaltar que o fato de a CEB ser fruto do empenho de líderes isolados não significa lacuna institucional. Ao contrário, estavam efetivamente presentes em sua organização e funcionamento importantes denominações evangélicas por meio de suas diretorias ou representantes nomeados. Foi no seio da Confederação que se gestaram as mais importantes ações de protestantes brasileiros que se lançavam à tarefa de pensar o Brasil e o papel do protestantismo nacional na construção do País. Por outro lado, devemos nos lembrar de que debaixo desse guarda-chuva que era a CEB conviviam as forças progressistas e conservadoras desse protestantismo. De modo geral, pode-se dizer

¹⁹² Cf. SANTANA FILHO, Manoel Bernardino de. *Confederação Evangélica do Brasil*. In: Dicionário Brasileiro de Teologia. São Paulo: ASTE, 2008, p.162-167.

¹⁹³ Cf. GÓES. *Do Individualismo ao Compromisso Social.*, p. 123.

que até o início da década de 1950 esses dois grupos conviveram com razoável tranquilidade e cooperação.

Após a morte de Erasmo Braga, Epaminondas Melo do Amaral, pastor da Igreja Presbiteriana Independente, despontou como o principal articulador do movimento de cooperação entre os evangélicos brasileiros. Epaminondas do Amaral já vinha desde a década de 1920 participando de projetos inovadores que visavam abrir portas de diálogo com as “classes cultas” brasileiras e, ao mesmo tempo, proporcionar a pastores e leigos espaços de reflexão acerca da cultura protestante no Brasil. Participou em 1921, juntamente com o rev. Othoniel Motta (IPIB) e do rev. Miguel Rizzo Junior (IPB), da fundação da *Revista de Cultura Religiosa*, publicada até 1926. Othoniel Motta, o mais velho dos três, serviu como uma espécie de fiador da revista e era seu principal colaborador. A direção da RCR cabia a Epaminondas do Amaral e a Miguel Rizzo. Eber Ferreira Silveira Lima, em sua tese de doutoramento, descreve o conteúdo da RCR como um “abrir de janelas”, e ainda, como “o compromisso de uma geração que veio romper com o hermetismo cultural e social”. Para ele:

Os dirigentes da RCR têm consciência que é necessário modernizar o próprio protestantismo brasileiro, a fim de que o mesmo possa acompanhar o ritmo das transformações culturais pelas quais o país passa, em suas primeiras décadas do século XX.¹⁹⁴

Epaminondas do Amaral, eleito o primeiro secretário-executivo da Confederação Evangélica do Brasil, lançou ainda, em 1934, seu livro *Magno Problema*, em que estuda as causas da fragmentação protestante, analisa as consequências desse divisionismo e propõe soluções rumo à unidade das igrejas. Ele acreditava que seria possível a união real de todas as denominações evangélicas brasileiras. Ainda na introdução do livro, ele declara sua intenção última como uma “apologia do que julgamos ser o ideal exequível - a união orgânica”.¹⁹⁵

Como já temos visto, a condição de minoria dos protestantes e as eventuais perseguições sofridas por parte da Igreja Católica criaram nos evangélicos nacionais, desde o princípio, um espírito de cooperação que rivalizava com o denominacionalismo instituído no Brasil pelos missionários. No segundo capítulo

¹⁹⁴ LIMA, Eber Ferreira Silveira. *Entre a Sacristia e o Laboratório* – os intelectuais protestantes brasileiros e a produção da cultura. São Paulo: Fonte Editorial, 2012, p. 124.

¹⁹⁵ AMARAL. *Magno Problema*, p. 15.

registramos que a primeira importante iniciativa de cooperação foi a *Conferência Evangélica*, reunida no dia 17 de junho de 1870. Em 1873, os ministros que faziam parte dessa iniciativa formalizaram a Aliança Evangélica do Brasil com representantes de cinco denominações. O Sínodo Presbiteriano de 1888 registrou em suas atas uma proposta do rev. Eduardo Carlos Pereira nestes termos: “Proponho que o Sínodo, que se originou do sôpro vivificador da união evangélica, acentuando seu espírito fraternal, nomeio (sic) uma comissão para corresponder-se com os oficiais de tôdas as denominações evangélicas existentes no Brasil, a fim de promover, em sua futura reunião, um Congresso de todos êsses oficiais e de sugerir a êsse congresso as bases de uma Aliança Evangélica”.¹⁹⁶ Em 1903, formalizou-se a Aliança Evangélica sob a presidência do missionário metodista Hugh C. Tucker. No Sínodo de 1906, numa decisão ousada, a Igreja Presbiteriana nomeou uma comissão para estudar a possibilidade de união com a Igreja Metodista. Outras iniciativas também já citadas, como a criação da ACM (1893), a União das Escolas Dominicais (1911), a Comissão Brasileira de Cooperação¹⁹⁷, o Seminário Unido (1919) e diversas outras foram importantes para o desenvolvimento de uma mentalidade tolerante e aberta ao diálogo entres os diversos ramos do evangelismo nacional. Em 1934, líderes metodistas e presbiterianos voltaram a apresentar às assembleias superiores a ideia de fusão de suas denominações. Segundo Émile Léonard, o Concílio Geral Metodista respondeu “não só com um voto de simpatia pela feliz idéia, como também com a nomeação da comissão solicitada para estudar o assunto”. Ainda segundo esse autor, a Assembléia Geral Presbiteriana “autorizou” o estudo da questão, mas sem muito entusiasmo¹⁹⁸. O curioso é que na tentativa anterior, foram os metodistas que declinaram do convite e falaram, em resposta ao Sínodo Presbiteriano, em “marcha paralela”¹⁹⁹.

Agora, na década de 1930, com o desaparecimento de Erasmo Braga, “o pastor, também presbiteriano, Epaminondas Melo do Amaral surgiu como o brasileiro mais destacado em assuntos ecumênicos. Imbuído desse espírito foi muito influente na CEB desde sua criação”.²⁰⁰ Juntamente com jovens líderes metodistas e presbiterianos independentes, ele encabeçava o movimento unionista,

¹⁹⁶ FERREIRA. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*. 2º volume., p. 129.

¹⁹⁷ Ver divergências quanto à data de fundação na nota 176.

¹⁹⁸ Cf. LÉONARD. *O Protestantismo Brasileiro*, p. 316-317.

¹⁹⁹ Cf. FERREIRA. *op. cit.*, p. 129.

²⁰⁰ REILY. *História Documental do Protestantismo no Brasil*, p. 423, nota 127.

também chamado de “anti-denominacionalista”. Em 1929, com seus antigos companheiros da *Revista de Cultura Religiosa*, extinta em 1926, ele publicou a *Revista Lucerna*, veículo de propagação da obra de cooperação eclesiástica até o ano seguinte, quando deixou de circular. Um dos principais colaboradores foi Erasmo Braga. Mas o texto mais importante desse período foi seu ótimo livro *Magno Problema* (1934). Nessa obra, como já destacamos, Epaminondas do Amaral faz um breve histórico do movimento ecumênico e de cooperação e união entre as igrejas evangélicas. Afirma que o divisionismo é um exagero na interpretação do princípio protestante do *livre exame*. E por fim, advoga a união orgânica das várias denominações. O próprio mundo se unifica, diz ele, e “a religião não pode ignorar essas realidades, mas deve aproveitá-las para o bem, promovendo uma unidade rica e preciosa, que encerre todas as preciosidades espirituais que se estão dispersando pelas comunhões desagregadas”.²⁰¹ Para a construção da unidade ele apresenta algumas diretrizes: (1) espírito de unidade, que “é tolerância e compreensão mútua”; (2) união não pode ser absorção, por isso deve-se aproveitar “cada privilégio, cada bênção especial, cada distintivo psicológico que os grupos e comunhões eclesiásticas apresentem”; (3) variedade na unidade, o que implica em amplitude de “princípios doutrinários, praxes administrativas locais e praxes relativas à celebração do culto”; (4) “o novo organismo não deve ser estático, mas dinâmico; não pretenda ser a realidade última, porém seja flexível, dentro do espírito do Evangelho, capaz de evolucionar, e de, mediante novos estudos, dar acolhida a outros elementos que a venham enriquecer”.²⁰² Epaminondas do Amaral também estava consciente que “se o espírito geral de tolerância não se tornar intenso, torna-se impossível a possível união de Igrejas diferentes, e não será fácil manter a sua paz”.²⁰³ Trata ainda ele de questões doutrinárias, litúrgicas, de governo e práticas que devem ser enfrentadas no caminho da união.

Quando pensamos em um protestantismo cioso da aproximação com a sociedade brasileira, do abasileiramento e preocupado com a formulação de uma ética social cristã para o país, as décadas de 1930 e 1940 são marcadas pela atuação de jovens pastores e líderes, sobretudo presbiterianos, presbiterianos independentes e metodistas, inquietos intelectualmente, muitos deles abrigados sob o manto da

²⁰¹ AMARAL. *Magno Problema*, p. 137.

²⁰² Cf. *Ibid.*, p. 137-139.

²⁰³ *Ibid.*, p. 140.

Confederação Evangélica do Brasil. Boanerges Ribeiro refere-se a esse grupo que já vinha atuando em conjunto desde a *Revista de Cultura Religiosa* como aqueles que “representam uma Reforma na Religião Brasileira, sem pernosticismo e sem complexo de superioridade: naturalmente. Uma Reforma necessária mas até sem polêmica. Não reagem contra ninguém: expõem superiormente e agradavelmente suas idéias”.²⁰⁴

Merece destaque nesta parte da história uma iniciativa do rev. Miguel Rizzo Junior, a fundação em 1939 do *Instituto de Cultura Religiosa*. Interessa-nos mais especificamente a publicação de uma revista com o sugestivo nome *Fé e Vida*, publicada pelo Instituto no mesmo ano. Em 1946 a revista passou a denominar-se *Unitas* e circulou até 1962. Tinha uma seção dedicada a Problemas Sociais, cujo responsável foi o jurista cristão João Del Nero, que, desde os primeiros artigos, mostrava-se bastante interessado em como o cristianismo, e o protestantismo em particular, poderia influenciar positivamente as mais variadas áreas da sociedade. Valendo-se de alguns dos artigos publicados ao longo dos anos, Del Nero publicou em 1945 uma obra pioneira sobre o tema, cujo título era *Problemas Sociais do Mundo Atual*. Em grande medida familiarizado com os teólogos e pensadores de destaque em sua época, Del Nero citava constantemente em seus escritos Karl Barth, Reinhold Niebuhr, Paul Tillich, Emil Brunner, Berdiaeff, Maritain, Fosdick e Walter Rauschenbusch, dentre outros. Foi um crítico tanto do capitalismo quanto do socialismo. Sobre o capitalismo ele afirmou em seu texto *A Crise da Civilização Moderna*:

Embora tenha o capitalismo representado importante papel na civilização moderna, é ele condenável, do ponto de vista ético, porque permite que, ao lado da riqueza, multidões pereçam. Para ele não tem sentido as necessidades humanas. O capitalismo baseia-se na lei do mais forte - na competição. É, portanto, uma das causas de berrantes desigualdades sociais. Nesse sistema, é quase impossível a aplicação do princípio cristão da "igualdade de oportunidades" para todo homem. Demais, o capitalismo representa um prêmio ao egoísmo. Nele todas as atividades têm por objetivo o lucro. Este é o padrão aferidor absoluto. Até mesmo o valor do homem é aferido pelo padrão econômico. "Sucesso", segundo a ordem atual, materialista e anticristã, é superar os concorrentes, eliminando-se os mais fracos. Esta concepção se arraigou de tal forma na mentalidade moderna, que, não raro,

²⁰⁴ RIBEIRO, Boanerges. *Igreja Evangélica e República Brasileira (1889-1930)*. São Paulo: O Semeador, 1991, p. 225.

vemos pessoas religiosas pensarem que o sucesso material é manifestação da graça divina.²⁰⁵

Ele não era menos crítico com o socialismo:

É necessário, pois, precavermo-nos contra a utopia socialista, de que apenas por uma transformação "exterior" se conseguirá a salvação da sociedade. Toda transformação social que não levar em conta o homem, não passa de mera "reforma". "Desvia-se" o curso do mal, mas a sua fonte, que está principalmente na vontade do indivíduo, não é estancada.²⁰⁶

E continua:

Como grito de misericórdia pelos desprivilegiados e como ideal de justiça, o socialismo pode até ser considerado fruto do cristianismo. Entretanto, sua crença "idealista" numa sociedade nova, conseguida especialmente por processos exteriores, é utópica, porque não leva em conta, como faz o "realismo" cristão, a maldade e o egoísmo do homem, que podem expressar-se, embora sob formas diversas, numa sociedade socialista.²⁰⁷

Para ele, cabia ao cristianismo a tarefa de transformação social: "O erro do socialismo não é o seu radicalismo - é não ser ele tão radical como a filosofia social cristã, que quer a transformação dos sistemas sociais iníquos, mas também a do homem que produz esses sistemas".²⁰⁸ Ele defendia a transformação do ser humano proposta pelo cristianismo, mas critica o individualismo protestante, bandeira inegociável do ideário liberal. Del Nero estava consciente de que a mudança dos problemas estruturais da sociedade nem sempre dependia de uma simples vontade individual. Assim, ele atacou:

Uma das causas do aparecimento do estado totalitário foi, sem dúvida, pregar a igreja apenas o aspecto individual do cristianismo. Não se preocupou com o seu aspecto social [...] O objetivo do cristianismo não é, apenas, preparar o homem para a outra vida. A mensagem de Cristo não é a negação da vida - é vida abundante.²⁰⁹

As reflexões em seus artigos representam um avanço na tomada de consciência de que o ideal do puritano-pietismo norte-americano, que entende a

²⁰⁵ DEL NERO, João. *Problemas Sociais do Mundo Atual*. 3a. edição. São Paulo: Collegium Cognito, 1998. p. 42-43.

²⁰⁶ Ibid., p. 54. Essa e as duas citações seguintes são do texto intitulado *Cristianismo e Socialismo*.

²⁰⁷ Ibid., p. 55.

²⁰⁸ Ibid., p. 55-56.

²⁰⁹ *Apud*, SOUZA. *Pensamento Social e Político no Protestantismo Brasileiro*, p. 108.

transformação da sociedade como consequência da transformação do indivíduo, não passa de instrumento ideológico a serviço do capitalismo ou, na melhor das hipóteses, de ingenuidade intelectual. Tais críticas não deixam dúvidas quanto ao seu posicionamento a favor de uma ética social cristã mais ampla.

Acham que unicamente pela conversão do indivíduo se poderá ter uma sociedade melhor [...] A sociedade não é apenas a soma dos indivíduos que a compõem. Nela há tradições, leis, sistemas econômicos, que não se explicam apenas pela atuação dos indivíduos. Embora não seja um organismo, com vida autônoma, a sociedade tem elementos próprios. De modo que, ao lado da transformação dos indivíduos, é necessário transformar a sociedade, isto é, proceder-se a um ataque, em larga escala aos males sociais [...] Se não se fizer isso, os indivíduos transformados, quando muito, poderão cair no ascetismo ou na filantropia, o que não resolve o problema.²¹⁰

Paulo de Góes reconhece a importância do pensamento de João Del Nero. No entanto, observa que suas análises muitas vezes se perdiam em considerações genéricas e, conseqüentemente, não apontavam caminhos mais concretos para a participação das igrejas na sociedade²¹¹. Sua crítica mantinha-se atrelada aos princípios liberais, defendendo uma “democracia social”. Também mantinha a clássica identificação da origem da democracia com a Reforma Protestante. Como alternativa aos movimentos revolucionários, propunha que a transformação social viria acompanhada da transformação gradativa do homem à medida que este se engajasse na prática do Evangelho. Isso era o que ele chamava de socialismo cristão dialético. Ou seja, a reforma social e a reforma individual deveriam acontecer simultaneamente. Daí sua crítica à utopia das ideologias socialistas otimistas no que dizia respeito ao homem. Para ele, seguindo o pensamento de Stanley Jones, o cristianismo era realista na visão do ser humano. Reformá-lo sem reformar o sistema era ilusão pietista, mas reformar o sistema sem transformar o homem era utopia socialista que, mais cedo ou mais tarde, encontraria o fracasso²¹². De qualquer forma, Paulo de Góes identifica em João Del Nero “a mais relevante e duradoura intervenção individual no que tange à formulação de uma ética social dentro do protestantismo brasileiro”.²¹³

²¹⁰ Apud SOUZA. *Pensamento Social e Político no Protestantismo Brasileiro*, p. 108.

²¹¹ Cf. GÓES. *Do Individualismo ao Compromisso Social.*, p. 101.

²¹² Cf. *Ibid.*, p. 105-106.

²¹³ *Ibid.*, p. 107. Entendemos que o autor faz esta observação referindo-se às contribuições do protestantismo brasileiro até àquela fase. Vale ainda destacar outra observação de Paulo de Góes: “O Dr. Del Nero foi um dos primeiros a apontar para a grande necessidade da participação política da Igreja. Combatendo a ideia tradicional de que a comunidade da fé devia manter distância em

O ecumenismo mundial, continental e nacional era inicialmente uma preocupação das agências missionárias diante do escândalo do divisionismo expresso no denominacionalismo, ampliando-se com a gradativa tomada de consciência social e política do movimento. Os momentos marcantes dessa consciência foram a Conferência de Estocolmo (1925), que originou o movimento *Vida e Ação*, e a Conferência de Lausanne (1927), origem do movimento *Fé e Ordem*. O ecumenismo deve ser considerado em seu contexto mais amplo, ou seja, na relação com os grandes acontecimentos que impactaram a nova ordem mundial, sobretudo no século XX. Um grande golpe nas pretensões de unidade cristã foi a eclosão da Primeira Grande Guerra. Após quatro anos de conflito, com aproximadamente 62 milhões de soldados envolvidos, entre 9 a 15 milhões de mortos e 20 milhões de feridos, a Europa acordava horrorizada dessa longa noite de trevas. Para muitos, a tragédia da guerra representava o fracasso do cristianismo, sua incapacidade de se tornar prática de transformação social, baseada no amor pregado pelos evangelhos. O mais grave é que as consequências dessa guerra se fizeram sentir ao longo de todo o século XX, senão vejamos: com o fim dos quatro grandes impérios de então - o Alemão, o Austro-Húngaro, o Otomano e o Russo, e a conseqüente reconfiguração do mapa europeu, - os Estados Unidos da América tornaram-se uma grande potência militar nos anos seguintes. Paralelamente à guerra, os bolcheviques russos eliminaram a família imperial e, ao final da conflagração, criaram a União Soviética, experimento comunista que duraria 74 anos. Não bastassem os milhões de mortos e feridos no conflito, a gripe espanhola ceifou outras 50 milhões de vidas, segundo alguns cálculos. Além disso, o *crash* da Bolsa de Nova York em 1929 e a Grande Depressão que se seguiu mergulharam boa parte do mundo, principalmente os Estados Unidos, o Canadá e os principais países europeus, na pior recessão econômica da história moderna. O renomado economista John Maynard Keynes previra, no fim da Primeira Guerra, que o acordo de paz imposto pelos aliados não garantiria as condições necessárias para a reabilitação financeira da Europa. A humilhação da derrota, o caos econômico e a “ameaça comunista” tornaram-se terreno fértil para que um cabo austríaco ferido

relação à política, visto que a Igreja e a política se situavam em pólos opostos (natural-sobrenatural), propunha a participação ativa e decisiva das igrejas nas questões que diretamente atingiam o homem em seu cotidiano”. Ibid., p. 106.

em combate ascendesse ao poder na Alemanha em 1933 e arrastasse consigo toda uma nação para um período de terror.

A Segunda Guerra Mundial consolidou as linhas mestras da nova ordem mundial que se desenharam ao final da Primeira Guerra. É até hoje o conflito mais letal da história humana, tendo ceifado entre 50 e 70 milhões de vidas, perpetrando o holocausto judeu e terminando com o mais horrendo experimento bélico já feito, quando os americanos lançaram a bomba atômica sobre Hiroshima, em 6 de agosto de 1945. Ao fim, Estados Unidos e União Soviética emergiam como as superpotências que dividiriam o mundo pelos 46 anos seguintes de Guerra Fria. A corrida armamentista e o embate entre capitalismo e socialismo impactariam profundamente a ordem mundial e se configurariam como um novo desafio para a reflexão teológica e a práxis cristã.

Não foi sem motivo, portanto, que se deu exatamente na Europa a formação de novas teologias políticas, tendo à frente nomes como Karl Barth, Paul Tillich, Dietrich Bonhoeffer e Emil Brunner, seguidos por Jürgen Moltmann. Nos Estados Unidos, destacaram-se Paul Lehmann e os irmãos Reinhold e Richard Niebuhr. A neo-ortodoxia barthiana se lança à tarefa de, em tensão dialética, relacionar a transcendência divina com a realidade humana. Para isso, o conceito de Reino de Deus torna-se central na teologia desses pensadores. A bem da verdade, toda a elaboração teológica que se engendrou nos séculos XIX e XX era uma resposta às novas condições e desafios que o mundo moderno representou para o cristianismo, propostos pelo positivismo, pelo evolucionismo, pela “morte de Deus”, pela secularização e a consequente privatização da religião, pelo marxismo e, mais especificamente no século XX, pelo contexto descrito nos parágrafos acima. Todos esses fatores “são o elemento propulsor de toda a reflexão teológica *aggiornante* da Igreja (tanto católica quanto Protestante)”.²¹⁴

Barth e seus companheiros da *Igreja Confessante*²¹⁵ opuseram-se ao totalitarismo do nacional-socialismo. Não encaravam, no entanto, essa oposição como ação política no sentido institucional, mas como exercício da missão da Igreja que, em seu caráter profético – e, nesse ponto se inspiravam nos profetas do Antigo

²¹⁴ BURITY, Joanildo. *Fé na Revolução - Protestantismo e o discurso revolucionário brasileiro* (1961-1964). Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011, p. 122.

²¹⁵ A *Igreja Confessante* não era uma denominação, mas um movimento clandestino de resistência ao nazismo dentro da Igreja Evangélica Alemã.

Testamento – não poderia fugir à sua tarefa. Tillich opta por outro caminho. Defendia uma participação política direta em consonância com o socialismo. De fato, ele mesmo militou no Partido Social Democrata e esforçou-se, em seu labor teológico, por manter um diálogo crítico com o marxismo e o socialismo, demonstrando preocupação constante com a situação de marginalização de classes nas sociedades capitalistas. Já Dietrich Bonhoeffer contribuiu principalmente com seu conceito de “igreja mundana”, que cumpre sua missão entranhada no tecido social.

Cabe ressaltar ainda a fundação, em 1948, do Conselho Mundial de Igrejas (CMI), em Amsterdã. Como já foi destacado, sobretudo após o fim da Primeira Guerra Mundial, todos os movimentos que de uma forma ou de outra buscavam algum tipo de unidade para o cristianismo aprofundaram suas preocupações em relação à paz e à justiça no mundo. As novas configurações socioeconômicas advindas do capitalismo, o comunismo, os movimentos socialistas em geral e a ascensão do nacional-socialismo na Alemanha exigiam dos cristãos comprometidos uma resposta ao novo cenário social, econômico e moral que se apresentava. Foi diante de tal quadro que vários movimentos e organismos ecumênicos começaram a se articular a partir da década de 1930, com vistas à formação de um único organismo que representasse o ecumenismo mundial. O Movimento Vida e Ação, a Comissão de Fé e Ordem, a Aliança Mundial para a Amizade Internacional através das Igrejas (fundada na Alemanha em 1914), bem como a Federação Mundial de Estudantes Cristãos, encabeçaram as iniciativas para a criação desse Conselho único²¹⁶. Fica claro, portanto, que desde o início a preocupação com a unidade cristã e a responsabilidade social se sobressaíam no movimento ecumênico. Júlio de Santa Ana constata que “... a vida do *movimento ecumênico* não pode ser separada do desenvolvimento histórico dos povos da *oikoumene*. Por conseguinte, a ação ecumênica não pode deixar de levar em conta a dimensão política da existência humana”²¹⁷.

²¹⁶ Cf. TEIXEIRA e DIAS. *Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso.*, p. 34. O Conselho Missionário Internacional foi importantíssimo também para o desenvolvimento do ecumenismo mundial, tendo convocado diversas conferências e consultas: Jerusalém (1928); Madras, Índia (1938); Whitby, Canadá (1947); Willingen, Alemanha (1952); Gana (1957). Nesta última decidiu-se por sua integração ao Conselho Mundial de Igrejas, o que se concretizou na Terceira Assembleia Geral do CMI em Nova Délhi, Índia, em 1961.

²¹⁷ SANTA ANA, Júlio H. de. *Ecumenismo e Libertação* - reflexões sobre a relação entre a unidade cristã e o Reino de Deus. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 238.

Em sua Assembleia de fundação, o CMI estabeleceu sua tese central em torno do conceito de “Sociedade Responsável”:

Sociedade Responsável é aquela na qual liberdade é a liberdade dos homens [e das mulheres] que reconhecem sua responsabilidade na justiça e na ordem pública na qual aqueles que detêm a autoridade política ou o poder econômico são responsáveis por seu exercício diante de Deus e do povo, cujo bem-estar é afetado por tal exercício.

Para que uma sociedade possa ser responsável sob as condições modernas, se requer que o povo tenha liberdade para controlar, criticar e mudar seus governos, que a lei e a tradição tornem o poder responsável, e que este esteja distribuído tão amplamente quanto possível entre os membros das comunidades. Requer-se que a justiça econômica e as bases de igualdade de oportunidade estejam ao alcance de todos os membros da sociedade.²¹⁸

A segunda Assembleia do CMI, em Evanston (EUA), em 1954, teve importância especial para os latino-americanos em geral, e os brasileiros em particular. Foi nessa Assembleia que se engendraram as condições para a criação da Comissão de Igreja e Sociedade no Brasil, em 1955, a partir da articulação de um grupo de brasileiros que esteve presente em Evanston; e foi também na Assembleia de Evanston que surgiu a ideia de formação de ISAL (Igreja e Sociedade na América Latina), movimento que reuniria importantes agentes religiosos de todo o continente preocupados com o papel da Igreja em sua relação com a sociedade. Voltaremos a eles brevemente.

A partir de influências da neo-ortodoxia, a Assembleia de Evanston retrabalha o conceito de *Sociedade Responsável* e assim a define:

Sociedade Responsável não é um sistema político-social entre outros, e sim um critério, por meio do qual julgamos todas as ordens sociais existentes e, ao mesmo tempo, uma norma para guiar-nos nas decisões específicas que teremos de tomar. Os cristãos estão sendo chamados a viver responsabilmente, a viver respondendo ao ato redentor de Deus em Cristo, qualquer que seja a sociedade em que vivam, mesmo dentro das estruturas sociais mais desfavoráveis.²¹⁹

O texto destaca a postura crítica do CMI diante dos sistemas sociopolíticos vigentes. Destarte, a fé cristã e a militância no Reino de Deus se apresentam como alternativas de mudança social não pareadas com qualquer sistema político. Os ecos das reflexões e decisões das Assembleias do CMI se fazem sentir no Brasil e na América Latina. Não obstante esforços visando à cooperação e ao diálogo entre as

²¹⁸ Apud BURITY. *Fé na Revolução.*, p. 135.

²¹⁹ Apud BURITY. *Fé na Revolução.*, p. 121 (epígrafe).

igrejas continentais serem feitos desde o início do século, somente a partir da década de 1950 é que a elaboração de uma teologia ecumênica, social e política ganhou significação. É nesse contexto que chega ao Brasil o principal mentor de uma ética social cristã, tendo exercido influência sobre diversos líderes protestantes de então. Seu nome era Millard Richard Shaull.

3.5

Richard Shaull e o Setor de Responsabilidade Social da Igreja

Diversos estudiosos do protestantismo brasileiro têm destacado Richard Shaull como o grande responsável pela tomada de uma nova consciência, por parte de setores das igrejas evangélicas nacionais, mormente entre os presbiterianos e os metodistas, do papel da Igreja frente às rápidas transformações sociais que estavam em curso²²⁰. Em 1985, diversos dos seus amigos homenagearam-no, lançando o livro *De Dentro do Furacão*, organizado por Rubem Alves, com textos que dão testemunho de sua importância como teólogo e militante cristão, e também textos do próprio Shaull²²¹. Em 2002 a ASTE publicou a dissertação de mestrado de Eduardo Galasso Faria, defendida no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP) sob a orientação de Júlio de Santa Ana, intitulada *Fé e Compromisso - Richard Shaull e a Teologia no Brasil*²²². Mais recentemente, em 2012, o Dr. Arnaldo Érico Huff Júnior defendeu sua tese de doutorado em História Social na Universidade Federal do Rio de Janeiro sob o título *Um Protestantismo Protestante: Richard Shaull, missão e revolução*²²³. Além dessas pesquisas e de vários outros textos, o próprio Shaull deixou uma substancial produção teológica em livros e artigos, inclusive um livro de memórias

²²⁰ Júlio de Santa Ana, 1987; Paulo de Góes, 1989; José Bittencourt Filho, 2003; Silas Luiz de Souza, 2005; Joanildo Burity, 2011; Raimundo César Barreto, 2013 dentre muitos outros.

²²¹ ALVES, Rubem (org.). *De Dentro do Furacão - Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação*. São Paulo: Sagarana; CEDI; CLAI; Prog. Ec. de Pós-Grad. em Ciências da Religião, 1985.

²²² FARIA, Eduardo Galasso. *Fé e Compromisso - Richard Shaull e a Teologia no Brasil*. São Paulo: ASTE, 2002.

²²³ HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico. *Um Protestantismo Protestante: Richard Shaull, missão e revolução*. Tese de Doutorado, 2012.

publicado no Brasil pela Editora Record em 2003, ano seguinte à sua morte, intitulado *Surpreendido Pela Graça*²²⁴.

Shaull formou-se em Teologia no Seminário Teológico de Princeton (STP), quando este era dirigido pelo eminente professor John A. Mackay, cujos esforços renovaram o curso, nele introduzindo definitivamente o estudo da nova teologia dialética feito na Europa por Barth e seus companheiros. Foi também nesse período que se uniu ao corpo docente do STP o teólogo tcheco Josef Hromádka, conhecido pela atuação no movimento ecumênico, pelo apoio à Igreja Confessante e pelos estudos sobre marxismo, socialismo e comunismo. Além disso, em período anterior, Mackay fora missionário por muitos anos em Lima, Peru, transferindo-se em 1926 para Montevideo, Urugua, onde trabalhou a serviço da ACM. Foi nessa fase que ele viajou para diversos países da América Latina, inclusive o Brasil, sempre atuante e integrado ao que acontecia no movimento ecumênico. Esteve presente na Conferência de Jerusalém em 1928, a mesma que teve a participação do brasileiro Erasmo Braga. Em 1930, um ano sabático para ele, viajou extensivamente pela Europa, mantendo contato com Karl Barth, de quem se tornou amigo. Com efeito, essa é a primeira influência recebida pelo jovem estudante Richard Shaull. Ele mesmo refere-se a esse período como uma “conversão”²²⁵. Com Mackay ele aprendeu que a fé cristã desemboca necessariamente na ação. Na teologia dialética, especialmente em Emil Brunner, então professor visitante de Princeton, encontrou uma alternativa ao fundamentalismo e ao liberalismo teológico. E o pensamento de Josef Hromádka, segundo Shaull seu mais importante mentor desse período, “lhe forneceria ferramentas para a compreensão da crise da civilização ocidental, bem como lhe ensinaria a relacionar a teologia com as novas forças filosóficas e sociais.”²²⁶

Ao se formar, rumou como missionário, juntamente com a esposa, para a Colômbia, lá ficando de 1942 a 1950. Esse período marca sua “segunda conversão”, como chama Raimundo César Barreto²²⁷. Sua “conversão à solidariedade com os

²²⁴ SHAULL, Richard. *Surpreendido pela Graça* - memórias de um teólogo: Estados Unidos, América Latina, Brasil. Rio de Janeiro: Record, 2003.

²²⁵ Ibid., p. 28.

²²⁶ BARRETO JUNIOR, Raimundo Cesar. A “*Terceira Conversão*” de Richard Shaull. Disponível em: <http://www.epj.org.br/arquivos/igreja_sociedade/epj_terceira_conversao_richard_shaull.pdf> acesso em 21 de agosto de 2014.

²²⁷ Cf. Ibid.

pobres” na América Latina direcionou, em caráter definitivo, sua teologia para a questão da pobreza e o desafio que isso representava para a reflexão e práticas cristãs. Entre 1950 e 1952, regressou aos Estados Unidos, oportunidade na qual ingressou em um grupo de estudos sob orientação de Reinhold Niebuhr, no *Union Seminary*, em Nova York e posteriormente iniciou o doutorado em Princeton sob orientação do teólogo Paul Lehmann²²⁸. O propósito do grupo de estudos no *Union* era pesquisar a fundo o comunismo e a situação do Terceiro Mundo, como se chamava na época. Contudo, Shaull permaneceu insatisfeito com os resultados a que o grupo estava chegando e incomodado pela postura de Niebuhr de franca oposição ao comunismo, pelo caráter totalitário assumido por esse sistema nos países em que estava instalado. Na Colômbia, ele manteve contato com jovens estudantes marxistas e reconhecia neles o comprometimento com a questão da pobreza e da transformação social, que ele não via nos próprios cristãos. Sua conclusão é que seus professores não conheciam de fato o desafio da pobreza e, com efeito, não lhe davam uma resposta minimamente aceitável²²⁹. Foi então que Paul Lehmann²³⁰, professor de Ética em Princeton, foi convidado para falar no grupo sobre “Teologia e Revolução”. Pela primeira vez Shaull sentiu que mais alguém falava sua linguagem teológica, proporcionando-lhe novos caminhos de reflexão e aprofundamento. Ele mesmo descreve o que dominava seus pensamentos naqueles dias:

(...) minha nova percepção das estruturas de exploração e empobrecimento presentes no mundo sob o vigente sistema capitalista; a análise marxista da situação, e o programa e o poder que oferecia para mudar o mundo. Além disso, questões referentes a como lidar com um sistema que se fechara numa ideologia absolutista e levado a União Soviética a um regime totalitário.²³¹

Richard Shaull abandonou o grupo de estudos no *Union* e rumou para o doutorado em Princeton, sob orientação de Lehmann. Esse período de estudos abriu de vez o caminho que seria percorrido por Shaull ao longo de toda a vida. Em seu

²²⁸ FARIA, Eduardo Galasso. Richard Shaull (1919-2002) In VON SINER, Rudolf; WOLFF, Elias; BOCK, Carlos Gilberto (orgs.). *Vidas Ecumênicas* - testemunhas do ecumenismo no Brasil. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Padre Reus, 2006, p. 100.

²²⁹ Cf. SHAULL. *Surpreendido pela Graça*., p. 80-81.

²³⁰ Lehmann havia feito pós-graduação com Barth e havia sido amigo de Bonhoeffer quando este passara uma temporada no *Union*, e de Paul Tillich, no período em que viveu nos Estados Unidos.

²³¹ *Ibid.*, p. 82.

testemunho ele afirma: “O que Lehmann fez por mim durante esse curto período me levou a encontrar meu próprio caminho na excitante fronteira entre teologia e missão”.²³²

Em 1952, Richard Shaull foi designado para trabalhar em Santiago, no Chile. Em julho desse mesmo ano, aconteceria a I Conferência Latino-Americana, promovida pela Federação Mundial Cristã de Estudantes (FUMEC) em São Paulo. A caminho do Chile Shaull deveria parar no Brasil para participar desse encontro. Foi então que, ao conhecer Philippe Maury, secretário-geral da Federação, sua vida tomou novo rumo. A identificação entre os dois foi imediata e Maury articulou com os líderes da Igreja Presbiteriana do Brasil e da Missão Brasil Central (MBC) a permanência de Shaull no país para trabalhar diretamente com a União Cristã de Estudantes do Brasil (UCEB). Mais tarde, decidiu-se que, a esse trabalho, acrescentar-se-ia a docência no Seminário Presbiteriano de Campinas, então o seminário teológico protestante mais importante da América Latina.

Shaull, então, aproximou-se do pastor presbiteriano Jorge César Mota, fundador da UCEB em 1946. Ambos se empenharam em fortalecer e expandir o trabalho entre os estudantes, criando grupos de estudos nas Faculdades, chamados por Mota de ACAs (Associação Cristã de Acadêmicos). Em 1953, Shaull lançaria seu primeiro livro em português. Publicado pela UCEB, o livro chamava-se *O Cristianismo e a Revolução Social*. A tendência da época nas igrejas, típica do contexto da Guerra Fria, era de crítica contumaz ao comunismo, visto como ameaça à fé cristã. O livro de Shaull “pegou o Brasil de surpresa”.²³³ Nele, Richard Shaull analisa o contexto latino-americano de injustiças e as pressões populares por mudanças, o que ele chamou de “situação revolucionária”. Desafiou os cristãos preocupados com a transformação da sociedade a estudar com mais atenção o comunismo, seu sistema ideológico e a análise que fazia da sociedade. Não defendia a adesão ao comunismo, mas destacava que muitas vezes os militantes comunistas estavam mais comprometidos com as mudanças sociais do que os próprios cristãos, e que estes, a partir de uma perspectiva da fé cristã, podiam igualmente engajar-se

²³² Ibid., p. 84-85.

²³³ GÓES. *Do Individualismo ao Compromisso Social.*, p. 141.

na luta pela libertação do povo pobre da América Latina²³⁴. Sua análise da relação dos cristãos com o comunismo pode ser vista no trecho abaixo:

Pois o fato é que, quanto mais estudamos o comunismo mais temos de reconhecer as nossas falhas de cristãos. Não nos temos preocupado com a luta em prol da justiça social. Muitas vezes mesmo, não temos compreendido o significado da crise de nosso tempo. A nossa fé tem sido tão fraca e os nossos corações tão indiferentes, que nos tornamos instrumentos extremamente débeis nas mãos de Deus. É possível que Ele, na sua Santa Providencia, esteja usando o comunismo para acabar com a nossa tranquilidade e abrir os nossos olhos, a fim de podermos entender o que Ele quer que façamos nessa hora. Como a Assíria no tempo dos profetas, assim, hoje, o comunismo pode ser “vara e bordão da ira de Deus” (Is. 10.5) para despertar e julgar o seu povo e ensinar-nos o caminho do arrependimento e da obediência.²³⁵

Shaull, ao que parece, defendia mais do que a simples renovação da sociedade, a melhoria de vida do povo a partir das estruturas existentes. Ao contrário, ele apontava na direção de uma transformação da estrutura social como *conditio sine qua non* para a justiça social. Em suas memórias ele relembra que seu envolvimento com os estudantes o fez ir mais longe: “Lutar pela justiça e humanização significa *trabalhar pela mudança sistêmica*, em outras palavras, *tomar a postura da esquerda*”. E ele continua: “Assim me expressei num artigo para a revista *Cruz de Malta*, da mocidade metodista: ‘Participar da esquerda como testemunho da centralidade de humanização e da possibilidade de realizá-la, constitui, hoje, o ponto central do testemunho cristão.’”²³⁶

Paralelamente ao trabalho com a UCEB, Shaull também se envolveu intensamente com jovens da Igreja Presbiteriana e de outras denominações. Esse trabalho alcançou seu clímax no IV Congresso Nacional de Mocidade Presbiteriana, em Salvador, em 1956. Para o encontro, Shaull preparou o folheto *Oito Estudos de Preparação Para o Testemunho*, mais tarde denominado *Somos Uma Comunidade Missionária*. O Congresso e esses estudos situaram Shaull para uma posição não prevista por ele, de “o novo mestre” dessa geração. A oposição das lideranças denominacionais não tardou a se fazer sentir.

²³⁴ Cf. SHAULL. *Surpreendido pela Graça.*, p. 147; GÓES. *Do Individualismo ao Compromisso Social.*, p. 141-142.

²³⁵ SHAULL, Richard. *O Cristianismo e a Revolução Social*. São Paulo: União Cristã de Estudantes do Brasil, 1953, p. 8-9.

²³⁶ SHAULL. *op.cit.*, p. 148. Shaull ainda informa que, em 1961, após um encontro entre os estudantes da UCEB com Paul Lehmann, a liderança nacional decidiu que a UCEB era uma organização identificada com a esquerda e cunharam a frase “a contemporaneidade do cristianismo está na esquerda”. p. 154.

O trabalho com os estudantes do Seminário Presbiteriano de Campinas foi igualmente empolgante e cheio de novas descobertas e experiências. A mais ousada aconteceu na comunidade de Vila Anastácio. Incomodava a Richard Shaull o fato de os seminaristas serem retirados das igrejas durante o período de estudos e ficarem, de certa forma, isolados do convívio com a realidade social das comunidades. Diante desse quadro, e observando as rápidas transformações sociais pelas quais o Brasil passava, ele organizou um projeto chamado “Estudantes na Indústria”, prevendo que cada estudante deveria alugar um quarto em uma residência numa comunidade operária, sem se identificar como seminarista, procurar empregar-se numa fábrica e, assim, vivenciar a realidade do bairro, narrando suas impressões e experiências para o grupo de estudantes que se reuniu ao redor de Shaull e o que aquilo poderia significar para a igreja e a missão. Shaull encontrou inspiração para tal projeto nos padres operários franceses. Com o tempo, o projeto evoluiu e eles alugaram uma casa na Vila Anastácio, bairro carente de São Paulo com grande concentração de operários. No grupo que se mudou para essa casa havia seminaristas, um pastor, uma jovem missionária, um jovem escritor uruguaio e o jovem Paulo Wright, mais tarde morto pela ditadura militar. Segundo Shaull, “os membros do grupo compartilhavam de uma vida em comunidade. Encontraram trabalho em fábricas situadas na área, tornaram-se membros de sindicatos, misturando-se aos operários na entrada e saída das fábricas e tomando parte nas atividades comunitárias”. E Shaull conclui: “Em breve percebi que a experiência revelava uma nova expressão de igreja - como comunidade missionária”.²³⁷ Anos depois, Jovelino Ramos, um dos jovens seminaristas que tomou parte naquela experiência, diria que “uma das raízes da teologia da libertação foi Vila Anastácio. Estávamos vendo e fazendo coisas nunca antes ditas ou feitas a nível das bases”.²³⁸

A atuação de Shaull no Seminário, com os jovens da mocidade presbiteriana, assim como na UCEB, encontrou forte oposição. Se muitos se empolgavam com suas propostas de renovação da fé reformada e do seu *aggiornamento* para a realidade social brasileira e, por conseguinte, de superação da herança fundamentalista norte-americana, com a consequente elaboração de uma teologia social e política nacional, outros encaravam suas ideias como um

²³⁷ SHAULL. *Surpreendido pela Graça.*, p. 121.

²³⁸ *Ibid.*, p. 122.

desvirtuamento da fé cristã. Com efeito, ele passou a ser acusado de desviar os jovens e seminaristas para ideias modernistas, comunistas e ecumenistas. Embora contasse com o apoio do diretor do Seminário, Julio Andrade Ferreira, e do presidente da Igreja, José Borges dos Santos Junior, após um período de um ano de descanso e estudos nos Estados Unidos, entre 1957 e 1958, ao retornar Shaul percebeu que seus dias como professor no Seminário de Campinas estavam chegando ao fim. Isso o fez ponderar o convite de John Mackay, quando esteve nos Estados Unidos, para assumir uma cadeira em Princeton. Inesperadamente, em meio a essa crise, ele recebeu um convite do rev. Joaquim Beato para se juntar a ele no projeto de fundação de um novo seminário da Igreja Presbiteriana do Brasil, na região de Minas Gerais e Espírito Santo, a ser erguido em comemoração ao centenário dessa denominação e que por isso se chamaria Seminário do Centenário. Dada a sua admiração pelo rev. Beato, respeitado especialista em Antigo Testamento e tomado das mesmas preocupações de Shaul quanto ao ensino teológico praticado nos seminários da denominação, na opinião de ambos um tanto descolado da realidade, Richard Shaul aceitou o convite, desligando-se do Seminário de Campinas no final de 1959. Sua participação no novo Seminário foi bem curta. Questões de ordem logística e política dificultaram o estabelecimento da sede do Seminário, que inicialmente funcionou em Alto Jequitibá²³⁹, e mais tarde foi transferido para Vitória/ES. Alguns meses depois Shaul assumiu a vice-presidência do Instituto Mackenzie, desligando-se em 1962 para regressar aos Estados Unidos e assumir a docência no Seminário de Princeton, onde permaneceria até 1980²⁴⁰.

Richard Shaul não chegou a desenvolver uma teologia sistemática própria. Seu intenso engajamento nas muitas demandas ensejadas pelo trabalho missionário

²³⁹ Em suas memórias, Richard Shaul preserva o antigo nome da cidade, Presidente Soares. Cf. *Ibid.*, p. 132.

²⁴⁰ Antes de partir, Richard Shaul foi convidado pelos dominicanos de São Paulo para tornar-se professor no Seminário da Ordem em Brasília numa cadeira sobre Teologia Protestante criada especialmente para ele, pois os frades desejavam a sua permanência no Brasil. Shaul havia se aproximado dos dominicanos por meio da UCEB e patrocinou uma visita deles ao Seminário de Campinas, o que causou escândalo em setores da IPB e fez aumentar a oposição a ele. Recebeu um convite oficial de frei Mateus Rocha, então reitor da UNB e posteriormente diretor do Seminário, para coordenar um centro de estudos sobre teologia e desenvolvimento econômico. Shaul estava decidido a cumprir um período em Princeton para honrar o contrato firmado e retornar ao Brasil, aceitando o convite dos frades dominicanos. Contudo, antes de aceitar o convite, o Seminário foi fechado pelo regime militar e Shaul foi proibido de retornar ao Brasil pelos 20 anos seguintes. Cf. *Ibid.*, p. 170-171.

o impediram de tal feito²⁴¹. Mas podemos observar um método e uma hermenêutica próprios. Seu empenho teológico visou, ao longo de toda a sua vida, a uma busca da ressignificação da fé e da tradição cristãs em face dos desafios de um mundo novo e das rápidas transformações sociais ocorridas, sobretudo, no pós-guerra. Para alguns, ele é o verdadeiro precursor da teologia da libertação²⁴². A partir da Conferência Mundial sobre Igreja e Sociedade promovida pelo CMI (Genebra, 1966), na qual ele foi um dos principais palestrantes, convencionou-se referir-se a Shaull como o “teólogo da revolução”. Assim, sua teologia seria uma “teologia da revolução”. Mas ele mesmo se referia à sua epistemologia teológica como uma “teologia *no contexto* da revolução”²⁴³. Ora, o cerne de sua teologia tem dupla tarefa crítica: primeiro, desempenha papel hermenêutico em relação à fé cristã, sua tradição e símbolos. Um esforço, um empenho metodológico visando ao *aggiornamento* dessa mensagem e de seu conteúdo implícito. Segundo, uma interpretação crítica da realidade atual. A ressignificação da mensagem exige antes uma compreensão profunda da situação presente, da estruturação social contemporânea²⁴⁴. O estudioso do pensamento de Richard Shaull, Fábio Henrique de Abreu, refletindo sobre sua teologia, concluiu que “isso quer dizer que não existe reflexão teológica fora do encontro entre mensagem e situação, e que toda reflexão teológica é, ela mesma, um produto da reflexão sobre a situação à luz da substância da tradição subjacente à mensagem que se quer proclamar”.²⁴⁵ Sua conclusão nasce da própria reflexão de Shaull sobre a tarefa da teologia, pois para ele “só seremos capazes de conduzir um diálogo significativo, entre uma experiência histórica prévia [a mensagem e contexto bíblicos] e a presente situação, se possuímos alguns princípios de interpretação”, isto é, “alguma formulação conceptual da significação principal daquela experiência em relação à nossa própria”. No entretanto, Shaull, ao discorrer sobre a necessidade de desenvolvimento de um “princípio hermenêutico”, alerta que “nenhum princípio semelhante será inteiramente

²⁴¹ Ibid., p. 85.

²⁴² Cf. ALVES, Rubem. Apresentação. In: ALVES. *De Dentro do Furacão*, p. 14.

²⁴³ Cf. ABREU, Fábio Henrique de. Mensagem e Situação: considerações introdutórias para uma análise do método teológico de Richard Shaull. *Protestantismo em Revista*, n. 22, maio-ago. 2010. p. 50-51. Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo da Escola Superior de Teologia - EST. São Leopoldo/RS. Disponível em: <<http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp>>.

²⁴⁴ Cf. Ibid., p. 52-53.

²⁴⁵ Ibid., p. 53.

adequado, e que deve ser objeto de constante reexame e revisão”.²⁴⁶ Essa última afirmação de Shaull remete ao caráter transitório de todo método teológico, uma vez que é ele mesmo uma afirmação histórica e, portanto, condicionado culturalmente. Sua teologia, por conseguinte, constitui-se numa alternativa aos fundamentalismos teológicos, formas enunciadas autoritárias e dogmáticas, com pretensões de verdades definitivas. Sua proposta de interpretação da tradição (mensagem) e do contexto contemporâneo (situação) estabelece-se num constante *ir e vir*. Sua “teologia no contexto da revolução”, ao fim e ao cabo, objetiva a libertação do homem, aqui entendida como plena humanização.

No centro do Velho Testamento está a peregrinação do povo de Israel do Êxodo e escravidão à Terra Prometida e liberdade. No Nôvo, está um movimento do primeiro para o segundo Adão, do nosso presente estado para a nova humanidade. Isto sugere que a existência histórica é uma luta contínua em prol da libertação, no meio da qual o homem é repetidamente surpreendido por novas possibilidades de significação e realização - na vida individual e coletiva.²⁴⁷

Nesse sentido, sua teologia sempre carregava um aspecto missiológico. Era sempre uma reflexão “na voragem da revolução”. Para ele, “o problema mais importante que enfrentamos, sem dúvida, é o da relação entre **política e humanização**, ou seja, entre a mudança de estruturas e a plena realização da vida”.²⁴⁸ Portanto, sua ‘teologia da revolução’ era, antes de tudo, uma “teologia da humanização”.

Além do trabalho de Richard Shaull com os estudantes a partir da UCEB, com os jovens presbiterianos e com os seminaristas de Campinas, há uma quarta frente de militância digna de consideração: sua atuação junto ao Setor de Responsabilidade Social da Igreja (SRSI) da Confederação Evangélica do Brasil. A aproximação de Shaull com a CEB se deu pela sua amizade com Waldo Cesar, a partir do início de 1953. Pelo contato de ambos com o CMI e como fruto dos estudos e debates da II Assembleia do CMI, em Evanston (EUA, 1954), foi criada em janeiro de 1955, com a colaboração direta de Richard Shaull, a Comissão de Igreja e Sociedade, subordinada ao Departamento de Estudos da Confederação Evangélica

²⁴⁶ SHAULL, Richard. *Revolução: herança e opção contemporânea*. In OGLESBY, Carl; SHAULL, Richard. *Reação e mudança*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968, p. 258-259.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 259.

²⁴⁸ Id. *Una Perspectiva Cristiana del Desarrollo Histórico y Social*. In ISAL. *Hombre, Ideología y Revolución en America Latina*. Montevideo, Uruguay: ISAL y Centro de Estudios de la Federación de Iglesias Evangélicas del Uruguay, 1965, p. 89.

do Brasil. De 15 a 18 de novembro desse mesmo ano esse grupo promoveu em São Paulo a primeira das quatro Consultas que faria até 1962, sob o tema *A Responsabilidade Social da Igreja*. Segundo Dorival Beulke, pastor metodista e membro da comissão organizadora da IV Reunião de Estudos, foi nessa primeira Reunião que a Comissão de Igreja e Sociedade passou a se chamar Setor de Responsabilidade Social da Igreja (SRSI)²⁴⁹. Cerca de 40 pessoas, representando nove denominações, participaram do encontro, que contou também com dois representantes do CMI vindos da Europa. Na reunião foram desenvolvidos os seguintes estudos: 1. Orientação e educação dos evangélicos para a participação na vida política; 2. A atitude dos cristãos frente ao comunismo; 3. Os campos de ação social da Igreja; 4. A Igreja e o proletariado industrial; 5. A Igreja e os problemas das zonas rurais.

Os temas dos estudos demonstram bem o compromisso dos integrantes do Departamento de Igreja e Sociedade em refletir acerca do papel do protestantismo nacional frente à realidade social brasileira e serviram para estabelecer as bases bíblicas e teológicas da ação social da Igreja²⁵⁰.

A segunda Consulta *A Igreja e as Rápidas Transformações Sociais* deu-se em Campinas, de 4 a 8 de fevereiro de 1957. Essa Consulta aconteceu em meio ao governo desenvolvimentista de Juscelino Kubitschek, momento em que a nação vivia certa euforia pelo desenvolvimento industrial, com o conseqüente crescimento das principais capitais e o processo de urbanização que inverteu as estatísticas das populações rural e urbana do país. O tema escolhido demonstra o quanto os responsáveis pelo SRSI estavam informados sobre o contexto socioeconômico do país e preocupados em produzir estudos sobre questões práticas e desafiantes para os cristãos protestantes do Brasil.

Qualquer pessoa que acompanha o desenvolvimento da conjuntura nacional, não pode ter dúvidas sobre a relevância do estudo da rápida transformação social que ocorre no Brasil. O vertiginoso crescimento das grandes cidades; o desenvolvimento quase repentino de novas áreas; a invasão de zonas rurais pelas

²⁴⁹ BEULKE, Dorival R. A Conferência do Nordeste em 1962. In RENDERS, Helmut; SOUZA, José Carlos de; CUNHA, Magali do Nascimento (org). *As Igrejas e as Mudanças Sociais: 50 Anos da Conferência do Nordeste*. São Paulo: ASTE; São Bernardo do Campo: EDITEO, 2012, p. 18.

²⁵⁰ Os textos produzidos em cada uma das quatro Consultas realizadas pelo SRSI podem ser encontrados em BITTENCOURT FILHO, José. *Caminhos do Protestantismo Militante - ISAL e Conferência do Nordeste*. Vitória: Editora Unida, 2014. Também o trabalho de Paulo de Góes já citado nessa pesquisa faz uma extensa análise das discussões ocorridas em cada uma das Consultas.

estradas de rodagem e pelas empresas aéreas e o conseqüente contacto com os aspectos mecânicos e econômicos dos centros industriais; a instabilidade, o desassossego e a corrupção políticas, que resultam justamente do desequilíbrio provocado por essas rápidas transformações – eis uma pequena indicação das ocorrências que hoje parecem simbolizar a vida nacional, criando tão sérios e tão grandes problemas.²⁵¹

Após apontar brevemente para o cenário social, político e econômico, o documento produzido pela consulta conclui:

A Igreja, então, não pode ser simples espectadora das transformações sociais. Pelo contrário, ela está profunda e inevitavelmente envolvida na situação humana. E como as transformações sociais trazem em si possibilidades tanto criadoras quanto destruidoras, as igrejas como tais e os cristãos individualmente são chamados a manifestar conscientemente a sua vocação e a demonstrar, em pensamento e em ação, o seu interesse por essas transformações sociais. Assim, os cristãos são chamados a pensar de novo sobre o papel da Igreja na sociedade.²⁵²

Mais uma vez temas relacionados com a indústria, a relação entre empregadores e empregados, o sistema sindical, os campos de ação social da Igreja, a tarefa desta na preparação de uma cidadania responsável, frente às transformações rurais e o problema da reforma agrária são abordados. O documento é recheado de sugestões práticas para a participação das comunidades evangélicas nesse processo de transformação social que vinha ocorrendo. Como analisa Paulo de Góes, os protestantes que enfatizavam tanto a salvação individual, pregando uma moral rígida, percebem que esse trato individualista precisava ser superado em prol de uma visão do macrocosmo em que se situa o indivíduo. E mais, eles se davam conta de que a ética cristã não é individualista, mas comunitária. É uma “ética koinônica” nas palavras de Paul Lehmann, com implicações sociais e políticas²⁵³.

A *Presença da Igreja na Evolução da Nacionalidade* foi o tema da III Consulta promovida de 17 a 21 de fevereiro de 1960, em São Paulo. Estavam presentes 61 participantes de oito países, além do Brasil, representando 13 denominações e quatro organizações eclesiais. Devemos destacar que os representantes da América Latina presentes nessa reunião, juntamente com brasileiros, estariam em julho desse mesmo ano na *II Conferência Evangélica Latino-americana (CELA)* em Huampaní, no Peru, ocasião em que foi criada a

²⁵¹ Ibid., p. 133-134

²⁵² Ibid., p. 135.

²⁵³ GÓES. *Do Individualismo ao Compromisso Social.*, p. 196.

Junta Latino-Americana de Igreja e Sociedade, que seria conhecida pela sigla *ISAL - Igreja e Sociedade na América Latina*. Cabe ressaltar também a presença de W. A. Visser't Hooft, então secretário-geral do Conselho Mundial de Igrejas, um dos preletores da Consulta.

Um importante avanço ocorrido na terceira consulta, que foi destacado por Waldo Cesar na apresentação da publicação das palestras do encontro, foi a participação de especialistas em áreas como economia, educação e sociologia não ligados a igrejas evangélicas, os quais proporcionaram aos participantes uma visão multidisciplinar dos temas em debate. Entre esses especialistas estava o sociólogo Florestan Fernandes. Depois de uma exposição sobre a História do Brasil e a formação social do país, Florestan fez sugestões aos líderes religiosos: “O líder religioso é um homem que pode ser útil a si mesmo, ao crente, à comunidade religiosa a que pertença e ao país onde ele vive, bem como ao progresso da civilização, desde que seja capaz de se colocar diante das exigências da situação com espírito moderno”.²⁵⁴ E destaca a necessidade de o líder religioso atuar em atividades extrarreligiosas e supraconfessionais.

Se considerarmos que essa Consulta aconteceu um ano após a vitória da Revolução Cubana, torna-se especialmente significativa essa aproximação entre teologia e ciências sociais promovida pelo encontro. O que ocorrera em Cuba, em 1959, aprofundou em toda a América Latina as esperanças e os sonhos de milhares de pessoas que ansiavam por uma sociedade solidária, justa e com condições de vida digna para todos. O “novo” era uma possibilidade real. Refletindo sobre aquele período e os avanços representados pela ação do SRSI, Waldo César analisa:

O movimento Igreja e Sociedade superou de certa forma o nível teológico, ideológico e institucional em que se movia, timidamente, o Protestantismo brasileiro. Foi, portanto, um rompimento. O compromisso de fé tinha uma nova referência, criava um vocabulário novo, outra leitura da Bíblia e da realidade social na qual vivíamos mais como vítimas do que participantes. O projeto Igreja e Sociedade foi para nós uma forma de inserção na conjuntura nacional e a revelação das contradições do Protestantismo e do País, das coisas velhas e novas que se produziam nas igrejas e na cultura brasileira.²⁵⁵

²⁵⁴ BITTENCOURT FILHO. *Caminhos do Protestantismo Militante.*, p. 194.

²⁵⁵ *Apud* CUNHA, Magali do Nascimento. *Religião e Cultura no Brasil: a Confederação Evangélica, a Conferência do Nordeste (1962) e o nascimento e o ocaso de uma revolução teológico-cultural entre os evangélicos brasileiros.* In RENDERS (et. al.). *As Igrejas e as Mudanças Sociais.*, p. 54.

3.6 A Conferência do Nordeste

E, finalmente, trataremos aqui da IV Reunião de Estudos promovida pelo Setor de Responsabilidade Social da Igreja sob o tema *Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro* ocorrida na cidade de Recife/PE, de 22 a 29 de julho de 1962. Essa foi, sem sombra de dúvidas, a mais importante reunião levada a efeito sob os auspícios da Confederação Evangélica do Brasil e representa um marco para a teologia social e a política do protestantismo brasileiro. A *Conferência do Nordeste*, como ficou conhecida, contou com 167 participantes de quatorze denominações evangélicas brasileiras, mais cinco de representantes dos Estados Unidos, México e Uruguai.

Como resultado do evento, a Confederação Evangélica do Brasil encarregou-se de publicar dois volumes contendo respectivamente uma crônica escrita por Waldo Cesar, secretário do SRSI, descrevendo o dia a dia da Reunião e, um segundo volume contendo os textos das palestras e as recomendações finais dos grupos de estudo. No primeiro volume registram-se os nomes dos membros das comissões organizadoras nacional e local e das equipes de trabalho e apoio. Essa lista revela o caráter de panprotestantismo da Conferência com certa primazia de presbiterianos. Eram dois metodistas, quatro batistas, dois congregacionais, dez presbiterianos, dois luteranos, um congregacional armênio, um representante da UCEB, e um representante da denominação pentecostal O Brasil Para Cristo²⁵⁶. Os palestrantes foram Celso Furtado, Curt Kleemann, Sebastião Gomes Moreira, João Dias de Araújo, Gilberto Freyre, Paulo Singer, Joaquim Beato, Edmundo Knox Sherrill, Almir dos Santos e Juarez Rubem Brandão Lopes²⁵⁷. Vê-se, portanto, que,

²⁵⁶ Metodistas: Almir Santos (presidente da Conferência) e Dorival Rodrigues Beulke; Batistas: David Gomes, Hermes da Silva, Merval Rosa e Isaías da Silva Rêgo; Congregacionais: Jether Pereira Ramalho e Antônio Salles da Silva; Presbiterianos: Esdras Borges Costa, Rodolf Anders, Cesar Teixeira, Francisco Pereira de Souza, Inaldo Lima, Maurício Wanderley, Edla de Oliveira, Torqueto dos Santos, Waldo A. Cesar (secretário-executivo do SRSI) e Carlos Alberto Cunha (secretário-executivo da Conferência); Luteranos: John Nasstrom e Winfredo Becker; Congregacional Armênio: Aharon Sapsezian; UCEB: Edir Cardoso; O Brasil Para Cristo: Ademar de Melo. Constam ainda da lista os nomes da equipe de apoio: Jacqueline Skiles, D. Glênio Vergara dos Santos (anglicano), Josué da Silva Mello (presbiteriano), Gerson Moura, Rubens Menzen Bueno e Hilda Hees. Cf. CONFEDERAÇÃO EVANGÉLICA DO BRASIL. *Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro: A Conferência do Nordeste*. Volume I. Rio de Janeiro: Editora Loqui, 1963. p. 13-14, 38.

²⁵⁷ Cf. *Ibid.*

além de pastores destacados no cenário evangélico nacional, como os revs. João Dias e Joaquim Beato, falaram no encontro intelectuais brasileiros do porte de Celso Furtado e Gilberto Freyre. Permanecia nos membros do Setor a preocupação com a articulação entre fé cristã e realidade brasileira. A escolha do local, Recife, considerada na época a capital do nordeste brasileiro, onde “o contraste violento entre o Brasil arcaico e o Brasil novo dispensa levantamento de dados”, e dos nomes acima não aconteceram por acaso²⁵⁸.

O pastor metodista Almir dos Santos era o então presidente do Setor de Responsabilidade Social da Igreja e também presidiu a Conferência do Nordeste. Em um texto em que busca interpretar a Conferência, ele informa que na busca do tema do evento chamava a atenção dos organizadores o sentimento que dominava todas as classes sociais do país: o Brasil estava vivendo um processo revolucionário. “Que a situação do Brasil é revolucionária, só não vê quem não quer. Tanto pior para êle”, teria dito para o rev. Almir um pastor batista de Recife, em visita à capital pernambucana em março daquele ano para reuniões preparatórias²⁵⁹. Diante da realidade social que se apresentava, eles concluíram que a resposta era Cristo. Daí o ousado título da IV Reunião de Estudos do SRSI: “Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro”.

Almir dos Santos aponta para um dos resultados da Conferência do Nordeste: a tomada de consciência, pelas igrejas ali representadas, da realidade brasileira:

Há uma realidade que nos desafia no momento presente, perguntando-nos, em angústia, qual é a resposta da Igreja, como intérprete da vontade de Deus para a vida da comunidade, à crise em que se debate a nossa Pátria nos dias que correm. (...) A Conferência do Nordeste foi uma tentativa de tomar contato com a realidade brasileira, interpretá-la à luz da revelação cristã, e buscar as soluções evangélicas para os problemas do momento.²⁶⁰

Gilberto Freyre fez uma palestra com o tema *O Artista: Servo dos que Sofrem*, chamando a atenção de todos para a relação dos evangélicos com a cultura brasileira. Ele foi declaradamente desafiador e provocador: “O cristianismo

²⁵⁸ Recife era chamada de “a moscousinha brasileira”, ou “a Cuba Brasileira”, ou “o estopim da revolução”.

²⁵⁹ Cf. *Ibid.*, p. 24.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 25.

evangélico no Brasil já está na vez de se sentir, como cristianismo por excelência bíblico, na cultura brasileira”. E continuou:

A despeito do crescente número de cristãos evangélicos em nosso país, ainda não apareceu o brasileiro de gênio, que nascido evangélico, criado em meio evangélico, identificado com a interpretação evangélica da vida e da cultura brasileira, se afirmasse no Brasil grande poeta ou grande escritor em língua portuguesa, ou compusesse música brasileira, marcada por esta interpretação ou por esta inspiração, ou o arquiteto também de gênio que desenvolvesse para as igrejas evangélicas do trópico, um tipo de arquitetura que não fôsse nem a imitação do tipo católico, nem reprodução do protestante anglo-saxônico ou germânico.²⁶¹

A conclusão de sua breve explanação mantém o tom desafiador:

É curioso que até agora o cristianismo evangélico só tenha concorrido salientemente para enriquecer a cultura brasileira com insígnies gramáticas: Otoniel Motta, Eduardo Carlos Pereira, Jerônimo Gueiros. É tempo de o cristianismo brasileiro evangélico ir além e concorrer para êsse enriquecimento com um escritor do porte e da flama revolucionária, eu diria também, de Euclides da Cunha; com um poeta da grandeza de Manoel Bandeira; com um compositor que seja outro Villa-Lôbos, que componha baquianas brasileiras que sejam interpretação ao mesmo tempo evangélica e brasileira de Bach. Também um caricaturista ou um teatrólogo revolucionariamente evangélico que pela caricatura ou pelo teatro denuncie abusos de ricos que para conservarem um privilégio de classe pretendem se fazer passar por defensores ou conservadores de tradições religiosas ou mesmo do que se intitula às vêzes, pomposa e hipocritamente, civilização cristã.²⁶²

Waldo Cesar afirma em suas crônicas que a palestra de Gilberto Freyre “deu pano pra manga”. As afirmações, publicadas em jornais de vários estados, receberam protestos com citações de protestantes ilustres²⁶³. Mas Gilberto Freyre apontava para o caráter exageradamente religioso e sectarista da igreja evangélica brasileira. O que ele propunha era uma ressignificação da identidade evangélica, embora a própria Conferência do Nordeste fosse fruto de um esforço de setores desse protestantismo em tornar-se realmente brasileiro, identificado com a cultura brasileira e com os problemas sociais da nação. A presença de palestrantes não evangélicos era consequência dessa visão ampla que se configurava nos membros do SRSI. Além disso, surpreende também o fato de os teólogos que ali palestraram

²⁶¹ FREYRE, Gilberto. O Artista: servo dos que sofrem. In CONFEDERAÇÃO EVANGÉLICA DO BRASIL. *Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro*, volume II, p. 62.

²⁶² Ibid., p. 62-63.

²⁶³ CONFEDERAÇÃO EVANGÉLICA DO BRASIL. *op.cit.*, volume I, p. 57.

estivessem falando no mesmo nível desses intelectuais, o que demonstra seu alto grau de preparo.

De qualquer forma, a palestra de Gilberto Freyre e a exposição artística²⁶⁴ na Conferência provocaram uma reação positiva naqueles que estavam à frente do evento, a ponto de darem atenção especial ao tema da arte e da cultura em suas recomendações finais. Em suas considerações introdutórias o grupo levantava as questões centrais de suas preocupações:

A nossa preocupação é, em parte, uma tentativa de compreender melhor a atual cultura brasileira, através de suas expressões e interpretações artísticas; e levar a igreja a um exame de consciência quanto à sua compreensão desta cultura e real aceitação dela. Perguntamos até que ponto a Igreja Evangélica tem penetrado a nossa cultura autêntica, ou se identificado com ela; e, até onde se tem sobreposto artificialmente a ela, ou se colocado ao lado dela, criando assim uma espécie de “sub-cultura da Igreja”, que não tem raízes na tradição cultural brasileira, nem terá futuro nela. Isolando-nos da cultura geral brasileira não podemos participar da revolução social e cultural do país. Isolar-se é ignorar a contribuição positiva das manifestações artísticas para a compreensão dessa cultura. Temos de **comunicar** de forma compreensível a mensagem da Igreja ao povo.²⁶⁵

Após esse diagnóstico da postura separatista que, em geral, as igrejas evangélicas adotavam em relação à sociedade, o documento continua:

Não é preciso rejeitar totalmente as contribuições estrangeiras, naquilo que elas têm de valor para enriquecer a condição brasileira. É, porém, necessário abraçar-las. É na sua particularidade e identificação com o povo que uma obra artística ou outra instituição cultural podem atingir e manifestar valores universais

²⁶⁴ A Exposição de Artes organizada por Jacqueline Skiles na Conferência do Nordeste foi outra inovação muito bem vinda. Ela trouxe para o evento trabalhos originais de importantes artistas brasileiros da primeira metade do século XX (Portinari, Carybé, Goeldi, Vitalino, Derly Barroso - este era metodista - dentre outros). Assim ela definiu o vínculo da Exposição com a temática da Conferência: “O artista que reflete e focaliza na sua obra as angústias da humanidade de sua época, torna-se servo e voz das reivindicações dos que sofrem”. SKYLES, Jacqueline. *O Artista: Servo da Humanidade*. In: BITTENCOURT FILHO. *Caminhos do Protestantismo Militante...*, p. 274. Freyre reagiu muito positivamente à Exposição e a destacou no início de sua fala como aquilo que mais o encantou no evento: “Realmente é encantador o honesto e inteligente empenho que esta reunião revela da parte dos cristãos evangélicos brasileiros de se identificarem com a realidade brasileira, com a cultura, com a própria tradição brasileira, continuada da portuguesa e que tendo se constituído sobre base católica não se fecha a sugestões católicas, como não se fecha a um processo renovador ou mesmo revolucionário que seja de fato brasileiro, e de fato corresponda às aspirações evangélicas. Pois não é certo desta tradição que não se concilie com o modo dos cristãos evangélicos serem **ao mesmo tempo cristãos e brasileiros**”. (grifo nosso) FREYRE, In CONFEDERAÇÃO EVANGÉLICA DO BRASIL. *Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro*, volume II, p. 59.

²⁶⁵ CONFEDERAÇÃO EVANGÉLICA DO BRASIL. *op.cit.*, volume II, p. 182.

que contribuam para a verdadeira humanização do homem, manifestada na encarnação de Jesus Cristo.²⁶⁶

O grupo de estudos advogava uma necessária identificação dos evangélicos com a cultura brasileira. Era urgente um jeito brasileiro de ser evangélico, um abrasileiramento do protestantismo tupiniquim para se poder “comunicar de forma compreensível a mensagem da Igreja ao povo”, caso contrário, não haveria “futuro nela”²⁶⁷.

Provavelmente a grande contribuição do que aconteceu na Conferência do Nordeste tenha sido exatamente a revelação, para muitos evangélicos que lá estiveram e para outros que foram depois alcançados pelos ventos que de lá sopraram, da amplitude do alcance da fé cristã, a proposta de superação do individualismo intimista característico do protestantismo, a capacidade de inserção na realidade social e cultural do país, a tomada de consciência de um Deus que não está restrito às paredes do templo e que convida para a ação no mundo inspirados no exemplo de Jesus de Nazaré. Waldo César, uma das personagens principais desse período, e particularmente da Conferência do Nordeste, deu este testemunho:

A gente [da mocidade das igrejas] fez a descoberta que foi muito assustadora: de que Deus não estava só na Igreja, mas também no mundo. Para nós, antes, a Igreja era o centro de tudo, não só fisicamente, e todo o nosso tempo era dedicado à Igreja. De repente a gente descobre que não é aí que está a possibilidade de transformação das coisas.²⁶⁸

O rev. Joaquim Beato, um dos palestrantes de 1962, ao participar do Congresso comemorativo dos 50 anos da Conferência do Nordeste, promovido pela Faculdade Unida de Vitória em maio de 2012, afirmou que a Conferência “foi, sem dúvida, a busca de uma tomada de posição mais engajada, mais corajosa, mais relevante e mais fiel ao Evangelho da parte das igrejas, diante das estruturas injustas, de desigualdade e opressão, que caracterizavam (e ainda caracterizam) a

²⁶⁶ Ibid., p. 182.

²⁶⁷ A questão cultural nesse debate abrangia tanto a cultura erudita quanto a popular. Foi nessa perspectiva que o grupo de estudos, em suas propostas práticas, afirmou que “a Igreja deve manter em alta conta as manifestações artísticas populares e eruditas, estimulando-as e respeitando-as como produtos da capacidade criadora do homem. O folclore, a cerâmica popular, a música popular, a literatura de cordel, etc., não menos que a produção dos artistas “eruditos”, merecem da parte dos evangélicos maior atenção e respeito. Valorizando-as a Igreja valoriza o homem, ameaçado de desumanização, dentro da atual estrutura política e econômica”. Cf. Ibid., p. 184.

²⁶⁸ CÉSAR apud CUNHA. In RENDERS (et. al). *As Igrejas e as Mudanças Sociais*, p. 58.

nossa sociedade”. E ele conclui: foi “a busca de uma nova maneira de entender e levar avante sua missão e de marcar sua presença e testemunho no seio da sociedade brasileira”.²⁶⁹

Os temas da cultura e da cidadania foram dois destaques de peso na Conferência²⁷⁰. Os debates da IV Reunião de Estudos demonstram a maturidade de uma corrente do protestantismo brasileiro que remontava a Erasmo Braga. Desvelar os mecanismos sociopolíticos que dão forma à nação, compreender a estrutura econômica de sustentação das classes dominantes numa relação de injustiça com os pobres, encontrar-se com a cultura brasileira erudita e popular, e analisar todo esse cenário à luz da fé cristã e da vida de Jesus de Nazaré, eis o propósito da Conferência do Nordeste. Waldo César assim explicou a Conferência:

A Conferência do Nordeste foi, antes de tudo, grande esforço neste sentido: levar a Igreja a falar a linguagem da época em que vivemos e a encontra-se com a sociedade brasileira. Aos esforços para compreender e interpretar o movimento atual, promovido com verdadeira paixão pelas mais variadas correntes, faltava uma tentativa **nossa**, cristã. A Conferência do Nordeste foi a experiência. 167 delegados de 17 Estados, representando 16 denominações, se reuniram para um encontro que era em si mesmo diálogo e tentativa de orientação para presença mais efetiva na fronteira cultural, econômica e política. Os acontecimentos do setor rural, educacional, estudantil, industrial, e outros, precisam da nossa presença em termos atuais. Temos de examinar os eventos à luz da fé cristã. Mas qualquer análise realista, concreta, deve partir do encontro, do diálogo com aqueles que se acham nas esferas onde a luta de cada dia se manifesta em toda a sua potencialidade.²⁷¹

Para ele a Conferência representou “êsse encontro entre o teólogo e o sociólogo; o teólogo e o economista; o teólogo e os “engajados” nas situações cotidianas”.²⁷² Toda essa reflexão nos autoriza a afirmar que a Conferência do Nordeste foi o ponto máximo de fervura no esforço de elaboração, por parte de protestantes brasileiros, de uma teologia pública e cidadã.

A influência dos debates e das recomendações da Conferência foram sentidas nas principais denominações evangélicas brasileiras. No mesmo ano de

²⁶⁹ BEATO, Joaquim. A Conferência do Nordeste 50 Anos Depois. In ROSA, Wanderley Pereira da; ADRIANO FILHO, José. *“Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro”* - a conferência do nordeste 50 anos depois (1962-2012). Rio de Janeiro: Mauad e Instituto Mysterium, 2012, p. 35.

²⁷⁰ Cf. RENDERS, Helmut. Os temas “cultura” e “cidadania” na Conferência do Nordeste de 1962, na Igreja Metodista, segundo seus Credos Sociais, e a revista da juventude Cruz de Malta. In: RENDERS (et. al.). *As Igrejas e as Mudanças Sociais*, p. 58.

²⁷¹ CÉSAR, Waldo. Introdução. In: CONFEDERAÇÃO EVANGÉLICA DO BRASIL. *Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro*, volume II, p. XI e XII.

²⁷² Ibid., p. XII.

sua concretização, a Igreja Presbiteriana do Brasil, na reunião de seu Supremo Concílio elaboraria o seu *Pronunciamento Social*. Os batistas, no ano seguinte, tornaram público o *Manifesto da Ordem dos Ministros Batistas do Brasil*. Os metodistas se adiantaram bastante nesse debate, pois como já visto, seu *Credo Social* é de 1934. Mas em 1960 os metodistas fizeram uma atualização desse documento e lançaram uma nova versão²⁷³. Depois de décadas de gradativa construção de uma teologia social e política no protestantismo brasileiro, a elaboração desses manifestos representavam o amadurecimento da consciência de uma ética social e de uma teologia pública e cidadã entre os evangélicos nacionais, sobretudo se observarmos que eles foram uma sistematização desse pensamento social no nível das instituições e não como fruto de iniciativas individuais ou isoladas.

Ao analisar esses três documentos das mais importantes denominações do chamado protestantismo histórico de missão no Brasil, vale ressaltar alguns aspectos:

1. Eles representam uma tentativa de superação do individualismo característico do protestantismo de missão rumo a uma teologia social;
2. Demonstram profunda preocupação com a situação de pobreza da maioria da população brasileira e reivindicam ações governamentais que diminuam esse estado de alienação dos bens mais básicos para uma vida digna;
3. Posicionam-se contra preconceitos de toda sorte;
4. Defendem a liberdade de consciência e de expressão e os princípios democráticos;
5. Advogam a inserção dos membros dessas denominações, e do protestantismo em geral, na vida pública: sindicatos, partidos políticos, fábricas, cátedras e nas instâncias de poder nas esferas executivas, legislativas e judiciárias;
6. Defendem veementemente a preservação das famílias;

²⁷³ Esses documentos podem ser lidos na íntegra nos apêndices I, II e III. Vale ressaltar que a Igreja Católica assumiu a primazia desse debate, pois em 1891 o Papa Leão XIII publicou a encíclica **Rerum Novarum**, contundente documento acerca da posição social da Igreja. Em seguida, em 1931, o Papa Pio XI, publicou a **Quadragesimo Anno**, descrevendo, mais uma vez, o posicionamento social da Igreja. A atualização desse pensamento social dos católicos coube ao Papa João XXIII que, em período contemporâneo ao que ora estudamos (1961), publicou a encíclica **Mater et Magistra**, chamando a atenção para a necessidade de aplicação prática da doutrina social da Igreja.

7. Reivindicam a proteção à infância e à juventude contra os males que ameaçam essa faixa etária da população brasileira;
8. Clamam por melhor distribuição das riquezas nacionais e por reforma agrária;
9. Observam a necessidade de dignificação do trabalho, com defesa dos direitos dos trabalhadores e salários dignos;
10. Pedem a melhoria do sistema de saúde e ações de combate aos vícios;
11. Defendem a crítica aos governos e o enfrentamento quando estes não agem em favor do povo;
12. Reivindicam condições de moradia nas áreas urbanas e rurais;
13. Regulamentam o trabalho das mulheres;
14. Exigem reforma previdenciária visando à aposentadoria digna;
15. Advogam o direito à greve;
16. Os batistas posicionam-se contra o ensino religioso nas escolas públicas e defendem o Estado leigo;
17. Manifestam-se contra a corrupção e exigem que seja combatida;
18. Denunciam o acúmulo de riquezas.

Tais preocupações estavam de acordo com as reflexões e debates ocorridos no âmbito da Conferência do Nordeste e com as recomendações feitas pelos grupos de estudos ali reunidos. O amadurecimento de algumas dessas ideias era tal que muitos iam além da mera reivindicação de renovação do sistema sociopolítico e econômico reinante. Havia a consciência, por parte de muitos, da necessidade de transformação das estruturas sociais.

Contudo, nem tudo apontava na mesma direção. A bem da verdade, nuvens carregadas despontavam no horizonte nacional e eclesiástico protestante já havia alguns anos. No nível nacional, o suicídio de Getúlio Vargas em 1954 foi o prenúncio de tempos obscuros que se abateriam sobre a nação. No âmbito eclesiástico, fatores externos e internos criavam uma tensão crescente que chegou ao cume como um movimento paralelo ao golpe civil-militar ocorrido no país em 1964. O que aconteceu no seio das denominações protestantes brasileiras refletia o contexto mundial, latino-americano e brasileiro do pós-guerra. O acirramento de posições observado no mundo da Guerra Fria, dividindo as nações entre capitalistas e comunistas, entre aqueles que gravitavam na órbita dos Estados Unidos e na da União Soviética, agravou-se no contexto latino-americano com o advento da

Revolução Cubana de 1959, como já apontado acima. As palavras crise, contextualização e revolução estavam na pauta de todas as discussões. Como também já foi observado, isso não foi diferente dentro das igrejas. Nesse contexto, a Confederação Evangélica do Brasil serviu como um manto sob o qual se acomodavam essas tendências que, mesmo conflitantes, conseguiram conviver com algum sucesso durante certo período. Entretanto, para alguns, cada vez mais as reflexões sociais e ecumênicas engendradas pelos setores mais progressistas do protestantismo nacional, e que ganhavam progressivamente substância e contornos mais bem definidos, geravam desconforto e desconfiança. A palavra ecumenismo passou a soar como sinônimo puro e simples de comunismo.

Além do contexto político mundial, continental e nacional, dois outros fatores aprofundaram essa tendência ao acirramento de posições dentro das igrejas, que culminaria numa cisão traumática e duradoura: a influência do movimento pentecostal sobre as igrejas protestantes de matriz histórica; e o aprofundamento, no Brasil, do fundamentalismo teológico que teve seu momento simbólico na visita ao país do líder fundamentalista norte-americano Carl McIntire, em 1956. Sobre esses dois fatores discorreremos no próximo capítulo.

Aqueles que se preocupavam com um protestantismo socialmente mais ativo no país percebiam os sinais de um recrudescimento do conservadorismo nas igrejas. O pastor presbiteriano (IPB) Domício Pereira Mattos, por muitos anos editor do jornal da denominação, escreveu, em agosto de 1963 no editorial: “A hora é revolucionária. Precisamos ajudar a revolução com o Evangelho e dentro da Democracia, antes que a revolução seja feita sem o Evangelho e sem a Democracia”.²⁷⁴

3.7 Conclusão

Os conflitos que marcariam o protestantismo brasileiro na década de 1960 e nas seguintes já estavam presentes em germe no momento de sua emancipação, em fins do século XIX e nas primeiras décadas do século XX. Pudemos observar a gênese dessas tensões de maneira simbólica, nas figuras dos presbiterianos Eduardo Carlos Pereira e Álvaro Reis e nos batistas Antônio Teixeira de Albuquerque e

²⁷⁴ MATTOS, Domício Pereira. *Posição Social da Igreja*. Rio de Janeiro: Editôra Praia, 1965, p. 80.

Adrião Bernardes. Sem, naturalmente, se restringir a esses nomes, nem a eles dever sua paternidade, o conservadorismo teológico que caracterizaria os evangélicos já estava bem representado nas polêmicas em que se envolveram esses líderes denominacionais. Também estava presente ali a curiosa incoerência daqueles que sustentaram profundo espírito anticatólico e postura proselitista e, ao mesmo tempo, se regozijavam em iniciativas ecumênicas de caráter panprotestante, como Carlos Pereira.

Assim, o ambiente ecumênico brasileiro sempre carregou dentro de si espíritos mais progressistas e figuras ainda vinculadas a uma herança puritano-pietista de viés bastante conservador. Destaquemos aqui três exemplos: no encerramento da Terceira Reunião de Estudos promovida pelo Setor de Responsabilidade Social da Igreja em 1960, o sermão *Como ovelhas que não têm Pastor* foi pregado pelo rev. Boanerges Ribeiro, que viria a ser eleito presidente da Igreja Presbiteriana do Brasil em 1966 e o maior responsável pelos expurgos ocorridos no seio daquela denominação nos 12 anos seguintes. Em segundo lugar, cabe destacar que o rev. Amantino Adorno Vassão, também presbiteriano (IPB), foi convidado para prefaciar o primeiro volume publicado pela CEB, contendo as crônicas escritas por Waldo Cesar sobre a Conferência do Nordeste. Ora, Amantino Vassão seria eleito no mesmo ano da Conferência presidente de sua denominação e iniciaria a fase de perseguições, continuadas, depois, por seu sucessor. No prefácio por ele escrito já se podia observar certo desconforto com essa tarefa. Na conclusão, ele não deixa de registrar: “Meu intento foi, apenas, dar a entender que, embora aprecie o notável trabalho da Conferência do Nordeste, não concordo com tudo que ali se disse ou se fêz”.²⁷⁵ E finalmente, Sebastião Gomes Moreira, um dos palestrantes da Conferência do Nordeste, embora muito bem intencionado, demonstrava que o resquício das respostas fáceis e das receitas prontas para a solução dos graves problemas sociais do país insistia em se fazer presente. Em sua preleção ele expressou as influências pietistas no pensamento teológico brasileiro ao dizer que “só a regeneração de caráter individual assegurará, em futuro mais remoto, a eliminação de tal foco, para completa profilaxia do mal que leva o homem a sonegar impostos, a passar contrabando, a dar desfalques e a cometer tantos outros

²⁷⁵ VASSÃO, Amantino Adorno. Prefácio. In: CONFEDERAÇÃO EVANGÉLICA DO BRASIL. *Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro*, volume I, p. 6.

atos indignos”. E concluía que “isso também será obra de Cristo, que, pelo seu poder, regenera o caráter e santifica a vida”.²⁷⁶

Mesmo nos pronunciamentos sociais citados acima, em documentos que representam notável avanço na tomada de consciência de uma ética social cristã, encontramos ecos do conservadorismo renitente. Por exemplo, no Credo Social metodista defendem-se a exigência do “exame pré-nupcial” e a “santificação do domingo”.

Feitas essas ressalvas, devemos reafirmar que as articulações encabeçadas por esses protestantes progressistas em busca de uma teologia pública e cidadã representavam para eles, tanto quanto para nós, o resgate de compromissos assumidos por protestantes do passado e uma ressignificação desses princípios para a realidade latino-americana e brasileira. Obviamente, a Reforma Protestante foi um movimento cheio de contradições e desvios, mas também representou um avanço na medida em que ampliava a compreensão da relação entre Igreja e Estado, e nas muitas alternativas de ação da igreja na sociedade. No mínimo, a Reforma representou um avanço em direção a um mundo plural. Tanto as contradições quanto as contribuições desse movimento serão objeto de análise no capítulo 5.

Esta pesquisa se propõe efetivar uma hermenêutica histórico-teológica do protestantismo brasileiro, com foco no desenvolvimento de uma teologia social e política. Assim, por vezes, fomos forçados a ampliar as informações históricas com o objetivo de, dotados de visão mais completa do caminho percorrido pelos protestantes no Brasil, entendermos o desafio que representou a elaboração dessa teologia e de uma ética social que superasse o individualismo tão característico da ideologia evangélica.

Os acontecimentos descritos acima e que tiveram ocasião nas décadas de 1950 e 1960 constituem-se em uma memória sonogada às novas gerações de evangélicos brasileiros. Parece-nos que esse “varrer para debaixo do tapete” não foi incidental. Ao contrário, fruto de uma ação programática e deliberada, foi orquestrada com o intuito de não se permitir que o evangelho de cunho social voltasse a germinar entre as igrejas protestantes no Brasil. Sendo assim, até hoje a maioria dos evangélicos jamais ouviu falar dessa significativa contribuição dada

²⁷⁶ MOREIRA, Sebastião Gomes. Cristo - a única solução para os problemas do Brasil. In: CONFEDERAÇÃO EVANGÉLICA DO BRASIL. *Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro*, volume II, p. 138.

pelos protestantes brasileiros para a construção dos primórdios de uma teologia da libertação que apontasse para a responsabilidade social das igrejas cristãs.

Como destaca Zwinglio Mota Dias, se no nível continental a Revolução Cubana serviu como símbolo do despertar político dos povos latino-americanos, o fim também simbólico desse alvorecer encontra-se na queda do regime governado por Salvador Allende no Chile em 1973. No mesmo texto, Mota Dias destaca:

Torna-se evidente, portanto, que o desenvolvimento dos empenhos ecumênicos ocorreram (sic) paralelamente ao despertar político dos povos latino-americanos e vão refletir, com maior ou menor intensidade, a mesma problemática vivida por todos aqueles comprometidos com os esforços de transformação da realidade social do continente.²⁷⁷

Essa tomada de consciência por parte de grandes setores populares latino-americanos teve seus reflexos no Brasil e, particularmente, em segmentos do protestantismo nacional. Talvez sua melhor tradução tenham sido as reflexões ocorridas durante a Conferência do Nordeste. Foi um tempo de sonhos e utopias, mas também de frustrações e decepções. Forças conservadoras nos níveis social, político e eclesiástico se movimentavam com igual desenvoltura e, no momento em que essas forças vindas de setores civis e militares convergiram para o mesmo objetivo, as esperanças de uma nova reconfiguração social no solo pátrio foram esmagadas impiedosamente. Tanto as igrejas protestantes quanto a Igreja Católica Romana sofreram duramente as consequências do regime que se instalou no país. Na cena protestante, esses desdobramentos foram sentidos com especial profundidade na Igreja Presbiteriana do Brasil e na Igreja Metodista do Brasil, embora todas tenham colhido sua dose de amargura.

O objetivo do próximo capítulo será analisar essas consequências e o processo histórico de fragmentação do protestantismo brasileiro e de dissolução da construção de uma teologia comprometida com as questões sociais profundas do país.

²⁷⁷ DIAS, Zwinglio Mota. Prefácio. In: BITTENCOURT FILHO. *Caminhos do Protestantismo Militante.*, p. 8.

4 A Fragmentação do Protestantismo Brasileiro

4.1 Introdução

Já destacamos nos capítulos anteriores que forças conservadoras sempre estiveram presentes no protestantismo instituído no Brasil. Esse conservadorismo, em sua expressão religiosa, inspirava-se na teologia dos avivamentos norte-americanos, especialmente naquele ocorrido no século XIX que, sob forte influência do metodismo e do movimento de santidade (*holiness*), identificava-se com o anticatolicismo, o perfeccionismo e o conversionismo. Os missionários que vieram para este país, além de trazerem consigo essa teologia, transportaram para cá também o divisionismo denominacionalista típico do ambiente eclesiástico estadunidense.

Uma renovação do protestantismo nacional começou a se esboçar a partir do Congresso do Panamá, em 1916. A abertura ecumênica e o esforço visando à maior cooperação entre os evangélicos, com ações articuladas, foram tomando forma, fruto da militância de líderes eclesiásticos como Erasmo Braga. Aos poucos, crescia a tomada de consciência do papel social e político que as igrejas poderiam e deveriam assumir. Isso tudo refletia os acontecimentos nos níveis mundial, continental e nacional. Nesse sentido, a década de 1950 e o início da década de 1960 foram exemplares, no que diz respeito à articulação de uma ética social cristã que respondesse à altura aos tremendos desafios apresentados pelas rápidas transformações sociais pelas quais passava a nação.

No entanto, no seio desse mesmo protestantismo, um retrocesso estava em curso, articulado pelos setores conservadores que cultivavam com especial desvelo aquelas características evangélicas exógenas trazidas para cá pelo protestantismo de missão. Não bastasse isso, outros acontecimentos reforçaram essas tendências obscurantistas, os quais merecem nossa atenção. São eles: a chegada ao Brasil do movimento pentecostal e a influência fundamentalista que se fez sentir aqui principalmente a partir da década de 1950.

O início da ditadura militar, em 1964, somada a esse retrocesso no ambiente eclesiástico, teve como consequência fortes perseguições contra aqueles que se identificavam com uma teologia social e política, desembocando em um quase total desmonte desse movimento e ocasionando entre os evangélicos uma verdadeira fragmentação, cujas consequências se fazem sentir ainda hoje.

Daí que novos atores e novos movimentos surgirão, tanto na América Latina quanto no Brasil: identificado com o ecumenismo, no nível latino-americano, o movimento conhecido pela sigla ISAL – Igreja e Sociedade na América Latina; no ambiente evangélico mais conservador, mas tentando também uma articulação social e política, o grupo da chamada teologia da missão integral, conhecido em nosso continente pelo estrangeirismo “evangelical”; os grupos chamados neopentecostais identificados com a teologia da prosperidade, cuja gênese se encontra em solo norte-americano. A seguir, analisaremos a história do protestantismo brasileiro no pós-64 à luz dessas novas influências.

4.2

Forças Conservadoras e Ditadura civil-eclesiástico-militar

O movimento pentecostal chegou ao Brasil em 1910, portanto, quase simultaneamente ao seu surgimento nos Estados Unidos. Luigi Francescon, um imigrante integrado na colônia italiana de Chicago, teve ligação com diversos ramos evangélicos, entre os quais a Igreja Valdense, os presbiterianos e os batistas. No influxo do pentecostalismo que alcançara Chicago por meio da Igreja Batista pastoreada por William Durham, Francescon recebeu forte influência desse grupo. Com larga experiência como evangelista, viajou ao Brasil e fundou em Santo Antônio da Platina, interior do Paraná, entre imigrantes italianos, a Congregação Cristã do Brasil (CCB), a primeira igreja pentecostal no país. Pouco tempo depois foi convidado a pregar numa igreja presbiteriana de São Paulo e um grupo de membros dessa igreja juntou-se a ele para a fundação da CCB no bairro de Brás, região com grande concentração de italianos²⁷⁸. Essa denominação pentecostal

²⁷⁸ SOUZA, Beatriz Muniz de. *A Experiência da Salvação* - pentecostais em São Paulo. São Paulo: Duas Cidades, 1969, p. 29. O livro de Beatriz Muniz foi o primeiro publicado no Brasil sobre o pentecostalismo. Em 1965, a ASTE - Associação de Seminários de Teologia Evangélica - havia

destacou-se pelo forte sectarismo, mesmo em relação a outros grupos protestantes e pelo seu rigor moral. Como exemplo disso, no culto homens e mulheres assentam-se em lados diferentes do templo e não ousam sequer se cumprimentar, mesmo os casados. Mulheres usam véus e vestidos com mangas compridas. No final do culto, quando passam pela porta, ponto de transição entre o sagrado e o profano, cumprimentam-se com um beijo na face e um abraço²⁷⁹. No período em estudo – década de 1960 – a Congregação Cristã do Brasil já contava, apenas no estado de São Paulo, com 163.458 membros e 725 templos, sendo 96 na capital, num total de 44.019 fiéis²⁸⁰.

Também em 1910, chegaram ao Brasil os suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg, vindos também de Chicago e tendo recebido a mesma influência que recebera Luigi Francescon da Igreja pastoreada por William Durham²⁸¹, da qual era membro Daniel Berg. Como fruto de uma revelação que teriam recebido, esses dois homens embarcaram rumo a Belém do Pará e começaram a frequentar uma igreja batista naquela cidade²⁸². Após alguns meses, eles se retiraram dessa congregação e, com um grupo de 18 irmãos e irmãs que os acompanharam, fundaram em 1911 a *Missão da Fé Apostólica*, mesmo nome dado por William Seymour ao trabalho fundado por ele na Rua Azusa em Los Angeles, em 1906, marco simbólico do início do pentecostalismo. Em 1918 adotaram o nome Igreja Evangélica Assembleia de

promovido o primeiro simpósio de cunho acadêmico com o propósito de refletir sobre esse movimento. Seu tema foi *O Espírito Santo e o Movimento Pentecostal*. Há importantes informações históricas, com dados estatísticos e gráficos num importante livro publicado em 1967, embora em tom algo ingênuo e romântico, pelo missionário americano William Read sobre o crescimento do protestantismo brasileiro. Boa parte da obra é dedicada ao movimento pentecostal, sobretudo a Congregação Cristã do Brasil e a Assembleia de Deus, mas também O Brasil para Cristo e outras denominações menores. Cf. READ, William R. *Fermento Religioso nas Massas do Brasil*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1967. Esse interesse demonstrado a partir da segunda metade da década de 1960 é um claro reflexo do crescimento acelerado dos pentecostais. Calcula-se que em 1930 esses grupos representavam 14% dos protestantes no Brasil. Em 1964, esse percentual subiu para 69%. Dados citados em CAMPOS, Leonildo Silveira. Raízes Históricas, Sociais e Teológicas do Movimento Pentecostal. *Simpósio*, vol. 10 (4) ano XXXVII, no. 48, 2008, p. 64, nota 3.

²⁷⁹ ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil - uma interpretação sócio-religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 38.

²⁸⁰ SOUZA. *A Experiência da Salvação*, p. 29.

²⁸¹ Não é correta a afirmação de Francisco Rolim de que esses dois suecos eram filiados às Assembleias de Deus norte-americanas. A formação da Convenção Geral que assumiu o nome “Assembleia de Deus” ocorreu apenas em 1914. Cf. ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil*, p. 40.

²⁸² Tanto a igreja de origem deles em Estocolmo, na Suécia, quanto a igreja de Chicago eram originalmente igrejas batistas.

Deus, seguindo o nome adotado por diversos líderes pentecostais brancos norte-americanos que se uniram em 1914.

A partir de uma hermenêutica sociológica, Rolim sugere que as duas primeiras denominações pentecostais no Brasil, originárias do pentecostalismo de grupos brancos norte-americanos - mormente a Assembleia de Deus, fundada no extremo norte brasileiro, longe das agitações operárias que tomavam corpo em São Paulo - serviram como contraponto a essas articulações sóciopolíticas em formação no país. Afirma ele: “De um lado, as práticas sociais e políticas, questionadoras da pungente realidade da vida operária; do outro, as práticas religiosas, desvinculadas de qualquer preocupação social, encaminhavam os crentes para um horizonte a-histórico”.²⁸³ Ora, essa conclusão reforça nossa sugestão de que a chegada ao Brasil dos grupos pentecostais somente ajudou a intensificar o caráter conservador do nosso protestantismo e aprofundou a crise que eclodiu entre os evangélicos na década de 1960. É verdade que não devemos desconsiderar a presença pentecostal, especialmente de assembleianos, nas *Ligas Camponesas*, ajudando a organizar núcleos de trabalhadores rurais. Tiveram, contudo, vida curta estas *Ligas* em face da instalação do regime militar. De qualquer forma, a experiência ajuda a mostrar que “práticas de mobilização social, ao invés de a destruírem, iam incorporando uma experiência religiosa, mesmo fortemente voltada para o sagrado”.²⁸⁴ Mas, como observa Cândido Procópio de Camargo:

Não exerceram os pentecostais, como alas do Protestantismo histórico, funções compatíveis com a modernização, apresentando-se como forma de internalização religiosa tendente a acomodar os conversos ao estilo de vida da sociedade em rápido processo de urbanização. **Nesse sentido, portanto, desempenha o**

²⁸³ Ibid., p. 42.

²⁸⁴ Ibid., p. 48. A participação de pentecostais nas *Ligas Camponesas* é fato inquestionável, porque documentado. Não deve ser desvalorizado. Encontra-se em consonância com as aspirações de uma ética social cristã por parte dos setores do protestantismo histórico que temos estudado. Por outro lado, essa participação nas *Ligas* também não deve ser supervalorizada. Francisco Rolim argumenta que esses pentecostais eram na maioria jovens que tomaram uma decisão individual. Mas “nenhuma Igreja Pentecostal como um todo delas participou. Os pastores, segundo se sabe, não gostaram”. E ele conclui: “Tivesse sido mais longo esse período, provavelmente as implicações sobre a religião pentecostal teriam sido benéficas e fecundas”. ROLIM, Francisco Cartaxo. Pentecostalismo, Governos Militares e Revolução. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Fasc. 210 - junho - 1993. Petrópolis: ITF, p. 336.

Pentecostalismo funções iminentemente conservadoras, não dando ensejo para o aparecimento de modalidades contestatórias ao *statu quo*.²⁸⁵

Cabe ainda ressaltar a chegada ao Brasil da Igreja do Evangelho Quadrangular. Essa denominação, fundada nos EUA em 1918 por Aimée Semple McPherson, aportou no Brasil pela pregação de Harold Williams e Raymond Boatright, em 1951. Seu nome, segundo a tradição sustentada pela igreja, é fruto de uma revelação recebida por Aimeé, por inspiração de uma profecia de Ezequiel, e faz referência às dimensões da missão de Jesus Cristo como salvador, batizador, médico e o Rei que voltará²⁸⁶. Uma importante inovação trazida por essa denominação pentecostal foi a ênfase na “cura divina” nas pregações em tendas montadas especificamente para esse fim. Essas campanhas evangelísticas ficaram conhecidas em nosso país como *Cruzada Nacional de Evangelização*. A agressividade evangelística e os métodos arrojados de comunicação com as massas foram outra marca dessa igreja. Mais uma vez, a maioria dos adeptos é oriunda de outras denominações protestantes²⁸⁷. William Read informa que, em seus primeiros cinco anos, cerca de 20 pastores brasileiros juntaram-se a Harold Williams. Desses, destacou-se um evangelista assembleiano chamado Manoel de Melo. No Paraná, promoveu reuniões que juntaram 50 mil pessoas. Demonstrando grande dom para pregar às massas, logo se separou da Cruzada para fundar seu próprio grupo, mais tarde denominado *O Brasil Para Cristo*²⁸⁸. Na década de 1960, a Cruzada contava com 300 templos, 350 pastores e cerca de 30 mil membros²⁸⁹.

A Igreja O Brasil Para Cristo é, muito provavelmente, a primeira denominação pentecostal genuinamente brasileira, isto é, não fundada por missionários estrangeiros. Fruto de uma cisão, fundada em 1955, ela é exemplo da mobilidade e nucleação que caracteriza as denominações pentecostais até os dias atuais. O missionário Manoel de Melo, como gostava de ser chamado, tendo passado pela Assembleia de Deus e, em seguida, pela Igreja Quadrangular, adquiriu grande experiência como pregador de multidões. Segundo Read, chegava a juntar de 100 a 200 mil pessoas em suas cruzadas, pioneiro nessa prática que seria copiada

²⁸⁵ CAMARGO, Cândido Ferreira de. *Católicos, Protestantes, Espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973. p. 148-149. O grifo é nosso.

²⁸⁶ Cf. SOUZA. *A Experiência da Salvação*., p. 35-36.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 37.

²⁸⁸ Cf. READ. *Fermento Religioso nas Massas do Brasil*., p. 167.

²⁸⁹ Cf. *Ibid.*

por centenas de pastores pentecostais nos anos seguintes²⁹⁰. Manoel de Melo envolveu-se em polêmicas, como quando aceitou um terreno de presente do político paulista Ademar de Barros. Quando o templo estava pronto para a inauguração, por ordem de Ademar de Barros, que fora pressionado por católicos descontentes com o apoio ao líder pentecostal, homens e máquinas demoliram o edifício e tomaram de volta o terreno. Manoel de Melo, então, lançou o plano de construção do “maior templo do mundo”: ergueu na cidade de São Paulo o templo-sede da denominação, com capacidade para 10 mil pessoas²⁹¹. Outro pioneirismo de Manoel de Melo foi sua relação e apoio à candidatura de políticos²⁹², prática retomada por grupos pentecostais a partir do decênio de 1980. Sua ideologia e suas ambições políticas são destacadas por William Read:

Do seu ponto de vista, a Igreja Católica não possui o necessário para vencer a batalha contra o Comunismo, a pobreza e a degenerescência moral. Apenas os evangélicos podem impedir que o país caia nas mãos dos comunistas. Seu plano político para um futuro imediato visa a eleição do vice-prefeito da cidade de São Paulo, em 1965. Pretende eleger um senador federal para tomar o lugar de certo Padre Calazans que, por sua vez, pretende reeleger-se em 1965. Por volta de 1970, espera eleger para vice-presidente da República, um evangélico.²⁹³

Em sua pesquisa, Beatriz Muniz destaca uma característica, que interessa ao nosso estudo, que diferenciava a igreja O Brasil Para Cristo das outras denominações pentecostais da época por causa do interesse pelos problemas sociais do país. Em sermões e artigos da Revista da igreja, seus líderes conclamavam os fiéis a conhecerem “a situação interna do país, econômica, social e administrativamente” com o objetivo de contribuir para a “reforma moral” em todas as esferas da vida nacional²⁹⁴. Em 1968, Manoel de Melo causou espanto ao filiar sua denominação pentecostal ao Conselho Mundial de Igrejas. Julio de Santa Ana também lembra que além dessa filiação, ela também atuou em programas da Coordenação Ecumênica e Serviço (CESE) ao lado das igrejas Católica, Episcopal,

²⁹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 148.

²⁹¹ Cf. *Ibid.*, p. 154-156. O plano original, conforme informa Read, era de um templo com capacidade para 25 mil pessoas.

²⁹² Após várias decepções com políticos apoiados por ele, Manoel de Melo decidiu apoiar apenas candidatos evangélicos.

²⁹³ *Ibid.*, p. 159. Read afirma que havia um deputado federal pentecostal eleito com o apoio de Manoel de Melo e 72 vereadores em várias cidades do estado de São Paulo.

²⁹⁴ Cf. SOUZA. *A Experiência da Salvação.*, p. 42.

Metodista e Luterana²⁹⁵. Segundo o próprio Manoel de Melo a Igreja da qual era líder, filiou-se ao CMI “por causa da sua missão social no mundo presente”. E também porque ele desejava ver o fim das divisões denominacionais. Para ele, “o ecumenismo é outra coisa boa do Conselho Mundial para nós”.²⁹⁶ Para a inauguração do “maior templo do mundo” em 1979, Manoel de Melo convidou para ser o orador oficial o secretário-geral do CMI, Philip Potter. Também esteve presente e deu breve palavra de saudação o cardeal arcebispo de São Paulo, d. Paulo Evaristo Arns. Essa postura algo progressista de Manoel de Melo constitui-se em exceção no cenário pentecostal brasileiro. Além disso, sua filiação ao CMI pode ser interpretada apenas como desejo de legitimação por um órgão superior de caráter mundial, aliás, prática comum no mundo pentecostal.

O pentecostalismo faz parte de uma longa tradição de reações populares no seio eclesiástico. Anabatistas, pietistas, quacres e metodistas são alguns dos exemplos dessa “igreja dos deserdados”, para usar a terminologia empregada por H. Richard Niebuhr em seu clássico sobre as origens sociais das denominações protestantes²⁹⁷. Para Niebuhr, “nenhum elemento, seja religioso, econômico ou racial, opera isoladamente”.²⁹⁸ No entanto, ele destaca o aspecto econômico das divisões denominacionais.

Certa fase do denominacionalismo explica-se por meio de uma interpretação econômica modificada da história religiosa, pois as divisões das igrejas têm sido ocasionadas mais frequentemente pela ação direta ou indireta de fatores econômicos do que pela influência de qualquer outro interesse humano.²⁹⁹

Ainda na origem, o protestantismo teria dificuldade de atender aos anseios das classes menos favorecidas. Isso se explicaria pelo caráter elitista do calvinismo e pelo estatismo do luteranismo. O mesmo se poderia afirmar sobre o anglicanismo. Richard Niebuhr destaca posicionamentos antipopulares de Calvino e de calvinistas para então concluir que “o presbiterianismo vivia distante da vida religiosa do povo comum com seu intelectualismo e sua ética peculiar”.³⁰⁰ Os anseios por justiça social, pela participação popular na vida civil e eclesiástica e a expressão emocional

²⁹⁵ SANTA ANA. *Ecumenismo e Libertação*., p. 288.

²⁹⁶ REILY. *História Documental do Protestantismo no Brasil*., p. 375-376.

²⁹⁷ NIEBUHR, H. Richard. *As Origens Sociais das Denominações Cristãs*. São Bernardo do Campo: IEPG; São Paulo: ASTE, 1992.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 25.

²⁹⁹ *Ibid.*

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 34.

cúltica não eram atendidos por nenhuma das correntes reformistas. Daí as reações dos deserdados, a igreja dos “pobres e ignorantes”: os anabatistas liderados pelo entusiasta Tomás Münzer, os milenaristas, os antinomistas, *seekers*, *ranterers*, *diggers*, *levellers* e *quakers*.

O pentecostalismo deu continuidade a essa herança de igreja dos deserdados. Seus fundadores foram ex-escravos, mulheres e imigrantes pobres³⁰¹. Seus antecedentes mais próximos foram a piedade metodista e os movimentos de santidade, *holiness*. Emulando a história progressa, reagem à “frieza nos cultos”, ao “mundanismo na igreja” e à “esterilidade doutrinária”. Seu objetivo: o retorno à “igreja primitiva”, a volta à “fidelidade bíblica”. Ora, como legítimo representante da “igreja dos excluídos”, o pentecostalismo tinha tudo para ser um movimento de libertação e mesmo de revolução. Porém, com algumas exceções, não foi assim que ele se revelou no decurso da história. Algumas causas podem ser apontadas. Primeiro, pela manutenção de uma piedade antimundana que ocasionou desconfiança de tudo aquilo cuja origem não se encontrasse dentro dos portões da igreja. Uma cultura de gueto, por consequência, sempre foi cultivada nos arraiais pentecostais. Uma postura anti-intelectual já estava clara no discurso do primeiro presidente da Convenção Geral das Assembleias de Deus, em 1914. Na ocasião, E. N. Bell declarou que “essas assembleias opõem-se a toda Alta Crítica da Bíblia, a todo o modernismo”.³⁰²

Gedeon Alencar lembra o conceito weberiano de dominação. Dentre os três tipos de dominação descritos por Weber - racional, tradicional, carismática - ele destaca a do tipo carismático: o líder carismático - que não se descreve “objetivamente com critérios estéticos, éticos etc”. - é a contraparte do adepto, que dá legitimação à dominação carismática. Como todo carisma tende a se “rotinizar”, migrando para o tipo de dominação tradicional, normalmente no contexto pentecostal surge um novo líder com características extracotidianas, atraindo para

³⁰¹ Walter J. Hollenweger lembra que, provavelmente, o pentecostalismo foi o único movimento protestante fundado –pelo menos oficialmente –por um cristão negro. HOLLENWEGER, Walter J. De Azusa-Street ao Fenômeno de Toronto: raízes históricas do movimento pentecostal. *CONCILIUM*. Movimentos Pentecostais –um desafio ecumênico. 265 - 1996/3, p. 9 [383].

³⁰² ROSA. *O Dualismo na Teologia Cristã.*, p. 121.

si também adeptos, causando cisões e rupturas, num ciclo ininterrupto³⁰³ que pode ser descrito como dominação-reação-dominação³⁰⁴.

Outro movimento que ganhou impulso no Brasil a partir da década de 1950 foi o fundamentalismo religioso e teológico. Em 1949, o famoso pastor norte-americano presbiteriano e fundamentalista Carl McIntire visitou o Brasil pela primeira vez. À frente da ala fundamentalista radical, McIntire fundou, em 1941, o Conselho Americano de Igrejas, como oposição ao Conselho Federal de Igrejas de Cristo na América, de caráter ecumênico. E para combater o Conselho Mundial de Igrejas, organizou, em Amsterdã, em 1948, na mesma semana e cidade em que se organizava o CMI, o Conselho Internacional de Igrejas Cristãs (CIIC)³⁰⁵.

Na primeira estadia no Brasil, McIntire pregou em diversas igrejas, atacando vigorosamente o Conselho Mundial de Igrejas, semeando entre os protestantes brasileiros não pequena discórdia. Ora, por essa época havia real interesse por parte da liderança da Igreja Presbiteriana do Brasil de aproximação, e talvez filiação ao Conselho Mundial de Igrejas. Tanto era assim que a IPB enviou, como seu representante na Assembleia de fundação do CMI, em 1948, o rev. Samuel Rizzo, então professor em Princeton e representante da IPB junto às Igrejas Presbiterianas norte-americanas. A análise documental permite afirmar que a Igreja Presbiteriana do Brasil foi membro-fundadora do CMI, como bem mostrou Silas Luiz de Souza. Além de outros argumentos que podem ser conferidos em sua pesquisa, Silas de Souza destaca que o relatório da Assembleia de constituição do CMI menciona a presença de duas igrejas brasileiras: a Igreja Metodista do Brasil e a Igreja Presbiteriana do Brasil³⁰⁶. Em seu relatório à IPB, Samuel Rizzo se refere à Assembleia de constituição do Conselho Mundial de Igrejas como “o evento mais importante para o protestantismo desde a Reforma”.

No entanto, a visita de McIntire às igrejas brasileiras em 1949 motivou uma reação dos setores conservadores da IPB presentes, sobretudo nas igrejas do norte

³⁰³ ALENCAR, Gedeon. *Assembleias de Deus* - origem, implantação e militância (1991-1946). São Paulo: Arte Editorial, 2010, p. 33-34.

³⁰⁴ Para Hollenweger, o que poderia ter sido um movimento revolucionário e de libertação de origem negra, foi encoberto “por uma cultura conservadora de classe média. Um trabalho ecumênico conjunto foi combatido. O racismo sufocou a cultura primitiva da pacificação. As estruturas de participação da comunidade foram substituídas por grupos de comando arbitrário”. HOLLENWEGER. *CONCILIUM*, p. 10 [384]

³⁰⁵ MENDONÇA, Antonio Gouvêa. O Protestantismo no Brasil e suas Encruzilhadas. *REVISTA USP*, São Paulo, n. 67, setembro/novembro 2005, p. 58.

³⁰⁶ SOUZA. *Pensamento Social e Político no Protestantismo Brasileiro.*, p. 198-209.

e nordeste, sob a liderança incontestada do rev. Israel Gueiros, que defendia a filiação da denominação ao Conselho Internacional de Igrejas Cristãs e ameaçava um rompimento com a IPB caso esta permanecesse no CMI. O então presidente do Supremo Concílio dessa denominação, rev. Natanael Cortez, com o fim de evitar um cisma, defendeu a famosa postura de “equidistância” da IPB em relação aos dois Conselhos.

...por enquanto, o que podemos afirmar é que a Igreja Cristã Presbiteriana do Brasil não está regularmente filiada ao Concílio (sic) Mundial de Igrejas. A visita do Rev. Carl McIntire do Concílio (sic) Internacional de Igrejas inflamara os ânimos de alguns dos nossos companheiros de ministério, sendo dentre eles o mais contaminado o Rev. Dr. Israel Gueiros. A este prezado colega encontrei muito exaltado, dando por consumada a nossa filiação ao Concílio Mundial de Igrejas, que, para o Rev. McIntire e para o Dr. Gueiros, seriam um foco de modernismo teológico a ser transplantado para o Brasil. Tratei o assunto cordialmente com o Dr. Israel Gueiros, num espírito de paz e fraternidade, chegando a esta conclusão, que o bom senso e o amor à nossa Igreja aconselham: Nós, da Igreja Cristã Presbiteriana do Brasil, não queremos as idéias modernistas do Concílio Mundial de Igrejas, se é que ele as tem, nem também queremos transplantar para o seio de nossa Igreja no Brasil as divergências que o Rev. Dr. Carl McIntire alimenta, com ou sem razão, para com o referido Concílio Mundial, ou os seus próceres, e para com a Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos, o *Board* de Nova York e o Concílio (sic) Federal de Igrejas. O bom senso nos diz que nos devemos manter equidistantes desses movimentos antagônicos e que se processem fora dos nossos limites eclesiásticos. Graças a Deus, os resultados dos meus entendimentos pessoais parecem satisfatórios.³⁰⁷

Assim, em 1949 o Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil decidiu oficialmente não se filiar a nenhum dos Conselhos mundiais e, por conseguinte, convencionou-se afirmar que a IPB nunca foi membro do CMI, o que parece contraditar o envio de seu representante nos termos referidos acima. O rev. Cortez estava enganado ao achar que sua diplomacia daria resultados “satisfatórios”. Em 1952, Jorge César Mota, o pastor líder entre jovens e companheiro de Richard Shaull, comentando “A Questão da Equidistância”, defende a impossibilidade de tal relação com movimentos tão distintos. Enquanto o CIIC era intolerante e semeava calúnias, o CMI promovia o diálogo e a consciência da responsabilidade social entre os cristãos. Assim, o CIIC deveria ser rejeitado e a IPB deveria se filiar ao CMI³⁰⁸.

³⁰⁷ Apud REILY. *História Documental do Protestantismo no Brasil.*, p. 245.

³⁰⁸ Cf. SOUZA. *Pensamento Social e Político no Protestantismo Brasileiro.*, p. 200-201.

Do outro lado, como afirmamos, Carl McIntire encontrou no rev. Israel Gueiros, pastor da Primeira Igreja Presbiteriana de Recife, seu admirador mais entusiasmado. Ele também não estava satisfeito com a “equidistância” e defendia a filiação ao Conselho liderado por McIntire. Uma de suas ações foi desencadear uma campanha contra o Seminário Presbiteriano do Norte (Recife), acusando-o de modernismo teológico. Tendo fundado um Seminário concorrente, Israel Gueiros acabou deposto pelo Presbitério de Pernambuco em 1956. Em decorrência disso, no mesmo ano ele organizou a Igreja Presbiteriana Fundamentalista do Brasil (IPFB), causando o cisma que Natanael Cortez tentou evitar sete anos antes³⁰⁹.

O ex-presidente da Igreja Presbiteriana do Brasil, rev. Guilhermino Cunha, narra em artigo publicado em 2001, na Revista *Fides Reformata*, que Carl McIntire teria oferecido 25 mil dólares em 1956 ao rev. Natanael Cortez para liderar um grupo de pastores que se uniria em torno da causa fundamentalista contra o que ele considerava a ameaça do liberalismo teológico que, àquela altura, já teria se infiltrado na denominação. A oferta fora terminantemente recusada por Cortez, mas alguém, insinua Guilhermino Cunha, teria aceitado a tarefa³¹⁰.

Dentre as igrejas do protestantismo histórico, provavelmente a IPB foi a que mais sofreu internamente com as controvérsias entre conservadores e progressistas. A Igreja Metodista do Brasil, como vimos, filiou-se ao Conselho Mundial de Igrejas e, ao que parece, desfrutava de maior consenso quanto ao compromisso ecumênico e com as causas sociais. Essa denominação não deixou de experimentar os mesmos retrocessos ocorridos entre os presbiterianos, mas com alguns anos de atraso. Entre os batistas, o motivo era outro. O forte conservadorismo demonstrado desde o seu estabelecimento em terras brasileiras mantivera essa denominação distante dos debates ecumênicos, tendo sido a única denominação histórica ausente da Confederação Evangélica do Brasil.

No caso da Igreja Presbiteriana do Brasil, as forças contrárias disputavam espaço desde os dias de Eduardo Carlos Pereira, Álvaro Reis e Erasmo Braga. Ao mesmo tempo em que pastores dessa igreja estiveram à frente das principais

³⁰⁹ A Igreja Presbiteriana Independente do Brasil havia passado por cisma semelhante, por causas doutrinárias, em 1940, quando, sob a liderança do rev. Bento Ferraz, antigo colaborador de Eduardo Carlos Pereira, foi organizada a Igreja Presbiteriana Conservadora do Brasil, mais tarde irmanada com a IPFB, com sua filiação à Confederação de Igrejas Evangélicas Fundamentalistas do Brasil.

³¹⁰ CUNHA, Guilhermino. Os Herdeiros de Carl McIntire. *FIDES REFORMATATA*, 6/1, 2001. p. 1, 2. Devemos ressaltar que a história foi narrada ao rev. Guilhermino Cunha pelo filho de Natanael Cortez. Não existe no artigo comprovação documental do ocorrido.

iniciativas para o desenvolvimento de uma consciência ecumênica e social entre os protestantes brasileiros, foi ali também que as reações conservadoras se mostraram mais pujantes. Prova disso foi o que ocorreu no seio do trabalho da mocidade.

Observamos no capítulo anterior que o trabalho da juventude evangélica - principalmente dos metodistas, presbiterianos (IPB e IPI) e congregacionais - era bastante vigoroso e capitaneou boa parte dos debates ocorridos a partir de 1950 a respeito do papel das igrejas frente às rápidas transformações sociais pelas quais passava o país. A UCEB, liderada pelo pastor Jorge César Mota, a ACM e o Departamento de Mocidade da Confederação Evangélica do Brasil foram importantíssimos como pontos de convergência desses esforços rumo à elaboração de um pensamento social e político no protestantismo nacional. Somados a isso, a chegada de Richard Shaull ao Brasil, em 1952, sua contribuição com o trabalho de César Mota e seu trabalho com os seminaristas presbiterianos abriram um novo campo de visão para os jovens evangélicos e trouxeram novas categorias teológicas que redimensionaram antigos conceitos de igreja, missão e reino de Deus. Devemos destacar também que, no caso dos presbiterianos, foi muito importante a presidência da denominação exercida por José Borges dos Santos Jr. entre 1954 e 1962. De convicções ecumênicas, o rev. José Borges apoiou com entusiasmo o trabalho da Confederação Evangélica do Brasil e o trabalho da mocidade. Ele defendia uma ampla participação das igrejas nas reformas sociais:

Não hesito em dizer que uma igreja fora do mundo é uma igreja que desertou. Não hesito em afirmar que o lugar da Igreja é no mundo, bem como insisto em dizer que é indispensável trazer o mundo para a Igreja, porque só a Igreja, como instrumento do poder e da graça de Deus, tem recursos para salvar o mundo, isto é a política, a indústria, a lavoura, o trabalho e tudo aquilo que é do homem. (...) Está na hora da Igreja evangélica do Brasil tomar consciência e desobrigar-se, valorosamente, da sua responsabilidade social.³¹¹

Promovendo congressos nacionais a partir de 1946 e publicando um jornal chamado *Mocidade*, os jovens presbiterianos se empolgavam com os novos debates em torno de temas como ecumenismo, missão, política, problemas sociais, guerra, analfabetismo etc ³¹². A jovem Billy Gammon foi uma das fundadoras e organizadoras do trabalho entre os jovens e resistiu às pressões políticas, tendo liderado com muito vigor as ações da Confederação da Mocidade Presbiteriana. Sua

³¹¹ Apud SOUZA. *Pensamento Social e Político no Protestantismo Brasileiro.*, p. 138-139.

³¹² Cf. ARAÚJO, João Dias. *Inquisição Sem Fogueiras*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010, p. 48-49.

morte prematura e trágica em um acidente causou profunda comoção entre seus pares. Muitos desses congressos foram orquestrados em conjunto pelos jovens presbiterianos, metodistas e congregacionais. O tema da união denominacional de metodistas e presbiterianos voltou à baila, para entusiasmo dos jovens dessas igrejas. Contudo, se o presidente do Supremo Concílio da IPB, rev. José Borges dos Santos Jr., nutria especial admiração e apoiava o trabalho da juventude, o secretário executivo, rev. Amantino Adorno Vassão, enxergava exageros nas propostas da mocidade e envidou esforços para contê-los. De sorte que, em 1960 a diretoria do jornal *Mocidade* foi deposta e o periódico passou a ser publicado pela Casa Editora Presbiteriana, sob a direção de Boanerges Ribeiro³¹³. Nesse mesmo ano a Comissão Executiva do Supremo Concílio da IPB extinguiu a Confederação da Mocidade Presbiteriana, sob a alegação de que se tratava apenas de uma reestruturação desse trabalho reivindicada pelos próprios jovens. João Dias Araújo esclarece, no entanto, que isso não passou de artimanha política. A direção da igreja teria se aproveitado de um relatório enviado pelo secretário-geral do trabalho da mocidade para dissolver a CMP. Os motivos reais eram o profundo incômodo provocado pelos artigos publicados no jornal *Mocidade* e os debates promovidos nos congressos nacionais, que giravam em torno de temas como ecumenismo, crítica aos governantes em face das injustiças sociais e a descoberta da neo-ortodoxia que atraía muitos desses rapazes e moças³¹⁴. A decisão da Comissão Executiva precisou ser homologada pelo Plenário do Supremo Concílio, o que aconteceu em julho de 1962, na mesma reunião em que, contraditoriamente, foi oficializado o *Pronunciamento Social da Igreja*. Esse fato demonstra como aquele foi um período confuso, marcado por contradições e pelas relações tensas entre conservadores e progressistas. Não custa lembrar que nesse mesmo mês estava sendo conduzida a Conferência do Nordeste. Foi também eleito nessa reunião para a presidência da IPB o rev. Amantino Adorno Vassão, inaugurando um período de intolerância que se agravaria de veras a partir da inauguração do regime militar, em 1964.

Cabe ressaltar que, paralelamente a esse retrocesso em curso na Igreja Presbiteriana do Brasil, a Confederação Evangélica do Brasil enfrentava impasses semelhantes. Num primeiro momento isso pode parecer um contrassenso, já que a CEB celebrara a Conferência do Nordeste em 1962 e parecia estar em seu momento

³¹³ Cf. SOUZA. *op.cit.*, p. 212.

³¹⁴ ARAÚJO. *op.cit.*, p. 47-58.

de plena maturidade. No entanto, forças opostas também se debatiam no interior da Confederação. O Setor de Responsabilidade Social da Igreja abrigava as mentes mais progressistas da CEB. A bem da verdade, a Confederação propriamente dita tinha postura bastante conservadora. O SRSI e membros abrigados em outros Departamentos é que estavam na vanguarda das reflexões e ações de caráter ecumênico, social e político. Como exemplo desse conservadorismo da diretoria da CEB, Waldo Cesar informa que não era permitido aos membros do SRSI convidar padres progressistas para suas reuniões³¹⁵. Cabe lembrar também que Rodolfo Anders, secretário-geral da Confederação, não compareceu na Conferência em 1962. Nessa mesma entrevista, Cesar também destaca que os primeiros indícios da repressão apareceram ainda em 1960, na terceira reunião de estudos efetivada pelo SRSI, quando um membro do DOPS compareceu pedindo esclarecimentos e assistiu à reunião³¹⁶.

Com a eclosão do golpe civil-militar de 1964, as forças conservadoras em todas as denominações evangélicas – inclusive na Confederação Evangélica do Brasil – se sentiram à vontade para aplicar, de forma definitiva, o expurgo que já vinham ensaiando havia alguns anos. O golpe teria servido como catalisador para ações autoritárias no nível eclesiástico, que já estavam em gestação mesmo antes de 31 de março de 1964.

Em 19 de maio de 1964, a Diretoria da CEB despediu o rev. Francisco de Paula Pereira de Souza, secretário do Departamento de Mocidade; Domício Pereira de Mattos, secretário do Departamento de Educação Religiosa³¹⁷; o Dr. Jeter Pereira Ramalho, secretário do Departamento de Ação Social; e Waldo Lenz Cesar, secretário do Setor de Responsabilidade Social da Igreja. Os motivos alegados foram, dentre outros, “esquerdismo”, “rebeldia” e “fonte de embaraço diante do

³¹⁵ Ora, nesse exato momento ocorria em Roma o Concílio Vaticano II. A Constituição Dogmática *Lumen Gentium* incluía, pela primeira vez na história, os protestantes como irmãos, embora separados de Roma. O Decreto *Unitatis Redintegratio* estabelecia os parâmetros para o ecumenismo católico. E a Constituição *Gaudium et Spes* conclamava a Igreja Católica ao *aggiornamento* com relação ao mundo moderno. Isso tudo colocava os protestantes numa situação em que precisavam repensar sua relação com a Igreja Católica.

³¹⁶ Cf. entrevista concedida por Waldo Cesar em 2005 a pesquisadores do protestantismo brasileiro em <<http://www.novosdialogos.com/artigo.asp?id=596>> acessado em 31/10/2014.

³¹⁷ Domício Pereira de Mattos seria demitido também, em abril de 1964, duas semanas após a instalação do regime militar, da função de redator-chefe do jornal O Brasil Presbiteriano, sendo substituído por Boanerges Ribeiro.

governo”³¹⁸. Em fevereiro de 1963, na eleição da nova diretoria da CEB, fora eleito para a presidência Amantino Adorno Vassão, o então presidente da Igreja Presbiteriana do Brasil. Em documento anônimo que faz duro ataque à direção da IPB, citado por Domício Pereira de Mattos, afirma-se que Amantino Adorno teria manifestado, no mesmo ano, “sua crescente preocupação com as ‘tendências esquerdistas’ dentro da C.E.B.”³¹⁹ Na ocasião do golpe, o escritório da CEB foi invadido por forças militares e arquivos e documentos foram confiscados.

Para Domício Pereira de Mattos e o autor do texto anônimo, a crise na CEB era um reflexo da crise instalada na IPB, pois os principais cargos da Confederação eram ocupados por presbiterianos. Assim se expressou Domício de Mattos:

A crise que começara na Igreja Presbiteriana se alastrou pela Confederação Evangélica do Brasil, onde o mesmo Presidente da Igreja era também presidente. As mesmas acusações, as mesmas pressões e, finalmente, o “expurgo”, sem nenhuma consideração pelo problema humano dos demitidos que, colocados “no olho da rua”, ficariam, pelo menos durante alguns meses, sem recursos para sua manutenção e da família, pois o próprio Secretário Geral da Confederação exigira de um deles tempo integral, obrigando-o a deixar o pastorado efetivo de uma Igreja.³²⁰

À demissão dos secretários seguiram-se protestos de setores das igrejas-membros da Confederação. Metodistas, presbiterianos, episcopais, luteranos, congregacionais, agências norte-americanas e o CMI, todos enviaram protestos. As agências americanas e o CMI interromperam o envio de verbas que sustentavam praticamente todo o trabalho da CEB. Após a Conferência do Nordeste, o Conselho Mundial de Igrejas estava disposto a apoiar um plano quinquenal do SRSI com o envio de cerca de 200 mil dólares, quantia bastante vultosa para a época. Tudo foi cancelado e a CEB, certamente a principal e mais importante experiência ecumênica dos protestantes brasileiros, entrou em estado vegetativo³²¹.

³¹⁸ Cf. MATTOS. *Posição Social da Igreja*, p. 123.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 125. Devemos observar que o livro foi publicado em 1965, o que justifica a recusa de Domício P. de Mattos em revelar o nome do autor do texto.

³²⁰ *Ibid.*, p. 116.

³²¹ Juridicamente, até a década de 1980, a CEB continuava existindo. Tanto assim que a chamada bancada evangélica, durante o governo de José Sarney, reativou-a com o objetivo de que servisse de canal para acesso a verbas públicas. Essa ação foi questionada por segmentos do mundo evangélico, mas a CEB conseguiu sobreviver por um tempo com o apoio da cúpula da Assembleia de Deus. Cf. FRESTON, Paul. A Igreja Universal do Reino de Deus e o campo protestante no Brasil. *Revista Semestral de Estudos e Pesquisas em Religião*. Estratégias Religiosas na Sociedade Brasileira. São Bernardo do Campo: UEMESP, Ano XII, no. 15, dez. 1998, p. 11. Voltaremos ao assunto adiante.

Na Igreja Presbiteriana do Brasil o regime autoritário teve início antes mesmo do golpe civil-militar brasileiro. Como vimos, as primeiras ações nesse sentido visavam calar a voz inquieta da juventude com a deposição da diretoria do jornal *Mocidade* e com a extinção da Confederação da Mocidade Presbiteriana ainda em 1960, homologada na reunião do Supremo Concílio de 1962.

João Dias Araújo, na introdução do seu *Inquisição Sem Fogueiras*, faz uma longa lista de ações que visavam ao endurecimento do regime dentro dos muros eclesiásticos, principalmente a partir de 1966, quando o Supremo Concílio da IPB em Fortaleza elegeu para presidente Boanerges Ribeiro, que ficaria à frente da denominação pelos 12 anos seguintes. Segundo João Dias, cinco professores e trinta e nove alunos foram expulsos do Seminário de Campinas porque não aceitavam a intervenção da comissão constituída pela direção da Igreja para esse fim³²². O Seminário Presbiteriano do Centenário, com sede em Vitória/ES, foi fechado e todos os professores e alunos que não estavam de acordo com as novas diretrizes da igreja foram expulsos. Quatro professores do Seminário Presbiteriano do Norte, com sede em Recife, foram expulsos, além de vários alunos. Foram dissolvidos o Sínodo Bahia-Sergipe e o Presbitério de Salvador, e vários pastores foram despojados. No total, cerca de 50 pastores foram despojados e outros pediram exoneração. O Sínodo Espírito-santense foi dissolvido e dois de seus presbitérios foram transferidos para a jurisdição do Sínodo de São Paulo. Quatro missionários norte-americanos foram denunciados aos órgãos de segurança e, em 1973, a IPB rompeu unilateralmente os laços com a PCUSA, a denominação norte-americana que enviara Ashbell Green Simonton para fundar o presbiterianismo no Brasil. Além disso, foram rompidas relações com a ASTE (Associação dos Seminários Teológicos Evangélicos), com a Sociedade Bíblica do Brasil (SBB), com a Associação de Igrejas Presbiterianas Reformadas da América Latina (AIPRAL) e com a Aliança Mundial de Igrejas Reformadas (AMIR). As mulheres foram

³²² Também Silas de Souza destaca que, na reunião do Supremo Concílio da IPB em Fortaleza, em 1966, foi nomeada uma Comissão Especial dos Seminários para tratar de questões relativas aos Seminários, sobretudo acusações de desordem moral e teológica. Em fins de 1966, a Comissão, com o apoio da Direção da Igreja decidiu: “A Assembléia, com razões que considerou suficientes, resolveu dispensar os professores Júlio Andrade Ferreira, Francisco Penha Alves, Samuel Martins Barbosa e Elizeu Narciso”. E Silas de Souza conclui que “o caminho ia ficando aplanado para colocarem-se somente professores fundamentalistas, conservadores, obedientes anti-ecumenistas e, acima de tudo, perfeitamente afinados com a política da liderança eclesiástica oficial”. SOUZA. *Pensamento Social e Político no Protestantismo Brasileiro.*, p. 227-228.

proibidas de participar do Dia Mundial de Oração. O discurso político e social foi banido dos templos. A ênfase repousou na evangelização, na conversão das almas, na correta e ortodoxa observância das Sagradas Escrituras e nos símbolos de fé da denominação: os Catecismos Maior e Breve e a Confissão de Fé de Westminster³²³.

A tônica daí em diante seria “crente não discute política”, “não faz greve”, “não se envolve com sindicatos”, “honra seus governantes, conforme Romanos 13” etc. Os males sociais que devem ser combatidos são os males morais de caráter individual: fumo, bebida, baile, jogos de azar, não guardar o domingo. Historiadores do protestantismo brasileiro são unânimes em afirmar que de todas as denominações evangélicas, a Igreja Presbiteriana do Brasil foi a de maior envolvimento com o regime militar. Não no sentido de uma participação ativa no golpe, mas no sentido de apoio explícito e de cooperação³²⁴. João Dias cita os nomes de membros da família Gueiros, de Pernambuco, que colaboraram diretamente para a manutenção do regime: Eraldo Gueiros, Procurador-Geral da Justiça Militar da Presidência da República; Evandro Gueiros, procurador da Justiça Cível; Nehemias Gueiros, redator do Ato Institucional nº 2. Também Jeremias Fontes, outro presbiteriano, nomeado por Castelo Branco para governador do estado do Rio de Janeiro. No governo Médici, Eraldo Gueiros ocupou o cargo de governador de Pernambuco³²⁵.

Em sua pesquisa de doutoramento sobre o autoritarismo religioso dentro da IPB no período militar, Valdir Gonzales Paixão Júnior embasa parte de sua tese em textos publicados na época, no Jornal da denominação *O Brasil Presbiteriano*. Desses, selecionamos dois que demonstram uma evolução no apoio dado por essa denominação ao regime. O primeiro é de autoria de Gutemberg de Campos, então secretário para atividades cívico-sociais do Sínodo Oeste do Brasil, e é endereçado ao primeiro militar a assumir a presidência durante o regime, o marechal Humberto de Alencar Castelo Branco.

Que, nessas orações, o Sínodo pede a Deus "em favor da saúde pessoal, preciosa de V. Excia., a cobertura de ampla inspiração divina, afim de que V. Excia. saiba

³²³ ARAÚJO. *Inquisição Sem Fogueiras.*, p. 15-18.

³²⁴ A participação ativa ocorreu por parte de membros da Igreja Presbiteriana que ocupavam cargos no âmbito federal ou das Forças Armadas. Esse foi o caso, por exemplo, dos coronéis Teodoro de Almeida e Renato Guimarães, este último ativo membro da IPB em vários cargos eclesiais. Cf. PAIXÃO JÚNIOR, Valdir Gonzales. *Poder e Memória: o autoritarismo na Igreja Presbiteriana do Brasil no período da ditadura militar*. Tese de Doutorado. Araraquara, 2008, p. 175.

³²⁵ Cf. ARAÚJO. *Inquisição Sem Fogueiras*, p. 95-96.

dirigir com sabedoria, serenidade e firmeza, os destinos da nação e para que a grande Pátria de Nabuco, de Ruy e de Caxias, esteja em condições de ser, o mais breve possível reintegrada, de novo, nos quadros normais de sua ordem jurídica, constitucional e democrática" (...) sejam intangíveis às liberdades humanas, notadamente as liberdades de culto e de prédicas e no que diga respeito à igualdade objetiva de direitos a todos os Credos (...) o Brasil, ilustre Marechal, odeia o comunismo - mas com a mesma generosidade e altivez de sentimentos -, odeia, igualmente, toda e qualquer forma totalitária ou fascista de governo.³²⁶

O autor demonstra as primitivas preocupações dos protestantes com a liberdade de culto e de expressão. Mas, se nesse texto ainda aparece uma preocupação com a breve reestruturação democrática do país, no seguinte, de autoria de Oscar Chaves, o apoio ao regime é entusiástico.

Todos os verdadeiros cristãos se regozijaram e estão regozijando com os resultados da gloriosa revolução de março-abril: o expurgo dos comunistas e seus simpatizantes, da administração do nosso querido Brasil. A Providência de Deus se fez sentir na hora certa, quando muitos fiéis, já ansiosos e temerosos, pensavam que a nação teria de ser flagelada pela horda dos anarquistas e materialistas - Deus agiu na hora certa, repetimos usando a coragem e o patriotismo das Forças Armadas e de civis (JORNAL BRASIL PRESBITERIANO. São Paulo, ano VII, no 8, maio de 1964, p. 7).³²⁷

Ambos os textos demonstram preocupação com aquele que é um dos principais alvos de ataque do movimento fundamentalista: o comunismo. Contra este, Deus teria agido por meio das Forças Armadas brasileiras³²⁸. Um libelo ao fundamentalismo eclesial e teológico foi o livro escrito pelo pastor presbiteriano Alcides Nogueira e lançado em 1965, com o título "O 'Evangelho Social' e a Igreja de Cristo". O autor faz duros ataques à teologia de Richard Shaull e de seus "discípulos" e identifica essa teologia com o modernismo e com o perigo representado pelo comunismo. A capa traz a figura de uma mão que "saiu a semear" coisas boas, representadas por pequenos corações e, abaixo do título, outra mão semeando pequenas foices e martelos (símbolo do comunismo), pois "veio o inimigo e semeou o joio no meio do trigo" (FIGURA 1).

³²⁶ JORNAL BRASIL PRESBITERIANO. *Apud* PAIXÃO JÚNIOR. *Poder e Memória.*, p. 173.

³²⁷ CHAVES, Oscar *Apud* PAIXÃO JÚNIOR. *Poder e Memória.*, p. 174.

³²⁸ Silas de Souza, citando esse mesmo artigo, revela que o pastor Oscar Chaves o concluiu dizendo: "O Supremo Concílio precisa encarar esta (sic) assunto tão sério e importante [...] se quiserem ser comunistas, que o sejam, mas renunciem à jurisdição da Igreja e não contaminem o rebanho [...] É preciso o expurgo". SOUZA. *Pensamento Social e Político no Protestantismo Brasileiro.*, p. 231.



Figura 1: Capa do Livro

O mesmo apoio e cooperação com o regime militar são reconhecidos também na Igreja Batista. A constatação de Duncan Alexander Reily de que “de todas as Igrejas históricas, só os Batistas conseguiram manter sua antiga ênfase evangelística, sem passar por uma crise de maiores proporções”, já demonstra o cenário, algo singular, no contexto do chamado protestantismo de missão. Para esse autor, a resposta dada pelos batistas ao golpe foi a intensificação das campanhas evangelísticas inauguradas desde 1960, quando o famoso evangelista norte-americano Billy Graham pregou para 200 mil pessoas no Maracanã.

Em editorial escrito pelo pastor José Reis Pereira, redator do Jornal Batista, e publicado em 5 de abril de 1964, constata-se a distância mantida pelos batistas dos anseios acalentados pelos setores ecumênicos do protestantismo nacional, que sonhavam com uma revolução na estrutura social e política do país e desejavam participar dessa revolução:

Eu não posso vibrar numa campanha política, porque sei que as meras soluções políticas são simples paliativos e frequentemente determinam dolorosas decepções. Quanto à nossa política, sou quase completamente cético: só creio em Cristo. Eu não posso me empolgar por movimentos sociais, porque os vejo muitas vezes completamente desvirtuados, usados como simples anteparos destinados a ocultar outros objetivos e, sobretudo, orientados por pessoas nas quais não posso confiar, visto faltar-lhes na respectiva filosofia de vida um elemento essencial que é respeito pela pessoa humana. Não creio, e muitas vezes já o tenho dito, no valor, na eficácia, na permanência de nenhum movimento de redenção social e política

liderado e realizado por pessoas que não tenham sido previamente transformadas pelo poder do Espírito Santo de Deus.³²⁹

José Pereira dos Reis igualmente interpreta o golpe como sinal da intervenção divina para libertar o povo brasileiro do perigo comunista. Uma semana depois, em 12 de abril de 1964, em novo editorial publicado com destaque no *Jornal Batista*, ele o defendeu:

Os acontecimentos políticos militares de 31 de março e 1º de abril que culminaram com o afastamento do presidente da República vieram, inegavelmente, desafogar a nação. Porque estávamos vivendo num clima pesado de provocações, de ameaças, de agitações que nos roubavam o mínimo de tranquilidade necessária para poder trabalhar e progredir. Necessária inclusive para a pregação do Evangelho. Agora as coisas mudaram. Era tempo. (...) Esse clima artificial, (...) estava sendo mantido por uma desabusada minoria (...). Referimo-nos à minoria comunista. (...) O presidente que estava fazendo um jogo extremamente perigoso foi afastado. **A democracia já não está mais ameaçada.** (...) É lamentável assinalar que até mesmo em algumas igrejas houve infiltração. Moços cheios de ideal e com a impaciência natural da mocidade julgaram que apoiando os totalitários vermelhos conseguiriam reformas salutares para o Brasil. (...) **Estamos certos, por exemplo, de que Deus atendeu às orações incessantes de seu povo pela pátria.** (...) Um milagre de Deus, atendendo as orações de seu povo. (...) Os crentes têm que viver à altura dos acontecimentos atuais. (...) Não será agora que se vai estabelecer censura e limitação da liberdade no Brasil. Mas que tal hora nunca chegue. (grifos nossos).³³⁰

É bem verdade que no período imediatamente anterior ao golpe civil-militar houve divergências entre os batistas quanto ao papel social e político que eles deveriam representar no país. Essas divergências apareceram no *Movimento Diretriz Evangélica*³³¹ e posteriormente nas páginas d'O *Jornal Batista*. Alguns pesquisadores reconhecem no líder do *Diretriz Evangélica*, Lauro Bretones, o principal intelectual batista daquele período³³². Leitor assíduo de Nicolas

³²⁹ Apud REILY. *História Documental do Protestantismo no Brasil.*, p. 314.

³³⁰ Apud REILY. *História Documental do Protestantismo no Brasil.*, p. 315-317.

³³¹ *Diretriz Evangélica* foi um movimento nascido em 1948, sob a liderança de Lauro Bretones, que publicava um jornal (1949) de mesmo nome e abrigava o pensamento batista mais progressista de então. Dele faziam parte, além de Lauro Bretones, também David Malta Nascimento, Himain Lacerda, Mário Barreto França e Hélcio da Silva Lessa, dentre outros. Cf. LOPES, José Eduardo. *Bases Históricas do "Manifesto dos Ministros Batistas"*. In PINHEIRO, Jorge e SANTOS, Marcelo. *Os Batistas - controvérsias e vocação para a intolerância*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012, p. 222-223. Lauro Bretones fazia parte do grupo reunido por Richard Shaull e Waldo Cesar, que se tornou o embrião do Setor de Responsabilidade Social da Igreja. Fazia parte também desse grupo o professor universitário batista de Belo Horizonte Alberto Mazoni de Andrade. Cf. SHAULL. *Surpreendido pela Graça.*, p. 174.

³³² Cf. ALMEIDA, Fabio Py Murta de. *Um protestante heterodoxo*. Lauro Bretones, cristão inconformado no Brasil de 1948 a 1956. Tese de Doutorado. PUC/RJ, 2015, p. 44.

Berdiaev³³³, seu pensamento caracterizou-se pela crítica ao sistema capitalista que avançava sobre a sociedade brasileira. Lauro Bretones acabaria por deixar a Igreja Batista e o protestantismo em 1970, depois de ter sido provavelmente o mais importante articulador de uma teologia pública e de uma ética social cristã no meio dessa denominação³³⁴. O debate sobre a responsabilidade social da igreja nas páginas d’*O Jornal Batista* foi capitaneado por David Malta Nascimento, na coluna *Diretriz Evangélica*, sobretudo a partir de 1961, época em que Bretones já se afastava do movimento. Israel Belo de Azevedo lista assuntos levantados por David Malta, entre os quais figuravam problemas sociais em nível nacional, as dificuldades típicas enfrentadas pela região nordeste do país, um elogio ao Papa João XXIII por ocasião de sua morte, defesa do governo João Goulart e suas reformas de base, defesa da Reforma Agrária, desemprego, salários injustos, analfabetismo etc³³⁵.

Também o pastor Jabneel Silva fazia defesa da tarefa política dos cristãos, dizendo que “não podemos deixar uma bandeira que sempre foi cristã para ideologias atéias. Sentir os reclamos do homem sempre foi responsabilidade cristã, não marxista”. E ele conclui: “Antes de Marx, Engels, Lenine e quejandos, o cristianismo já arvorava esta bandeira com Amós, Mabaqueque, Tiago, Jesus, etc”.³³⁶ Destacou-se também Hélcio da Silva Lessa, na coluna da “Comissão de Ação Social”.

Da mesma forma, não devemos nos esquecer de que foi em 1963 que os batistas publicaram o *Manifesto dos Ministros Batistas do Brasil*, visto no capítulo anterior. Aliás, a publicação do Manifesto nesse momento conturbado da sociedade brasileira e das igrejas só reforça nossa premissa de que aquela foi uma época repleta de contradições. Ora, um dos signatários do Manifesto era o presidente da Ordem dos Ministros Batistas, José Pereira dos Reis, cujo posicionamento de louvor ao golpe militar vislumbramos em extratos antes citados. Essas contradições são filhas da origem histórica da denominação. Surgida na Inglaterra no século XVII, ela herdou dessa origem sua ideologia liberal de defesa da democracia e dos direitos individuais. Contudo, ao chegar aos Estados Unidos da América, passou

³³³ Cf. *Ibid.*, p. 57-61.

³³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 55.

³³⁵ Cf. AZEVEDO, Israel Belo de. *A Palavra Marcada: teologia política dos batistas segundo O Jornal Batista*. Versão Ebook: Amazon, 2012, p. 3710.

³³⁶ Cf. *Ibid.*, p. 3725.

por um reordenamento de fundo ideológico, ao adotar, no século XIX, o *landmarkismo* ou sucessionismo. Daí, seu caráter conservador. Esse permanente paradoxo ideológico resultou no que Jorge Pinheiro chamou de pensamento liberal-conservador. Foi esse mesmo paradoxo, abrigando, de um lado, o pensamento conservador-fundamentalista e, de outro lado, o pensamento democrático e liberal que, segundo esse autor, facilitou o diálogo com o bonapartismo militar³³⁷.

Portanto, a ênfase conservadora na denominação batista, em que pese a corrente progressista representada pelo *Movimento Diretriz Evangélica*, era amplamente hegemônica. Diante da instalação do regime militar e reforçando os editoriais de José Pereira dos Reis, João Filson Soren, então pastor da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro e ex-presidente da Aliança Batista Mundial, preparou longo documento de orientação para sua igreja, cujo texto acabou por ser publicado no Jornal Batista e serviu extraoficialmente como orientação para todos os batistas do Brasil no período da Ditadura. O conteúdo do documento resgata a antiga Teologia da Igreja Espiritual, doutrina exógena trazida pelos missionários no século XIX. Sua essência encontra-se nas duas primeiras linhas: “A Igreja do Nosso Senhor Jesus Cristo é uma entidade de natureza religiosa, cuja missão e tarefa são de finalidade precípua e essencialmente espiritual”.³³⁸ O tom estava dado, os crentes não deveriam questionar a ordem estabelecida pelo novo regime. Seu papel seria orar pelos governantes e evangelizar a nação. Assim, “estavam criadas as condições para o paulatino abandono, por parte dos protestantes, do discurso da democracia e do engajamento, em função da alienação e do silêncio consentido do autoritarismo”. E Joanildo Burity conclui: “Os batistas não se ‘integraram no processo histórico da nacionalidade’. Apenas declinaram do convite”.³³⁹

Cabe ainda destacar a posição dos metodistas no período em estudo. Ao contrário dos batistas, não houve nenhuma manifestação da liderança da Igreja Metodista do Brasil em seu jornal oficial *Expositor Cristão* nos dias e semanas seguintes ao golpe. Vasni de Almeida levanta algumas hipóteses para esse silêncio. Em primeiro lugar, ele seria decorrência do dualismo típico das denominações do

³³⁷ PINHEIRO, Jorge. Salvacionismo ou Evangelho Social. In: PINHEIRO e SANTOS. *Os Batistas.*, p. 240-241.

³³⁸ REILY. *História Documental do Protestantismo no Brasil.*, p. 319.

³³⁹ BURITY, Joanildo. A Redenção Total: a construção protestante da realidade brasileira. In: HALLIDAY, Tereza Lúcia. *Atos Retóricos - mensagens estratégicas de políticos e igrejas.* São Paulo: Summus, 1988, p. 45.

sul dos Estados Unidos marcado pela separação entre espiritual e material. Ao chegarem ao Brasil, os protestantes trouxeram consigo essa característica que se expressava na *Doutrina da Igreja Espiritual* e que, ao fim e ao cabo, desembocava na leitura literal do texto bíblico “Dai a César o que é de César”. Em segundo lugar, conforme Vasni de Almeida, era uma forma de diferenciação do catolicismo brasileiro, historicamente vinculado às relações políticas e de poder³⁴⁰.

O que houve foram textos de um apoio implícito e discreto, como por exemplo, o de Newton Paulo Beyer, da Igreja Metodista Central de Porto Alegre, RS. Publicado no *Expositor Cristão* de 1º de junho de 1964, o artigo opta por uma neutralidade simpática ao novo regime instalado no Brasil:

Infelizmente o país foi sacudido por nova crise, de proporções maiores que as anteriores. Não compete à Igreja esmiuçar os acontecimentos e tomar posições, mas, sim, profeticamente exercer, junto aos homens, o juízo divino sobre a situação em geral, e, sacerdotalmente, interceder, junto a Deus, pela pátria conflagrada.³⁴¹

Segundo Daniel Augusto Schmidt, em sua pesquisa de doutoramento, o Concílio Geral da IMB de 1965 marca a mudança do pêndulo que oscilava para a esquerda, voltando-se para a direita. Segundo ele, “uma liderança de tendências contrárias aos ideais do Período de Engajamento assumiu o poder. Outros membros dessa liderança, que tinham ideias mais afinadas com as do período anterior, acabaram atenuando seu pensamento”.³⁴²

No período pré-64, importantes líderes metodistas estavam à frente do movimento ecumênico protestante no Brasil. Era o caso de Almir dos Santos e de João Paraíba Daronch da Silva. Almir dos Santos havia sido o presidente do Setor de Responsabilidade Social da Igreja da Confederação Evangélica do Brasil. Foi sob sua gestão que se deu a Conferência do Nordeste. Ele também foi presidente do movimento Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL), criado em julho de 1961, em Huampani, Peru, por ocasião da II Conferência Evangélica Latino-Americana (II CELA), certamente o mais expressivo movimento ecumênico em nível continental ao longo da década de 1960 e início da década de 1970. Esses líderes

³⁴⁰ Cf. ALMEIDA, Vasni de. Os Metodistas e o Golpe Militar de 1964. *Estudos de Religião*, v. 23, n. 37, 54-68, jul./dez. 2009, p. 59.

³⁴¹ *Apud* ALMEIDA. *Estudos de Religião*, p. 61.

³⁴² SCHMIDT, Daniel Augusto. *Protestantismo e Ditadura Militar no Brasil*. São Paulo: Editora Reflexão, 2014, p. 99.

progressistas desejavam ver o Credo Social da IMB traduzindo-se em ações práticas e de maior engajamento social da igreja.

Contudo, após o golpe militar e semelhantemente ao que acontecera na Igreja Presbiteriana do Brasil, forças conservadoras assumiram a direção da IMB. O momento histórico que serve como uma espécie de divisor de águas entre os metodistas brasileiros no pós-64 foi o convite feito pelos formandos da Faculdade de Teologia de Rudge Ramos ao então arcebispo de Olinda e Recife Dom Helder Câmara para que este os parainfasse na formatura de 1967. Com esse gesto, ficava claro o posicionamento ecumênico de importantes setores dos metodistas brasileiros, bem como o reconhecimento do engajamento de Dom Helder Câmara como símbolo das posturas cristãs diante da sociedade. Ao mesmo tempo, esse gesto aprofundou a polarização entre as forças progressistas e as conservadoras dentro da denominação metodista, levando ao recrudescimento dessas forças reacionárias³⁴³.

Recorreremos mais uma vez ao texto de Vasni de Almeida para a descrição dos acontecimentos:

No primeiro semestre de 1968, uma profunda crise se instalou envolvendo alunos, professores, Conselho Diretor e o Gabinete Geral da igreja. Aconteceu de tudo nessa crise: denúncias contra o uso de fumo e álcool pelos alunos, greves dos alunos, uso das dependências da Faculdade para assembleias da União Estadual dos Estudantes sem a autorização do Conselho Diretor, tomada dos campus da Faculdade pelos alunos, denúncia dos estudantes contra o excesso de poder das autoridades metodistas no campus. O movimento estudantil de 1968 entrara definitivamente no seminário metodista. No ápice do conflito, o Gabinete Geral optou por fechar o seminário, fazendo com que a crise envolvesse toda igreja, opondo de um lado os progressistas e de outro os conservadores. (...) Em 1969, a Faculdade Metodista foi reaberta, mas as feridas causadas pelas denúncias dos grupos envolvidos demoraram a se cicatrizar.

Essa crise deixou marcas nas esferas avançadas e conservadoras da igreja. A juventude da igreja foi proibida de ser organizada como federação, dado o receio de novos tumultos. Mesmo os discursos de envolvimento social da igreja arrefeceram. Na década de 1970, a igreja se preocupou mais em aquilatar sua estrutura eclesiástica, distanciando-se dos temas políticos externos que a envolveram na década passada.³⁴⁴

Como consequência da virada conservadora, antigas lideranças engajadas numa proposta de ética social e política afastaram-se do movimento ecumênico e se adequaram aos novos tempos. Esse foi o caso de Almir dos Santos. Consagrado

³⁴³ Cf. REILY. *História Documental do Protestantismo no Brasil*, p. 341-342.

³⁴⁴ ALMEIDA. *Estudos de Religião*, p. 66-67.

bispo da Igreja Metodista do Brasil em 1965, começou a mudar de atitude no que se refere ao engajamento que marcara a Igreja Metodista até então e do qual ele foi um dos mais importantes líderes. Como exemplo dessa conversão conservadora, vale lembrar que, durante a crise da Faculdade de Teologia, o agora bispo Almir dos Santos foi convidado para participar de uma reunião de jovens com o aluno expulso da Faculdade por liderar as reuniões do movimento estudantil Argemiro de Oliveira Júnior. Ele prontamente recusou, por não querer debater com o que ele considerava jovens rebeldes³⁴⁵. Ora, os jovens foram o principal alvo da repressão eclesiástica. A crise da Faculdade de Teologia se espalhou por várias comunidades, mobilizando uma juventude ansiosa por ver a utopia ecumênica sendo implantada na igreja. Essa resistência às forças conservadoras pôde ser observada com maior intensidade na Igreja Metodista Central de Belo Horizonte. Na madrugada de 6 de outubro de 1968, um grupo pichou o templo da Igreja por dentro e por fora. Nas pichações podia-se ler: “Fora Goodwin” (referência ao pastor da igreja, o americano James William Goodwin), “traidor”, “Fora Almir” (referência ao Bispo Almir dos Santos). Como resultado, a liderança da igreja encaminhou o assunto para o DOPS levando cerca de 80% dos jovens a abandonarem a comunidade. A denúncia da juventude para os órgãos de repressão tornar-se-á uma prática comum em várias comunidades metodistas daí em diante³⁴⁶.

Foi também em 1968 que se deu a promulgação do Ato Institucional nº. 5. O AI-5, promulgado em 13 de dezembro de 1968 durante o governo de Costa e Silva, dava plenos poderes ao presidente da República e o autorizava a “decretar o recesso do Congresso Nacional; intervir nos estados e municípios; cassar mandatos parlamentares; suspender, por dez anos, os direitos políticos de qualquer cidadão; decretar o confisco de bens considerados ilícitos; e suspender a garantia do habeas-corpus”.³⁴⁷ O AI-5, que vigorou até dezembro de 1978, representou o endurecimento do regime militar e inaugurou um dos períodos mais nefastos da história brasileira. Os “anos de chumbo” haviam chegado.

Esse também é o momento em que o autoritarismo eclesiástico nos círculos protestantes se mostra mais vigoroso. Na IMB, esse autoritarismo foi encarnado

³⁴⁵ Cf. SCHMIDT. *Protestantismo e Ditadura Militar no Brasil*, p. 134, nota 167.

³⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p. 135.

³⁴⁷ D'ARAÚJO, Maria Celina. O AI-5. In: <<http://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/FatosImagens/AI5>> acessado em 06 de novembro de 2014.

simbolicamente nas figuras do bispo Isaiás Fernandes Sucasas e de seu irmão, o rev. José Sucasas Júnior. O caso desses dois ministros metodistas é bastante surpreendente, dada a documentação que comprova a evolução dos dois na relação com o regime, que vai do apoio à participação concreta. Em seu diário, o bispo Sucasas anotou, em 25 de março de 1969:

... Então eu e o Rev. Sucasas fomos até o quartel do DOPS. Lá estivemos das 3:30 às 4:30 da tarde. Conseguimos o que queríamos, de maneira que recebemos o documento que nos habilita aos serviços secretos desta organização nacional da alta polícia do Brasil.³⁴⁸

A participação do bispo e do pastor nos órgãos de repressão do regime militar culminou na delação e prisão do jovem líder metodista Anivaldo Padilha. Seu relato acerca do que ocorreu é contundente:

Em 1970, fui preso pelo DOI/CODI em São Paulo juntamente com dois jovens da Igreja Metodista Central e uma companheira católica. O DOI/CODI era o principal centro de torturas montado pela ditadura no país. Durante uma das sessões de torturas a que fui submetido, os torturadores queriam me forçar a confessar que eu pertencia a uma organização comunista clandestina. Diante da minha negativa, um torturador me disse: “você quer que eu acredite em você ou no pastor que diz que você é comunista”? Somente há cerca de oito anos, quando tive acesso aos documentos a meu respeito constantes nos arquivos do DEOPS em São Paulo e na ABIN (antigo SNI), é que descobri que o tal pastor não era um, mas dois. Eram o bispo Isaiás Sucasas e seu irmão Rev. José Sucasas Jr., ambos metodistas. Isto está documentado nos Arquivos do antigo DOPS e do SNI.³⁴⁹

Anivaldo Padilha encerra seu testemunho lembrando que esteve “preso por onze meses, vinte e dois dias dos quais sob tortura, e depois libertado por ordem da justiça militar. Depois de quatro meses na clandestinidade fui forçado a deixar o país, retornando ao Brasil treze anos depois, em 1984”.³⁵⁰

No grupo preso com Anivaldo Padilha estava a jovem Eliana Rolemberg, que trabalhava com ele na liderança de jovens metodistas. Seu relato das torturas sofridas não é menos chocante:

³⁴⁸ SCHMIDT, Daniel Augusto. Os Dois Caminhos: uma investigação dos fundamentos das atitudes do metodismo brasileiro conservador na crise da década de sessenta. *Revista Caminhando*, v. 16, n. 2, jul./dez. 2011, p. 155.

³⁴⁹ PADILHA, Anivaldo. Quando a Ditadura Bate à Porta. In: ROSA e ADRIANO FILHO. “*Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro*”, p. 83-84.

³⁵⁰ *Apud* ROSA e ADRIANO FILHO. “*Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro*”, p. 85. Anivaldo foi formalmente anistiado em 22 de maio de 2012 pela Comissão de Anistia, quando o presidente da Comissão Paulo Abraão fez um pedido de perdão em nome do Estado brasileiro.

Na “cadeira do dragão”, foi agredida com socos no estômago; fizeram fuzilamento simulado, puseram-na em posições impossíveis de serem suportadas por qualquer ser. Permanecia nessas posições por horas, até que caísse e então recomeçavam as intermináveis e cruéis sessões de torturas. Permaneceu 20 dias sob a custódia da OBAN.³⁵¹

Após dois anos presa e submetida a diversas sessões de tortura que incluíam descarga de choques, Eliana foi solta e rumou para o exílio na França, para viver com familiares que tiveram que sair do país após sua prisão, pois foram ameaçados de morte. Sua filha de 9 meses ficou sob os cuidados do irmão. Eliana Rolemberg retornou do exílio em julho de 1979. Continua sendo um membro ativo de movimentos sociais e ecumênicos e carrega, ainda hoje, sequelas físicas e psicológicas. Em 26 de setembro de 2008, a Comissão de Anistia do Ministério da Justiça votou pela sua anistia e pela reparação devida pelo Estado brasileiro³⁵².

Finalmente devemos fazer breve referência à situação da Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil (IECLB). O ano de 1970 é um marco na história da IECLB no que diz respeito ao desenvolvimento de uma consciência política com o consequente engajamento nas questões sociais que afligiam o país. A Assembleia Geral da Federação Luterana Mundial (FLM) deveria se reunir nesse ano em Porto Alegre/RS, mas a reunião acabou por ser transferida para Evian, na França. O motivo do cancelamento da Assembleia no Brasil foi a recusa, por parte de representantes das igrejas luteranas de vários países, em vir ao Brasil em face das denúncias de violações dos direitos humanos pelo governo brasileiro. Líderes da IECLB negavam que estivesse havendo tortura no país e convidaram o então presidente da República, general Emílio Garrastazu Médici, para fazer a abertura da Assembleia³⁵³. Esse fato gerou uma crise interna na denominação luterana, destacada por Rolf Schünemann:

³⁵¹ COMISSÃO DE ANISTIA - MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. *Livros dos Votos da Comissão de Anistia: verdade e reparação aos perseguidos políticos no Brasil*. Brasília: Ministério da Justiça; Florianópolis: Instituto Primeiro Plano, 2013, p. 245.

³⁵² COMISSÃO DE ANISTIA - MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. *Livros dos Votos da Comissão de Anistia.*, p. 244-248.

³⁵³ “Do lado europeu e norte-americano havia intensa preocupação com a necessidade de emitir um posicionamento claro acerca da relação fé-mundo, fé-sociedade. As torturas infligidas a presos políticos, bem como notícias sobre massacres de índios, figuravam na imprensa do Primeiro Mundo. Os círculos eclesiais luteranos não conseguiam disfarçar que a realização da V Assembleia Geral da FLM em Porto Alegre/RS traria consigo a responsabilidade de não decepcionar os demais círculos eclesiais que já haviam se posicionado claramente pela condenação do regime brasileiro por causa da violação dos direitos humanos”. SCHÜNEMANN, Rolf. *Do Gueto à Participação* - o

Diante da postura dos organizadores brasileiros, que incluíram o então presidente da República, general Emílio G. Médici, e mais uma dezena de autoridades civis e militares para a cerimônia de abertura da Assembléia Geral, os ânimos esquentaram bastante. Esboçou-se por parte dos dirigentes eclesiásticos europeus e norte-americanos o temor de o evento ser usado pelo próprio regime para legitimar-se frente à opinião pública nacional e internacional, precisamente porque teria espaço para uma palavra de saudação. O presidente da República falaria ao mundo, usando a Assembléia.³⁵⁴

Havia, de um lado, aqueles que se apropriavam do pensamento do reformador Martin Lutero sobre os dois reinos - o espiritual e o temporal. Baseados em Romanos 13:1-7, concluíam que a ordem temporal procede de Deus e assim, devemos obediência às autoridades instituídas. “Aqui, a dimensão da participação política torna-se responsabilidade do indivíduo, como algo que compete não à igreja (identificada com o reino espiritual), mas às autoridades (identificadas com o reino temporal)”.³⁵⁵ Do outro lado, líderes luteranos preocupados com o desenvolvimento de uma teoria e de uma práxis cristã comprometida com os direitos humanos e com a justiça social ganharam motivação para fazer valer sua visão de uma teologia pública. A par disso, Rolf Schünemann, ao discorrer sobre o longo processo de abasileiramento do luteranismo, destaca a tomada de consciência que daí surgiu e o conseqüente antagonismo no seio da denominação. A postura da Igreja Luterana frente ao regime militar foi um exemplo disso:

As gerações mais jovens descobriram que a questão da brasilidade não era somente uma questão lingüística. Ser Igreja no Brasil significava participar ativamente da vida política e social do país. Eram notórias a assimilação dos ideais nacionalistas do início da década de sessenta e uma evolução na direção de uma postura crítica e de solidariedade para com os marginalizados.³⁵⁶

Foi, portanto, em decorrência da transferência da V Assembleia Geral da FLM e dos motivos que ocasionaram essa mudança que no VII Concílio Geral da IECLB de Curitiba, em 1970, foi apresentado o documento que ficou conhecido como o “Manifesto de Curitiba”. O manifesto foi entregue à Presidência da República no dia 5 de novembro de 1970 pelo pastor Karl Gottschald,

surgimento da consciência sócio-política na IECLB entre 1960 e 1975. São Leopoldo/RS: IEPG/EST e Editora Sinodal, 1992, p. 85.

³⁵⁴ Ibid., p. 86.

³⁵⁵ HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico. Espiritualidade, processos e práticas sociais - um estudo sobre luteranismo confessional no Brasil. *Revista Eletrônica Correlatio* n. 7 - Maio de 2005, p. 85.

³⁵⁶ SCHÜNEMANN. *Do Gueto à Participação.*, p. 46.

acompanhado de outros dois pastores, sendo estes recebidos pelo presidente Médici na manhã do dia seguinte³⁵⁷. Vale a pena destacarmos alguns trechos do documento:

(...) A mensagem da Igreja sempre é dirigida ao homem como um todo, não só à sua “alma”. Por isso, ela terá conseqüências e implicações em toda a esfera de sua vivência – inclusive física, cultural, social, econômica e política. Não tenderá apenas a regular as relações entre cristãos, mas visará igualmente ao diálogo com outros cidadãos ou agrupamentos, sobre todas as questões relacionadas com o bem-comum.

1.2. A mensagem “pública” da Igreja cristã, no que se refere aos problemas do mundo, não poderá ser divorciada do seu testemunho “interno”, já que este implica naquela. Assim, a Igreja não pode condicionar seu testemunho público aos interesses de ideologias políticas momentaneamente em evidência, ou a grupos e facções que aspiram ou mantêm o poder. Em seu testemunho público, não poderá ela usar métodos incompatíveis com o Evangelho.

1.3. Em princípio, Estado e Igreja são grandezas separadas, como define também a Constituição de nosso País. Mas em virtude das conseqüências da pregação cristã que se manifestam na esfera secular, e pelo próprio fato de os cristãos serem discípulos de Cristo e simultaneamente de seu país, não será possível separar totalmente os campos de responsabilidade do Estado daquelas da Igreja, embora seja necessário distingui-los (...) ³⁵⁸

Como podemos observar, o documento nasce de uma reflexão acerca da relação da instituição eclesiástica com o Estado. Ao final, o “Manifesto” volta ao tema dos direitos humanos em tom mais contundente:

Numerosos cristãos sentem-se perturbados pelo fluxo de notícias alarmantes sobre práticas desumanas que estariam ocorrendo em nosso País, com relação principalmente ao tratamento de presos políticos, donde surge uma atmosfera de intranqüilidade, agravada com a carência de informações precisas e objetivas. Embora as notícias veiculadas no exterior freqüentemente evidenciem caráter tendencioso, e embora órgãos oficiais do País seguidamente tenham afirmado a improcedência das mesmas, permanece um clima de intranqüilidade, em virtude das informações desmentidas da imprensa do País, sobre casos onde se inculcam órgãos policiais de terem empregados métodos desumanos – seja no tratamento de presos comuns, seja de terroristas políticos, ou seja, de suspeitos de atividades subversivas.

Entendemos mesmo, como Igreja, que nem situações excepcionais podem justificar práticas que violam os direitos humanos.

E como Igreja sentimos necessidade de dialogar com o nosso governo também sobre esse assunto - uma vez para apontar a extrema gravidade da questão, tendo em vista os princípios éticos em jogo, mas também para promulgar o nosso inteiro apoio a quem se acha seriamente empenhado em coibir abusos cometidos e em oferecer ao mais humilde dos brasileiros - inclusive ao politicamente discordante -

³⁵⁷ BURGER, Germano. *Quem Assume Esta Tarefa?* um documentário de uma igreja em busca de sua identidade. São Leopoldo/RS: Editora Sinodal, 1977, p. 41.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 37-38.

a absoluta certeza de que será tratado segundo as normas da mesma lei com a qual possa ter entrado em conflito.³⁵⁹

O tom diplomático do texto - “promulgar o nosso inteiro apoio a quem se acha seriamente empenhado em coibir abusos cometidos” - não deve esconder suas reais intenções - assumir posição contra a violação dos direitos humanos que estava sendo praticada pelo governo brasileiro - “nem situações excepcionais podem justificar práticas que violam os direitos humanos”. Os luteranos, com o Manifesto de Curitiba, davam uma resposta à comunidade luterana internacional, escandalizada com a omissão da igreja diante da violência praticada pelo Estado brasileiro. Ao mesmo tempo, assumiam posição diante de seus milhares de membros e perante a sociedade brasileira em geral. Como afirma Oneide Bobsin, teólogo e cientista da religião luterana, “mesmo que a liderança da IECLB daquela época buscasse delimitar os seus impactos, o referido Manifesto deu alento para minorias inconformadas com a ditadura militar”.³⁶⁰

Outra forte crítica dos luteranos à situação social do país sob o governo militar e, em certo sentido, nascida sob o impacto do Manifesto de Curitiba foi o documento elaborado pela Comissão de Responsabilidade Pública e encaminhado à direção da IECLB em 1975 chamado de *Nossa Responsabilidade Social*³⁶¹. Esse documento junta-se aos credos sociais manifestos anos antes pelos metodistas, batistas e presbiterianos. Não obstante o “milagre econômico” propalado pelo governo militar, milhões de brasileiros continuavam vivendo em situação de absoluta pobreza. O documento lembrava que “1/3 dos brasileiros em idade escolar obrigatória, não freqüentam a escola...”. Também denunciava a morte de cem crianças para cada mil nascidas, quando a média em países desenvolvidos era de 25. Citava a situação de 1500 municípios brasileiros sem assistência médica, o déficit habitacional de 7 milhões de casas, a concentração de renda nas mãos de 10% da população etc³⁶². O *Nossa Responsabilidade Social* foi encaminhado a

³⁵⁹ Ibid., p. 40.

³⁶⁰ BOBSIN, Oneide. <<http://www.comissaodaverdade.rs.gov.br/conteudo/1308/direitos-humanos,-ditadura-militar-e-igreja---por-oneide-bobsin>> acessado em 12 de novembro de 2014.

³⁶¹ Cf. SCHÜNEMANN. *Do Gueto à Participação.*, p. 116, nota 34. O documento foi aprovado no ano seguinte, 1976.

³⁶² Cf. BURGER. *Quem Assume Esta Tarefa?.*, p. 45-47. O documento encontra-se na íntegra no Anexo 4.

todas as comunidades luteranas para servir como texto-base para a elaboração de um Guia Diacônico.

A pesquisa historiográfica apresentada até aqui autoriza algumas conclusões. Parece-nos que quatro elementos presentes no protestantismo brasileiro entre as décadas de 1950 e 1960 somaram forças, num movimento de convergência, ocasionando o recrudescimento das forças conservantistas em seu interior, levando à fragmentação apontada no título deste capítulo³⁶³. O primeiro elemento, de caráter mais geral, tem a ver com o conservadorismo da sociedade brasileira, encontrado, sobretudo, na nascente classe média, que reagia às reformas de base postas em curso durante o governo de João Goulart. Para esse setor dominante da sociedade nacional, o comunismo era a grande ameaça que precisava ser enfrentada em nome de Deus, da Pátria, da Tradição, da Família e da Propriedade. Como reflexo da sociedade, os protestantes não destoaram desse padrão. Em segundo lugar estão as forças conservadoras idiossincráticas que habitavam o próprio mundo protestante desde sua chegada ao Brasil, como descrevemos acima. O terceiro elemento foi a influência disseminada no interior do protestantismo histórico de missão pelos pentecostais. De caráter sectário e fundamentalista, as principais denominações pentecostais, como pudemos observar, foram inseridas no país a partir de ações proselitistas entre os rebanhos das denominações históricas. Assim, a Congregação Cristã do Brasil nasce na cidade de São Paulo com um grupo de presbiterianos que, sob influência de Luigi Francescon, abandonam sua igreja. No Pará, o mesmo acontece na formação da Assembleia de Deus, dessa feita com um grupo de crentes batistas. Novamente em São Paulo, a Igreja do Evangelho Quadrangular nasce principalmente com a assistência de membros oriundos de outras igrejas protestantes, inclusive assembleianos. E finalmente, o quarto elemento foi a chegada do movimento fundamentalista ao Brasil a partir da visita feita ao país pelo líder fundamentalista norte-americano Carl McIntire.

³⁶³ Robinson Cavalcanti faz uma curiosa leitura “às avessas” desse recrudescimento do conservadorismo lançando a responsabilidade sobre os ombros dos protestantes progressistas de então, chamados por ele de “liberais”. Diz ele: “De um pietismo esclarecido, que fazia acampamentos de trabalho em favelas, à guerrilha, ao exílio, ao cárcere ou à secularização foi o caminho trilhado por muitos de seus militantes, que, pela inadequação de seus métodos e propostas, em vez de renovarem e reformarem a Igreja, a empurraram mais para a direita”. In: CAVALCANTI, Robinson. *Cristianismo e Política* - teoria bíblica e prática histórica. Viçosa: Editora Ultimato, 2002, p. 206.

Os dois últimos elementos merecem uma interpretação. A influência pentecostal sobre os protestantes históricos teve como consequência não somente cismas localizados e o abandono por parte de membros de suas igrejas de origem rumo às comunidades pentecostais. A mais séria consequência tem a ver com os cismas institucionais, dado o ingresso de doutrinas carismáticas no interior das denominações históricas.

Os dados estatísticos apresentados nesta pesquisa³⁶⁴ demonstram o forte apelo das religiões pentecostais aos brasileiros, mormente os das camadas mais baixas no espectro social e econômico³⁶⁵. Beatriz Muniz refere alguns aspectos da religião pentecostal que exercem forte atração nos fiéis. Segundo essa pesquisadora, a “moral puritana”, “preconizada pela liderança e reforçada através dos mecanismos de coesão grupal, fornece à comunidade religiosa indicações precisas sobre modos de agir e relacionamento social para tôdas as ocasiões”.³⁶⁶ Isso fornece ao fiel um referencial seguro para conduzir sua vida e ditar seu comportamento. Além disso, há a recompensa de uma vida feliz para o bom crente³⁶⁷. Importante também é a interpretação do cotidiano a partir da ótica espiritualizante. Nada acontece por acaso. “Fatos e circunstâncias cotidianos são vistos como ‘avisos’, ‘provações’ e ‘castigos’ que servem para revelar aos fiéis a providência divina, indicando-lhes ‘o caminho certo a seguir’”.³⁶⁸ As curas, desempenhando “funções análogas às que ocorrem nas religiões mediúnicas”, são a principal causa das conversões³⁶⁹.

A leitura sociológica de Cândido Procópio de Camargo descreve as mudanças ocorridas numa sociedade urbana em processo de industrialização, sua consequente desorganização social “face ao aparecimento de novas formas de produção” e a vitimização das massas migratórias que, por sua vez, encontram na religião pentecostal, o abrigo necessário para a “reorientação da conduta, em termos sacrais”.³⁷⁰ Cândido Camargo delimita as funções desempenhadas pela religião

³⁶⁴ Cf. página 130, nota 278.

³⁶⁵ CAMARGO. *Católicos, Protestantes, Espíritas*, p. 146-147.

³⁶⁶ SOUZA. *A Experiência da Salvação*, p. 163.

³⁶⁷ Cf. *Ibid.*, p. 164.

³⁶⁸ Cf. *Ibid.*; CAMARGO. *op.cit.*, p. 148.

³⁶⁹ Cf. SOUZA. *A Experiência da Salvação*, p. 166.

³⁷⁰ CAMARGO. *Católicos, Protestantes, Espíritas*, p. 147.

pentecostal em dois tipos: “as que levam à integração social e as de natureza terapêutica”.³⁷¹

Dessa forma, o crescimento pentecostal seria explicado, ainda a partir de uma hermenêutica histórico-social, pela possibilidade que o pentecostalismo “apresenta a seus adeptos de preencher necessidades e aspirações dos que se encontram envolvidos em processo acelerado de mudança sócio-cultural que não conseguem controlar”.³⁷²

Em segundo lugar, a já destacada importância central das “curas divinas” justifica a atração que a religião pentecostal exerce sobre as populações excluídas, uma vez que “a função terapêutica exercida pelo Pentecostalismo não somente confere grande poder aos líderes que exercem a cura, como também constitui, para a comunidade religiosa, elemento que reforça a coesão e solidariedade grupal”.³⁷³

Ao entrarem em contato com os grupos pentecostais, as igrejas do protestantismo histórico sofreram um forte abalo. Coincidem com a crise da sociedade brasileira na década de 60 e com a crise eclesiástica das denominações protestantes os cismas que deram origem às chamadas igrejas renovadas. Estas mantiveram-se fiéis à antiga matriz eclesial no nome e no sistema de governo, mas acrescentaram às suas crenças doutrinas características do universo pentecostal. A tabela abaixo mostra as principais denominações carismáticas surgidas nesse período.

Tabela 1: Denominações carismáticas

Denominação de Origem	Denominação Renovada/Carismática	Ano de Fundação
Igreja Metodista do Brasil	Igreja Metodista Wesleyana	1967
Igreja Batista	Igreja Batista Renovada	1967
Igreja Congregacional	Igreja Evangélica Congregacional	1967
Igreja Presbiteriana do Brasil	Igreja Cristã Presbiteriana	1968

Outros cismas, resultado da influência pentecostal, acometeram as demais denominações. Nenhuma ficou imune. Mas a lista acima interessa especialmente porque se refere às principais denominações do protestantismo histórico de missão, ou de conversão, como prefere Cândido Procópio de Camargo. Além disso, tais

³⁷¹ Ibid.

³⁷² Ibid., p. 148.

³⁷³ Ibid., p. 150-151.

formações concretizaram-se no momento em que a crise conservadora/fundamentalista assolava essas igrejas e o país mergulhava mais fundo nos desvãos da ditadura.

Paralelamente a esses movimentos, uma onda de organizações paraeclesiais de perfil fundamentalista aportou no país. A tabela abaixo sintetiza esse novo fenômeno do mundo protestante brasileiro.

Tabela 2: Novo fenômeno do mundo protestante

Organização	Área de Atuação	Ano de Instalação no Brasil
Mocidade Para Cristo	Ministério com Jovens	1952
Vida Nova	Editora	1962
SEPAL	Ministério com Pastores e Líderes	1963
Missão Evangélica Betânia (MEB)	Seminário e Editora	1963
Palavra da Vida (SBPV)	Seminário e Acampamentos	1965
Mundo Cristão	Editora	1965
Fiel	Editora	1967

A lista acima não é exaustiva, mas suficiente para servir de apoio às nossas conclusões. Nem todas essas organizações atuam nas mesmas áreas e nem todas estão fincadas no conservadorismo/fundamentalismo na mesma medida. A Mocidade Para Cristo, por exemplo, fundada em 1944 em Chicago por Torrey Johnson, teve como primeiro obreiro contratado o jovem pastor Billy Graham³⁷⁴. Certamente Billy Graham identifica-se com o conservadorismo teológico e eclesial norte-americano, mas foi rechaçado pelo fundamentalismo radical de McIntire³⁷⁵. Nas declarações de princípios e de fé dessas instituições, repetem-se as máximas do conservadorismo/fundamentalismo: a frase “Cremos na ressurreição tanto dos salvos como dos perdidos; os salvos para a ressurreição da vida, e os perdidos para a ressurreição da condenação” encontra-se na lista de crenças da

³⁷⁴ Cf. <<http://www.yfci.org/about/history/>> acessado em 14 de novembro de 2014.

³⁷⁵ Cf. OLSON, Roger. *História da Teologia Cristã - 2000 anos de tradição e reformas*. São Paulo: Editora Vida, 2001, p. 579.

Mocidade Para Cristo³⁷⁶; “cremos que as Escrituras do Antigo e do Novo Testamentos são verbalmente inspiradas por Deus, sem erros nos escritos originais e que são a suprema e final autoridade como regra de fé e vida” é o primeiro ponto do Seminário Bíblico Palavra da Vida³⁷⁷; “Cremos no retorno pessoal e triunfal de Cristo, na ressurreição dos mortos, no julgamento final para vida ou condenação eterna, e na realidade do céu e do inferno” encontra-se na Declaração da Missão Evangélica Betânia³⁷⁸. Ainda hoje, a maior parte do corpo docente do Seminário Bíblico Palavra da Vida recebe treinamento em seminários teológicos fundamentalistas norte-americanos, como é o caso do *Dallas Theological Seminary*³⁷⁹.

Cabe ainda ressaltar algumas constatações: além das declarações de fé convergentes, a origem norte-americana comum que une protestantes históricos de missão, grupos pentecostais e organizações paraeclesiais; chama também a atenção o período coincidente do surgimento das denominações renovadas e da chegada ao Brasil das organizações paraeclesiais. Com exceção da *Mocidade Pra Cristo*, todas as novas denominações renovadas e instituições paraeclesiais são da década de 1960, o período mais conturbado da história das igrejas protestantes no Brasil. Não parece mera coincidência que assim as coisas tenham ocorrido. Dada as movimentações de Carl McIntire e de seus seguidores no Brasil na década de 1950, pode-se concluir com certo grau de segurança que houve ações orquestradas e programáticas visando desestabilizar o pensamento social e político de viés socialista que embalava as mentes e corações de importantes setores e líderes do protestantismo em nosso país. O combate ao comunismo era o que unia e motivava esses grupos. Ainda hoje, no site da SEPAL pode ser lido que o início da *Overseas Crusades International* na década de 1950, organismo de origem da SEPAL, se deu em resposta ao avanço do comunismo na China³⁸⁰. Devemos nos lembrar de que essa foi a época do *Macartismo* nos Estados Unidos, período de intensa patrulha anticomunista que refletia o mundo do pós-guerra. Sobre a

³⁷⁶ Cf. <<http://www.mpc.org.br/sobre-a-mpc-brasil/>> acessado em 14 de novembro de 2014.

³⁷⁷ Cf. <<http://www.opv.org.br/portal/sbpv/sobre/declaracao/>> acessado em 14 de novembro de 2014.

³⁷⁸ Cf. <<http://www.betania.com.br/quem-somos/declaracao-de-fe.html>> acessado em 14 de novembro de 2014.

³⁷⁹ Cf. <<http://www.opv.org.br/portal/sbpv/sobre/equipe/>> acessado em 14 de novembro de 2014.

³⁸⁰ Cf. <<http://www.lideranca.org/42encontro/conheca-a-sepal/>> acessado em 14 de novembro de 2014.

ideologia por detrás dessa ideia de bipolaridade, José Comblin afirma que a lógica dentro daquele cenário era de que a América Latina, porque localizada no oeste mundial, deveria “seguir a grande potência que dirige o Ocidente quanto ao anticomunismo, os Estados Unidos”.³⁸¹

A constatação que fazemos é que, na medida em que novas propostas teológicas de viés conservador/fundamentalista ocupavam espaços no campo religioso brasileiro, o protestantismo progressista e engajado entrava em declínio. A esse respeito, José Bittencourt Filho declara:

Assistiu-se a um incremento do sectarismo denominacionalista, em consequência da desmobilização das organizações de jovens e pelos golpes desferidos contra a incipiente mentalidade ecumênica. O expurgo de intelectuais das instituições oficiais de ensino teológico favoreceu a multiplicação dos “Institutos Bíblicos”, tidos na conta de supra ou interdenominacionais, agentes institucionais que dariam respaldo à estratégia ideológica das Missões de Fé. (...) A década de 1970 pode ser considerada aquela na qual foram dispendidos (sic) grandes esforços no sentido de apagar a memória de quase duas décadas de experiência na linha da ‘contextualização’. O Protestantismo Histórico nesse período sofreu uma ‘cirurgia plástica’ que o tornaria irreconhecível, quando comparado com as vivências e projetos desenvolvidos desde sua implantação, em meados do século XIX, até meados do século XX.³⁸²

As ações programáticas que visavam desarticular o discurso ético e público dos protestantes engajados nas causas sociais estão em consonância com os bastidores políticos que envolveram o governo dos Estados Unidos com os líderes do golpe civil-militar no Brasil. Portanto, a chegada ao país das chamadas *Missões de Fé* não pode ser considerada sem se levar em conta o ideário da direita capitalista no contexto da Guerra Fria.

A par disso, Delcio Monteiro de Lima fez uma investigação jornalística que aponta na direção de ações orquestradas de maneira harmônica entre os setores do

³⁸¹ O parágrafo completo diz: “Assim, a visão de mundo baseada na geopolítica é a de uma rivalidade de Nações que são vontades de poder e de poderio. Essas Nações estão reagrupadas em duas alianças opostas. Uma representa o bem e a outra o mal. A primeira se chama Ocidente e a outra Comunismo. As Nações do mundo não têm salvação se não se aliarem a uma das duas potências mundiais. É através dessa aliança que podem realizar seu projeto fundamental. Quanto ao que se relaciona à América Latina, ela faz parte do Ocidente. Não há que hesitar: é preciso seguir a grande potência que dirige o Ocidente quanto ao anticomunismo, os Estados Unidos. Dependendo do maior ou menor culto à geopolítica, serão encontrados maior ou menor número de argumentos “científicos” para reforçar esse destino. Eventualmente pode-se deixar de lado os argumentos e assumir a rivalidade leste-oeste como uma (sic) fato, um fato gigantesco que se impõe por si”. Cf. COMBLIN, Joseph. *A Ideologia da Segurança Nacional - o poder militar na América Latina*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, p. 31.

³⁸² BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz Religiosa Brasileira – religiosidade e mudança social*. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia, 2003, p. 145.

fundamentalismo religioso norte-americano e as forças políticas conservadoras, principalmente aquelas ligadas ao Partido Republicano estadunidense. Não se isentou, no entanto, de fazer uma ressalva à ideia de uma teoria da conspiração.

Seria ingênuo, para não dizer absurdo, raciocinar com a hipótese da existência de um plano ordenado com objetivos políticos para conseguir uma modificação imediata no quadro religioso brasileiro. Uma trama desse tipo não se enquadraria na temporalidade das coisas. As ideologias não parecem interessadas em coordenadas de sedimentação tão futura que requeira séculos para apresentar resultados práticos. Mas não desprezam as oportunidades oferecidas pelos rumos naturais que assumem os movimentos sociais ou religiosos, nem deixam de aproveitar as brechas ocasionais que se abrem nas estruturas para infiltrar as mesmas ideologias. É cômodo e fácil. O comprometimento é mínimo. Os investimentos são relativamente baixos nesses casos e os frutos compensadores a curto prazo.³⁸³

A estreita relação entre religiosos fundamentalistas e políticos conservadores norte-americanos tem no anticomunismo exacerbado seu elo mais sólido³⁸⁴. Isso significa, na prática, que os missionários e líderes religiosos brasileiros treinados por essas *Missões de Fé* entendem como sua tarefa evangelizadora o combate diuturno ao comunismo e a todas as manifestações socialistas, concomitantemente à propagação do *American Way of Life* como parte de sua missão cristã. Por isso, ao lado de um projeto social, essas organizações paraeclesiásticas “pontificam uma linha de proselitismo em que o modelo de sociedade perseguido surge inevitavelmente da conjugação de princípios conservadores com os ideais espirituais buscados pela evangelização”. Delcio Monteiro conclui que “os Estados Unidos são, então, mostrados como figurino daquela harmonização de fatores num mundo socialmente equilibrado à luz da doutrina cristã. Nesse contexto, não é difícil encaixar o comunismo como elemento de desagregação”³⁸⁵.

³⁸³ LIMA, Delcio Monteiro de. *Os Demônios Descem do Norte*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1991, p. 9, 50-51. Uma ressalva deve ser feita a essa obra: não há citação de uma única referência em todo o livro e não constam as referências bibliográficas no seu fim, o que, do ponto de vista da pesquisa acadêmica, enfraquece seu conteúdo. Por outro lado, a análise desse conteúdo não revela inconsistências ou incongruências nas argumentações.

³⁸⁴ A aproximação entre fundamentalismo religioso e conservadorismo político encontrou sua mais perfeita tradução na figura do televangelista Pat Robertson, que chegou a concorrer, dentro do Partido Republicano, à candidatura à presidência dos Estados Unidos em 1988, sendo derrotado nas prévias do partido por George Bush. Cf. BITTENCOURT FILHO. *Matriz Religiosa Brasileira*, p. 161.

³⁸⁵ LIMA. *op.cit.*, p. 140-141.

No Brasil, essas *Missões de Fé*, como pudemos observar nas tabelas acima, focaram estrategicamente na educação teológica e religiosa e na publicação e distribuição de literatura fundamentalista. José Bittencourt Filho constata que, aos poucos, essas organizações foram conquistando a confiança das lideranças denominacionais brasileiras, que, por sua vez, entregaram-lhes paulatinamente a formação de suas lideranças jovens e de seus jovens pastores. Dessa forma, essas *Missões* “não só se tornaram as virtuais controladoras do discurso religioso, como obtiveram livre trânsito entre as igrejas para disseminar conteúdos ideológicos”. E ele conclui que, para alcançar tais objetivos, “movimentaram milhares e milhares de dólares, de procedência ignorada, duvidosa, ou clandestina”.³⁸⁶ Ao que parece, essa prática já penetrava nos porões eclesiásticos havia tempos, como vimos na referência feita por Guilhermino Cunha aos milhares de dólares trazidos por Carl McIntire para o Brasil na década de 1950³⁸⁷.

Leonildo Silveira Campos também destaca o papel coercitivo desempenhado por essas instituições. São elas “totais”, movidas pela “pretensão de controlar a vida inteira do indivíduo, ofertando-lhes esquemas de reavaliação do passado e maneiras de projetar o futuro”.³⁸⁸ O objetivo é, naturalmente, a homogeneização do pensamento. O discurso, dentro de tal instituição, é organizado ideologicamente de maneira a escamotear seus ideais de dominação das consciências. Ao analisar o regulamento de uma dessas *Missões de Fé*, Campos mostra que “o eficiente exercício do poder é acompanhado por um processo de legitimação”. Para isso, “é preciso dar a entender que o texto [o Regulamento] está fora de discussão”. A conclusão é que “o texto normativo é uma pequena obra prima de ideologia”.³⁸⁹ Portanto, via de regra, a obediência às normas e regulamentos é *conditio sine qua non* para a permanência nos quadros da instituição. O “pecado da rebelião” não pode ser tolerado, pois põe em cheque a própria sobrevivência da organização. Assim, para se garantir a “interiorização” das normas, reserva-se aos rebeldes a condição de endemoninhados ou a exclusão, pura e simples. Tais

³⁸⁶ BITTENCOURT FILHO. *Matriz Religiosa Brasileira.*, p. 147.

³⁸⁷ Cf. página 138.

³⁸⁸ CAMPOS, Leonildo Silveira. Educação Teológica e Coação - um exercício de hermenêutica política. In: MARASCHIN, Jaci C. *Exercícios de Hermenêutica*. São Bernardo do Campo: Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências das Religiões, 1985, p. 31.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 35.

personalidades subjugadas são, ao final, encaminhadas para suas comunidades eclesiais para reproduzirem esse discurso de dominação³⁹⁰.

É oportuno acrescentar que, nos Estados Unidos, um movimento paralelo ao das *Missões de Fé*, com características e métodos próprios, mas com objetivos análogos, é o fenômeno conhecido como *Igreja Eletrônica*. Os chamados televangelistas utilizaram e utilizam com extrema eficiência os meios de comunicação de massa, sobretudo a televisão, mas também o rádio, a mídia impressa e, nos últimos anos, a internet, para alcançar as mentes, os corações e os recursos financeiros de milhões de fiéis. O mais destacado desses televangelistas foi o pastor norte-americano Pat Robertson. Tendo iniciado com uma emissora em 1961, Robertson tornou-se dono de um conglomerado de comunicação conhecido como *Christian Broadcasting Network* (CBN), que compreende diversas estações de televisão e rádio, uma universidade de comunicação que forma centenas de profissionais altamente especializados, com o movimento de milhões de dólares³⁹¹. Delcio Monteiro de Lima cita pesquisa de 1986 sobre as audiências dos principais pregadores eletrônicos: Pat Robertson (16,3 milhões de telespectadores), Jimmy Swaggart (9,3 milhões), Robert Schuller (7,6 milhões), Jim Baker (5,8 milhões), Oral Roberts (5,8 milhões) e Jerry Falwell (5,6 milhões)³⁹². A influência desse fenômeno foi exercida no Brasil nas décadas de 1970 e 1980 pela pregação de televangelistas como Rex Humbard e Jimmy Swaggart, em programas dublados para o público brasileiro. Isso despertou os pastores nacionais, principalmente pentecostais e neopentecostais, que, gradativamente, foram assumindo a frente de programas religiosos transmitidos por rádio e televisão. Em alguns casos, as emissoras pertencem aos próprios pastores ou igrejas e, similarmente às suas congêneres norte-americanas, movimentam milhões de reais.

Devemos, assim, concluir que o debate de fundo no fundamentalismo era, na realidade, ideológico e não teológico, refletindo o mundo da Guerra Fria. Os reflexos desse mundo ideologicamente bipolarizado atingiram seu ponto de fervura no Brasil quando da tomada do poder pelos militares. Com o rumo assumido pelas igrejas evangélicas brasileiras a partir do golpe de 1964, as contradições do protestantismo histórico, desde sua chegada ao Brasil, se aprofundaram,

³⁹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 23-50.

³⁹¹ Cf. LIMA. *Os Demônios Descem do Norte*, p. 89-90.

³⁹² Cf. *Ibid.*, p. 90.

consolidando tendências. É curioso notar que uma das consequências do novo quadro político que se instalou no país foi a aproximação das igrejas protestantes com os governos militares. Pela primeira vez na história nacional, os evangélicos simpáticos e leais ao regime passaram a desfrutar das benesses do poder político e foram por ele seduzidos. Um caso exemplar e notório dessa aproximação é a relação mantida entre diversos pastores que, a partir da década de 1960, fizeram um dos cursos oferecidos pela Escola Superior de Guerra (ESG). Uma pesquisa no *site* da instituição revela o nome de pastores de diversas denominações³⁹³. Ora, a Escola Superior de Guerra foi criada em 1949 por ex-combatentes brasileiros na Segunda Grande Guerra, que, sob o impacto do conflito, desejavam pensar modelos de governo para o país. Tem, como objetivo, ainda hoje, “formar civis e militares: uma classe de dirigentes”. Segundo Comblin, no início da década de 1960, o Exército brasileiro estava dividido em relação aos problemas do país. Havia uma ala nacionalista com inclinações de esquerda, mas que não conspirava. Havia um partido legalista ligado à função profissional do Exército. “Havia, enfim, a Escola Superior de Guerra. Falava-se muito pouco nela. Preparava-se discretamente. Conspirava”.³⁹⁴ Embora não fosse o único grupo de conspiradores, os oficiais da ESG situaram-se à frente do movimento e instalaram um dos seus no posto de primeiro presidente do novo regime, o general Castello Branco. E Comblin conclui:

Ascendendo ao poder, tinham duas idéias muito claras: sua Doutrina da Segurança Nacional lhes proporcionava finalmente um instrumento para governar o país, e o destino do Brasil estava ligado ao dos Estados Unidos, no seio da guerra fria: esse dois motivos haviam-nos levado a optar pela Doutrina da Segurança Nacional. Não houvera necessidade de que os Estados Unidos fizessem um esforço para impô-la. Pelo contrário, ela foi adotada com entusiasmo e sem nenhum sentimento de subordinação. Os efeitos das demonstrações da superioridade americana eram suficientes: a Doutrina da Segurança Nacional era uma das amostras da superioridade dos Estados Unidos e, fora de dúvida, um dos segredos dessa superioridade.³⁹⁵

E foi no seio dessa instituição que uma geração de líderes nacionais protestantes forjou-se ideologicamente. No nível eclesial, essa sedução pelo poder

³⁹³ Cf. <<http://www.esg.br/index.php/br/>> acessado em 27 de novembro de 2014. Como exemplo, podemos citar os batistas Nilson do Amaral Fanini e Irland Pereira da Azevedo. O presbiteriano Guilherme Cunha, que seria indicado posteriormente como representante dos evangélicos para a Comissão de Estudos Constitucionais, presidida por Afonso Arinos, encarregada de fazer um anteprojeto para a nova Constituição. E o assembleiano Sotero Cunha.

³⁹⁴ COMBLIN. *A Ideologia da Segurança Nacional.*, p. 156.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 157.

traduziu-se no esmorecimento e na adesão de antigos líderes ecumênicos, como foi o caso do metodista Almir dos Santos. Ou de líderes que, se não estiveram à frente do movimento ecumênico, pelo menos mantinham amistosas relações com este, a exemplo dos presbiterianos Boanerges Ribeiro e Amantino Adorno Vassão. Ora, Boanerges Ribeiro foi um dos participantes da segunda e da terceira reuniões de estudos promovidas pelo Setor de Responsabilidade Social da Igreja, tendo proferido o sermão de encerramento da terceira. Em 1966, no entanto, eleito presidente da igreja, esteve à frente das perseguições e dos expurgos que marcaram indelevelmente essa denominação. Ou, como no caso da diretoria da Confederação Evangélica do Brasil que, tendo à frente o presidente Amantino Vassão e seu secretário executivo Rodolf Anders, não mediu esforços para eliminar de seu seio as lideranças progressistas. Tendências conservadoras e a sedução pelo poder dispuseram antigos companheiros, de forma irrevogável, em lados opostos.

Aqueles que se mantiveram fiéis aos seus compromissos sociais e ecumênicos, como referido anteriormente, foram cassados, expulsos das igrejas e dos antigos postos. Muitos foram presos e torturados, alguns mortos ou desapareceram, outros tantos rumaram para o exílio. O movimento protestante ecumênico, ainda que seriamente avariado, continuou existindo. Contudo, seus representantes tiveram que encontrar novas formas de expressão de seus compromissos sociais. É o que veremos na próxima parte deste capítulo.

4.3 Ecumênicos

Malgrado a dura repressão sofrida, o movimento ecumênico brasileiro conseguiu sobreviver. Essa sobrevivência foi articulada principalmente pela formação de organismos focados na articulação teórica e prática de políticas libertadoras voltadas aos interesses das maiorias empobrecidas. Em nível continental, o movimento Igreja e Sociedade na América Latina - ISAL foi o principal fórum de discussão desses intelectuais cristãos protestantes.

O ISAL nasceu por ocasião da II Conferência Evangélica Latino-Americana em julho de 1961, em Huampani, nos arredores de Lima, Peru. Luis Odell, secretário da Junta Latino-Americana de Igreja e Sociedade, conta que, sob o patrocínio do Conselho Mundial de Igrejas, as Comissões de Igreja e Sociedade do

Brasil, Argentina e Uruguai acharam por bem aproveitar a II Conferência para a formação de um grupo de representantes das igrejas latino-americanas com o objetivo de refletir em conjunto sobre a situação social, política e econômica da América Latina e o papel dos cristãos frente a tal contexto. Assim, nasceu o ISAL, tendo como entidades fundadoras a Confederação Evangélica do Brasil, a Federação Argentina de Igrejas Evangélicas, a Federação de Igrejas Evangélicas do Uruguai, o Concílio Evangélico do Chile, o Concílio Evangélico do México, o Concílio Evangélico de Cuba e a Igreja Presbiteriana da Venezuela³⁹⁶. Embora uma iniciativa de protestantes, dado seu caráter ecumênico e a coincidência com o Concílio Vaticano II, ISAL atraiu em pouco tempo teólogos e intelectuais católicos.

Nesse fórum, esses cristãos ecumênicos e engajados refletiam sobre o melhor caminho político-teológico para a libertação do Continente. Para que os debates do grupo se tornassem conhecidos e auxiliassem as comunidades cristãs, o movimento editou a revista *Cristianismo y Sociedad* como órgão oficial. Também foi criada a editora *Tierra Nueva*. Cursos de capacitação foram desenvolvidos em várias partes da América Latina. Essas várias atividades tornaram as ideias do ISAL conhecidas “entre os grupos de jovens, de intelectuais e entre os líderes evangélicos do continente, que logo transcendeu os setores progressistas do catolicismo, que começava a se abrir ao diálogo ecumênico (...)”³⁹⁷.

O surgimento do ISAL era um reflexo das várias iniciativas ecumênicas surgidas na América Latina desde o Congresso do Panamá (1916), passando pelo Congresso de Havana (1929), mas, mais imediatamente, da II Assembleia do Conselho Mundial de Igrejas promovida em 1954 em Evanston, quando o CMI inaugurou o debate do papel das igrejas cristãs frente às rápidas transformações sociais do mundo no pós-guerra. Naturalmente, uma grande inspiração para os intelectuais cristãos reunidos em ISAL era o triunfo da revolução cubana ocorrido em 1959, que serviu como agente catalisador dos anseios de libertação dos povos latino-americanos. A relação entre fé e ideologia era um tema ainda pouco

³⁹⁶ Cf. *Apud* BITTENCOURT FILHO, José. *Por Uma Eclesiologia Militante: ISAL como nascedouro de uma eclesiologia para a América Latina*. São Bernardo do Campo: Instituto Metodista de Ensino Superior, 1988. Dissertação de Mestrado. A formalização do movimento, como resultado dessa Consulta de Huampani, deu-se cerca de seis meses depois, em fevereiro de 1962, em São Paulo. A primeira Junta Diretiva eleita nessa reunião para um mandato de dois anos foi presidida pelo pastor metodista brasileiro Almir dos Santos. Cf. PLOU. *Caminhos de Unidade.*, p. 127.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 128.

explorado e foi se descortinando aos poucos pelas reflexões produzidas no seio desse movimento. Claro que essas conclusões causaram desconforto nas denominações que foram, paulatinamente, retirando seu apoio às iniciativas do ISAL³⁹⁸. A sobrevivência do movimento deveu-se ao apoio incontestado do CMI, possibilitando o surgimento de uma reflexão teológica genuinamente latino-americana. Teólogos isalinos, mormente Richard Shaull e Rubem Alves, propõem uma nova eclesiologia que supere a “Igreja Cristandade” e se apresente como “Igreja Comunhão” aberta a todos e presente solidariamente no “mundo”³⁹⁹.

Daí que, ao longo dos anos, “os protagonistas de uma ‘eclesiologia militante’, seriam cristãos evangélicos e católicos que comporiam um grupamento o qual poderia ser qualificado, sem receio, de “cristãos revolucionários”⁴⁰⁰. Por seu pioneirismo, ISAL, “a partir dos marcos teológicos protestantes, colocou os alicerces teóricos para a formulação da teologia latino-americana”. Além disso, continua Bittencourt Filho, “o pensamento isalino foi o primeiro a preocupar-se com a desideologização da fé cristã”. E ele concluiu: “(...) implementou um tipo de labor teórico o qual suspeitava fundamentalmente dos discursos religiosos e/ou teológicos que realizavam uma interpretação negativa do mundo e da história. ISAL os denunciava como instrumentos de dominação”⁴⁰¹.

As propostas missiológico-pastorais de ISAL seguem por três linhas, a saber: ecumenismo, eclesiologia e interdisciplinaridade. Para os teólogos isalinos, a unidade não deve ser vista como mero instrumento de aproximação das igrejas, mas é “um valor teológico”. Em sua eclesiologia, retoma valores caros à Reforma, como a ideia de uma “Igreja na Diáspora”, como afirmou Richard Shaull⁴⁰², ou seja, uma igreja que não se confunde com instituição hierárquica, mas que se situa como agência da Palavra, dos sacramentos e da missão de Deus no mundo. Seu caráter interdisciplinar se expressa em sua militância, exercida eminentemente por leigos, propiciando um rico diálogo entre a teologia, a filosofia e, sobretudo, as ciências sociais⁴⁰³.

³⁹⁸ Cf. TEIXEIRA; DIAS. *Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso.*, p. 45.

³⁹⁹ Cf. BITTENCOURT FILHO. *Matriz Religiosa Brasileira.*, p. 165-166.

⁴⁰⁰ BITTENCOURT FILHO. *Por Uma Eclesiologia Militante.*, p. 120.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 128.

⁴⁰² Cf. SHAULL, Richard. A Forma da Igreja na Nova Diáspora. In: ALVES. *De Dentro do Furacão*, p. 135-154.

⁴⁰³ Cf. LONGUINI NETO. *O Novo Rosto da Missão*, p. 145.

Os militantes do ISAL também sofreram dura perseguição dos regimes de segurança nacional, principalmente no Brasil e nos países do cone sul, como mostrou Bittencourt Filho em sua dissertação de mestrado⁴⁰⁴. A desarticulação decorrente dessa perseguição, com o exílio de muitos intelectuais, levou à dissolução do movimento em sua última Assembleia em São José, na Costa Rica, em 1975. Os remanescentes criaram, nessa mesma reunião, uma nova organização do movimento ecumênico na América Latina, sob o nome de Ação Ecumênica Latino-Americana (ASEL)⁴⁰⁵.

No Brasil, após os expurgos ocorridos no seio da Confederação Evangélica do Brasil, um grupo de protestantes engajados fundou em 1965, no Rio de Janeiro, o Centro Ecumênico de Informação (CEI)⁴⁰⁶. Dentre seus fundadores, estavam Waldo Cesar, Jeter Pereira Ramalho, Carlos Cunha e Domício Pereira Mattos, todos egressos da Confederação Evangélica do Brasil. O CEI funcionava nos moldes de um organismo de contrainteligência. Com esse objetivo em mente, seus membros lançaram o *Boletim CEI*, já em março de 1965, sem, contudo, divulgar os nomes dos responsáveis pelos artigos, refletindo o clima repressivo de então. Os textos traziam informações sobre as atividades ecumênicas no Brasil e em outros países, questões sobre a conjuntura sociopolítica e aquelas que envolviam lideranças eclesiais⁴⁰⁷. Além de atuar na contrainformação, o CEI, com o apoio do Conselho Mundial de Igrejas, serviu também de guarda-chuva para vítimas da perseguição do regime militar, ajudando muitos a saírem clandestinamente do país⁴⁰⁸.

Com tiragem inicial de 500 exemplares, o Boletim CEI alcançou a marca de 3 mil exemplares já em 1966 e, aos poucos, foi-se tornando o principal veículo de notícias, notadamente as de cunho ecumênico. Isso chamou a atenção da imprensa

⁴⁰⁴ Cf. BITTENCOURT FILHO. *Por uma Eclesiologia Militante.*, p. 81.

⁴⁰⁵ Cf. PLOU. *Caminhos de Unidade.*, p. 133.

⁴⁰⁶ O primeiro nome adotado foi Centro Evangélico de Informação. O “Ecumênico” entrou no ano seguinte à sua fundação, demonstrando o caráter daqueles que ali se reuniam e que se identificavam com a busca por justiça social e libertação.

⁴⁰⁷ Cf. CUNHA, Magali do Nascimento. Contra todo silenciamento e esquecimento - memória de uma experiência de contra-informação religiosa. In: *Site ECA*, Congresso 1999. Disponível em: <<http://www.eca.usp.br/associa/alaic/Congreso1999/14gt/MagaliNascimento.doc>>. Acesso em 19 de dezembro de 2014.

⁴⁰⁸ Cf. MATTOS, Paulo Ayres. Por Que 30 Anos de Tempo e Presença? *Site Tempo e Presença, Religião e Saude*, n.16, junho 2009. Disponível em: <http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=312&cod_boletim=17&tipo=Artigo>. Acesso em 19 de dezembro de 2014.

secular. Em 1967, o *Jornal do Brasil* publicou um caderno especial de domingo sobre Ecumenismo com a orientação de membros do CEI. O *Última Hora* estabeleceu convênio com o CEI para a produção de uma seção intitulada *Mundo Ecumênico*. O *Jornal do Brasil* e o *Correio da Manhã* também criaram seções sobre ecumenismo com matérias fornecidas pelo CEI⁴⁰⁹. Foi nesse período que os integrantes do CEI fundaram a *Editora Tempo e Presença*, encerrando a fase de relativa clandestinidade e assumindo postura pública na sociedade. Com a *Tempo e Presença* e com a série *CEI Suplemento*, que acompanharam o *Boletim* a partir de 1966, o CEI avançou de conteúdos informativos para conteúdos formativos, o que conferiu maior consistência ao trabalho desenvolvido⁴¹⁰.

As lideranças do CEI não passaram despercebidas pelos órgãos de repressão. Em 1967, a casa de Waldo Cesar foi invadida pelo DOPS e ele ficou preso por uma semana. Zwinglio Mota Dias, outro integrante do CEI, foi preso em 1970, ficando 40 dias na cadeia. Ele mesmo relata o episódio: “Fui preso, para averiguações acerca do paradeiro de meu irmão, em maio de 1970. (...) Naquela ocasião atuava como pastor da IPB, na direção da Igreja Presbiteriana da Penha, no Rio de Janeiro”. E ele conclui:

No ano seguinte, 1971, meu irmão mais novo, Ivan Mota Dias, líder estudantil, recém-formado historiador pela UFF, foi preso e continua desaparecido até hoje. Minha mãe, ativa participante da Sociedade Auxiliadora Feminina de sua igreja, no sul de Minas Gerais, passou a ser hostilizada por suas companheiras por seu empenho em querer descobrir o paradeiro do filho, ao ponto de não poder mais frequentar os cultos da comunidade. Foi acusada de não ter educado como devia o seu filho “subversivo”. Resultado, ela deixou para sempre a igreja que tanto amava, cheia de amargura e frustração.⁴¹¹

O relato de Zwinglio Dias retrata o clima que se abateu sobre as comunidades religiosas protestantes daquele período e o poder de coerção da ideologia nelas inseminada pelas forças conservadoras que tomaram as rédeas das denominações.

⁴⁰⁹ Cf. CUNHA, Magali do Nascimento. *op. cit.*

⁴¹⁰ Também nesse período, os membros do CEI capitaneados por Waldo Cesar e com o apoio de Ênio Silveira, dono da Editora Civilização Brasileira, criaram a Editora e a Revista Paz e Terra que, por longos anos, publicou obras de cunho ecumênico e de diálogo entre cristãos e marxistas. A Revista Paz e Terra foi publicada por três anos com nove números. Contou com a participação de católicos de renome como Alceu Amoroso Lima, D. Helder Câmara, Henrique de Lima Vaz e Luiz Eduardo Wanderley. Encerrou suas atividades porque a editora não resistiu financeiramente, em função dos vários números recolhidos pela repressão.

⁴¹¹ ROSA; ADRIANO FILHO. “*Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro*”, p. 57-58.

E assim, o CEI funcionou até 1974, quando se transformou no *Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI)*, ampliando sua área de atuação. Essa expansão pôde ser verificada também no *Boletim*, agora acrescido de encartes e cadernos especiais, o que o tornou uma revista de reflexão mais abrangente. Em 1979, o *Boletim* encerrou suas atividades, dando lugar à *Revista Tempo e Presença*, publicada ainda hoje pela instituição conhecida como *Koinonia - Presença Ecumênica e Serviço*.

Jeter Pereira Ramalho, em entrevista concedida a Magali do Nascimento Cunha, em 1997, retrata a importância do CEI:

Creio que uma característica particular do CEI, é o compromisso ecumênico que não existia nos outros grupos. O carisma do CEI estava em apostar que não poderia fazer essas modificações numa perspectiva confessional. Isso era difícil para os companheiros católicos também. Como o Catolicismo sempre teve a pretensão de ser uma igreja mais ampla e responsável pela proposta do Cristianismo, esse grupo minoritário possibilitou, desafiou e desafia até hoje, que esse avanço na perspectiva teológica da igreja, não pode olvidar essa perspectiva ecumênica. O CEI é o carisma ecumênico que a Confederação Evangélica não soube desenvolver e que as denominações confessionais restantes não tiveram coragem de assumir publicamente com medo das reações conservadoras. Aí, sem modéstia, não vejo outro grupo no Brasil que tenha tido essa possibilidade nesse período de fazer a afirmação ecumênica.⁴¹²

Em suas várias atuações – além das publicações, o CEI promoveu seminários, encontros e capelania para os presos políticos – a proposta ecumênica do CEI avançou para além dos muros eclesiásticos e abarcou toda a sociedade, notadamente aqueles setores identificados com o enfrentamento da ditadura em prol dos direitos humanos e da justiça social. A questão é que a teologia ecumênica, dado seu compromisso com as questões públicas e seu foco na resposta cristã às transformações sociais e nos desafios humanitários que essas mudanças representam, passou a refletir as questões que afetam a humanidade na totalidade e não apenas assuntos de interesse, por assim dizer, eclesiocêntricos. Em face disso, Agemir de Carvalho Dias afirma que “a teologia feita pelo movimento ecumênico deixou de ser um discurso para a igreja ou da igreja para ser um discurso do movimento ecumênico para os movimentos populares”.⁴¹³ Portanto, a teologia ecumênica enfatizará o Cristo que nasceu e viveu entre os pobres, norteando uma

⁴¹² Cf. CUNHA, Magali do Nascimento. *Contra todo silenciamento e esquecimento*.

⁴¹³ DIAS, Agemir de Carvalho. O Movimento Ecumênico no Brasil Contemporâneo: 1980-2000. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo v. 54, n. 1 jan./jun. 2014, p. 142.

igreja que, em resposta a esta vida, deixa de ser um fim em si mesma para assumir sua vocação de instrumento de proclamação do Reino de justiça e de paz entre os homens e mulheres deste mundo. A tarefa missionária dessa igreja deixa de ser simplesmente anunciar a fé em Jesus Cristo, com a consequente adesão a Ele pelo batismo, para ser libertação das maiorias empobrecidas⁴¹⁴. Assim, nossa pesquisa de uma teologia social e política no protestantismo brasileiro envereda necessariamente, a partir da segunda metade do decênio de 1960, pelo movimento ecumênico, quer de iniciativas individuais, quer de iniciativas eclesiais.

Vários organismos ecumênicos devem, direta ou indiretamente, sua existência ao CEI: a Coordenadoria Ecumênica de Serviços (CESE), o Instituto Superior de Estudos da Religião (ISER) e o Centro Ecumênico de Estudos Bíblicos (CEBI), além do próprio CEDI, herdeiro direto do CEI. O CEDI, como já apontado, expandiu muito o trabalho exercido pelo CEI. Suas articulações ajudaram, por exemplo, na organização do novo sindicalismo brasileiro em curso no início da década de 1980. Um dos resultados dessa ação foi a fundação, em 1986, do Instituto Cajamar para a formação sindical. O Instituto foi presidido por Paulo Freire que, no decênio de 1970, trabalhou no Conselho Mundial de Igrejas, expandindo seu método de educação popular por vários países do chamado Terceiro Mundo. Além do sindicalismo e da educação popular, o CEDI ajudou a criar o Grupo de Trabalho Missionário Evangélico (GTME), voltado para a defesa dos direitos dos índios. Com sua extinção em 1994, o CEDI deu lugar ao nascimento de *Koinonia - Presença Ecumênica e Serviço*. Essa ONG ecumênica mantém-se atuante ainda hoje, com ações na defesa dos direitos das mulheres, dos índios, dos quilombolas, dos trabalhadores rurais, na prevenção da AIDS, na formação de agentes culturais, no apoio à rede ecumênica de juventude e na promoção do diálogo ecumênico, além de manter a publicação da *Revista Tempo e Presença*, herdeira do *Boletim CEI*.

Vale destacar também a fundação, em 1973, em Salvador, Bahia, da *Coordenadoria Ecumênica de Serviço (CESE)*⁴¹⁵. A escolha de Salvador não foi casual. As graves distorções sociais e econômicas que assolavam o país tiveram

⁴¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 142-144.

⁴¹⁵ Em 2013, em comemoração aos 40 anos de fundação da CESE, foi lançado um livro, provavelmente o mais completo, a narrar a história dessa agência ecumênica de serviço. Cf. MOURA, Lucyvanda (org.). *Coordenadoria Ecumênica de Serviço CESE - uma trajetória de luta por direitos humanos, desenvolvimento e justiça*. Salvador: CESE; São Leopoldo: Sinodal e CEBI, 2013.

também reflexos no ambiente ecumênico. A maior parte dos recursos vindos do CMI e de outras agências internacionais era direcionada para a região Sul e Sudeste do Brasil. Sedar o novo organismo ecumênico numa cidade do Nordeste visava corrigir essa distorção. Dessa forma, a CESE sempre focou sua atuação nas regiões Norte e Nordeste do país. Ressalte-se também, que a CESE foi a primeira organização ecumênica de serviço a contar com a participação plena da Igreja Católica, embalada pelos ventos renovadores do Concílio Vaticano II e de Medellín. Sua fundação se deu num período em que a ditadura se mostrava no auge da violência e da repressão. Período em que muitos padres, pastores e militantes de comunidades religiosas estavam sendo torturados, mortos ou enviados para o exílio.

Na linha das instituições ecumênicas de serviço, ainda hoje a CESE tem em sua Missão a seguinte formulação: “Fortalecer organizações da sociedade civil, especialmente as populares, empenhadas nas lutas por transformações políticas, econômicas e sociais que conduzam a estruturas em que prevaleça democracia com justiça”.⁴¹⁶ Semelhantemente à Koinonia, a CESE desenvolve ou apoia centenas de projetos ligados aos direitos humanos, direitos dos quilombolas, prevenção de doenças, projetos culturais, combate às drogas e proteção da juventude, direitos das mulheres, combate à violência etc.

No influxo das ações ecumênicas de resistência à ditadura e da luta pelos direitos civis, destacaram-se dois protestantes engajados, um pastor e um político: o rev. Jaime Wright e o deputado federal Lysâneas Maciel, ambos presbiterianos.

O rev. Jaime Wright aproximou-se de d. Paulo Evaristo Arns em 1975, por ocasião do culto ecumênico em memória do jornalista Vladimir Herzog e em função da prisão e desaparecimento de seu irmão o ex-deputado Paulo Wright. Ora, Paulo Wright havia sido um dos membros do grupo organizado na década de 1950 por Richard Shaull, na experiência de Vila Anastácia e, desde então, permaneceu profundamente engajado nas questões sociais e políticas do país. Eleito deputado estadual em Santa Catarina, esse presbítero da IPB de Florianópolis atuou na organização de cooperativas entre os pescadores do litoral catarinense. Teve seu mandato cassado após o golpe de 64 e rumou para o exílio no México e em Cuba, onde radicalizou suas posições esquerdistas, chegando a defender a luta armada

⁴¹⁶ Ibid.

para a derrubada do regime. De volta ao Brasil, viveu na clandestinidade até ser preso em São Paulo e, desde então, continua desaparecido.

A partir do culto ecumênico em 1975, Jaime Wright foi convidado por d. Paulo Arns para trabalhar com ele na Cúria Metropolitana, onde ele permaneceu pelos próximos 10 anos. Aí eles desenvolveram dois trabalhos de fôlego: o projeto *Brasil Nunca Mais* e a organização de um movimento chamado *Clamor*. O objetivo do *Clamor* era ajudar refugiados políticos dos países do Cone Sul que buscavam abrigo no Brasil. Sua atuação estendeu-se também à ajuda às Avós da Praça de Maio, na procura pelas crianças que eram retiradas das presas políticas e entregues ilegalmente para a adoção⁴¹⁷. Contudo, o mais conhecido dos projetos certamente foi o *Brasil Nunca Mais*, que resultou no mais completo relatório sobre as perseguições, torturas e mortes nos porões da ditadura, publicado em livro sob o mesmo nome com vendas estimadas na casa dos 300 mil exemplares⁴¹⁸.

O *Projeto Brasil Nunca Mais* tornou-se referência na pesquisa sobre a ditadura no país, pois foi todo baseado em documentos oficiais. Aproveitando-se de uma brecha na lei, d. Paulo e o rev. Jaime Wright, com a ajuda de advogados que atuavam na área dos direitos humanos, retiravam processos do Superior Tribunal Militar e, financiados pelo Conselho Mundial de Igrejas, em que Wright tinha importantes contatos, contrataram pessoas que produziam cópias desses processos, que precisavam ser devolvidos em 24 horas. Em seguida, esses documentos eram microfilmados e enviados para o CMI em Genebra. Assim, “esse grupo conseguiu fotocopiar 707 processos que estavam no Superior Tribunal Militar, somando mais de um milhão de páginas fotocopiadas e mais de 300 rolos de microfilmes”. Esse trabalho minucioso e sistemático coordenado pelo rev. Jaime Wright trazia a relação das torturas, dos torturados, dos locais de tortura, dos nomes e codinomes. E Anita Wright conclui: “Tudo com base em documentos oficiais. Então era incontestável”⁴¹⁹.

⁴¹⁷ Cf. TORRES, Anita Wright. O Missionário que se Fez Pastor dos Perseguidos e Torturados. In: DIAS, Zwinglio Mota (Org.). *Memórias Ecumênicas Protestantes - os protestantes e a ditadura: colaboração e resistência*. Rio de Janeiro: Koinonia, 2014, p. 58. O texto é uma entrevista concedida pela filha de Jaime Wright ao organizador da obra.

⁴¹⁸ Cf. DASILIO, Derval. *Jaime Wright - o pastor dos torturados*. Rio de Janeiro: Editora Metanoia, 2012, p. 81.

⁴¹⁹ TORRES. *op.cit.*, p. 59. O livro *Brasil Nunca Mais* é um resumo de 5% dessas informações. Vale destacar que, em 2011, o Conselho Mundial de Igrejas repatriou todos os documentos e microfilmes em seu poder, tendo sido recebidos pelo então procurador-geral da República, Roberto Monteiro Gurgel Santos. Os documentos estão disponíveis para consulta pública pela internet no “Brasil: Nunca Mais” Digit@l.

O deputado Lysâneas Maciel foi um combativo político na luta contra a ditadura militar. Esse presbiteriano ecumênico fazia parte do grupo chamado autêntico no antigo MDB e foi cassado no dia 1.º de abril de 1976. A cassação teve como causa imediata seu discurso proferido no dia 30 de março em reação à cassação de dois deputados gaúchos. Lysâneas não dera ouvidos aos amigos mais próximos, que tentaram demovê-lo da decisão de subir à tribuna da Câmara dos Deputados naquele 30 de março. Seu discurso foi duro contra o regime e contra o próprio Congresso. Ombreando-se com seus colegas denunciava: “O mais doloroso e grave, senhores deputados, não são as cassações. O pior é que com elas estamos nos acostumando. (...) Estamos nos acostumando com o desaparecimento de brasileiros, sua tortura e morte presumidas”. E dispara: “Este Congresso aceita tranqüilamente o fato de que, neste momento, pelo menos cinco parlamentares estão presumivelmente sendo torturados e mortos...”⁴²⁰ Após fazer abertas críticas aos militares, esses “grupos que manipulam o poder”, encerrou seu discurso dizendo: “É preciso reagir, senhores deputados. Sabemos que esses grupos podem cassar, torturar, podem até matar. Mas não podem jamais revogar dois elementos da caminhada política de qualquer povo: o tempo e a história”.⁴²¹ Seu destino estava selado.

A relação do deputado Lysâneas Maciel com a luta pela justiça e pelas liberdades democráticas no país era antiga. Por isso, em 1975, o deputado Jarbas Vasconcelos afirmou: “Não existe Comissão de Direitos Humanos no Congresso. A Comissão é Lysâneas Maciel!” A militância política de Lysâneas Maciel e sua postura combativa nasceram de sua formação cristã e da consciência de que a fé carrega em si uma dimensão político-social. Isso ele demonstrou, por exemplo, em um discurso proferido no dia 12 de abril de 1972, intitulado *O Grito da Igreja*. O discurso focava a violência de latifundiários no nordeste do Mato Grosso, região da Prelazia de São Félix, denunciados por d. Pedro Casaldáliga, “côncio de sua missão profética”, como afirmara Lysâneas Maciel. Para o deputado, “uma das maiores tragédias da Igreja foi sua alienação e sua omissão com referência aos problemas políticos e sociais”, e os “religiosos que se refugiaram em torres de

⁴²⁰ REZENDE, Jonas. *E Lysâneas disse basta!* esboço biográfico de Lysâneas Maciel. Rio de Janeiro: MAUAD, 2000, p. 48.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 51.

marfim para gozar o conforto do cristianismo sem aceitar o desafio que sua autêntica adoção representa”. Segundo ele, a omissão é condenável porque contraria os ensinamentos de Cristo e a primeira atitude do cristão é “de apoio e presença no Estado”.⁴²²

Mas, ele insiste, existe uma segunda atitude: de tensão ou vigilância. Isso porque “faz parte da missão profética do cristão estar vigilante em relação ao Estado e seus governantes”. Por isso, “ser cristão é estar vigilante política e socialmente”.⁴²³

Uma terceira atitude é necessária: inconformismo absoluto diante dos desmandos do Estado. Para ele, há limites para a obediência e a sujeição dos cristãos. Assim, “o cristão deve ser coerente e conseqüente com sua fé em todas as dimensões da vida, inclusive a político-social”. E conclui: “Cônscio de sua missão, que em última análise é a missão do próprio Mestre, ele participará também da sua sorte”.⁴²⁴

Presença, tensão vigilante e inconformismo: eis as três atitudes que pautaram a carreira política de Lysâneas Maciel. Para o irmão do deputado, o sociólogo Élder Maciel, a postura política de Lysâneas se explicava pelo *testemunho profético* “que tem na Bíblia conteúdo humanista e profunda preocupação com a justiça na sociedade”.⁴²⁵ Para seu biógrafo, Jonas Rezende, a inspiração de Lysâneas Maciel provinha da teologia inaugurada no Brasil por Richard Shaull: teologia social e política por excelência. Mas também se alimentava de seu contato e amizade com teólogos da libertação: Jovelino Ramos, Rubem Alves, Leonardo Boff e Frei Beto, dentre outros; e com bispos comprometidos com os mais pobres: d. Tomás Balduino, d. Adriano Hipólito, d. Paulo Evaristo Arns e d. Pedro Casaldáliga.⁴²⁶

No fim de seu discurso *O Grito da Igreja*, no dia 12 de abril de 1972, o deputado Lysâneas Maciel evocava mais uma vez o relacionamento do cristão com o Estado para desafiar o Congresso:

⁴²² MACIEL, Lysâneas. *O Grito da Igreja*. Brasília: Departamento de Imprensa Nacional, 1972. p. 5.

⁴²³ Ibid.

⁴²⁴ Ibid., p. 6.

⁴²⁵ REZENDE. *E Lysâneas disse basta!...*, p. 70.

⁴²⁶ Ibid., p. 70-74.

Queremos ter a liberdade simples de ir a um canal de televisão e dizer que d. Helder Câmara está realizando uma obra meritória para os interesses das classes menos favorecidas; queremos ter o direito de dizer que não deve haver proibição à livre manifestação do pensamento, queremos sindicatos livres, imprensa livre e povo livre. Queremos manifestar Sr. Presidente, que não é contestação dizer que todos os instrumentos e processos que cerceiam a liberdade do povo e que evitam que o povo participe do progresso econômico e da vida política do País não devem mais ser admitidos; devem ser repelidos por um Congresso soberano que tenha respeito por si mesmo. São essas coisas talvez corriqueiras mas fundamentais que queremos defender, à luz de uma interpretação, inclusive - e não nos pejamamos de confessar - bíblico - teológica. Essas as considerações que queria deixar à apreciação dos ilustres Senhores Deputados, a propósito dos acontecimentos na Prelazia de São Félix.⁴²⁷

Após a cassação, Lysâneas Maciel rumou para Genebra para trabalhar no Conselho Mundial de Igrejas. Lá ampliou seu raio de ação e manteve contatos internacionais por meio do seu trabalho na Comissão de Justiça e Serviço e na Comissão de Direitos Humanos e de Refugiados, ambas ligadas à ONU. De volta do exílio, ajudou Leonel Brizola a fundar o PDT. Teve breve passagem pelo PT, quando concorreu ao governo do Rio de Janeiro. Na Assembleia Constituinte, Lysâneas liderou a dissidência da chamada bancada evangélica, alinhada com os interesses do governo Sarney. A bancada defendia interesses institucionais dos evangélicos e fazia apologia dos compromissos morais caros a esse segmento religioso: contra o aborto, a pornografia e o homossexualismo. Lysâneas Maciel citou o Memorial Evangélico de 1932: “Os problemas vitais do povo brasileiro são os problemas vitais do Evangelho”.⁴²⁸ Afirmava que os deputados deveriam se ver como representantes do povo brasileiro e não como representantes dos evangélicos. Paul Freston ainda lembra que ele questionou a legitimidade de a bancada falar em nome dos evangélicos. Mostrou suas divisões internas e denunciou seu fisiologismo. Por isso, conclui Freston, foi classificado pelo *Mensageiro da Paz*, jornal da Assembleia de Deus, como “pseudo-evangélico”⁴²⁹. Esse presbítero, que compreendeu com profundidade a dimensão pública, social e política da fé cristã, continuou na militância política e pelos direitos humanos até a morte, em 1999.

Os anos de 1980 foram muito promissores para o movimento ecumênico nacional e continental. As igrejas protestantes do continente conseguiram finalmente reunir-se sob um único organismo ecumênico que as representasse: o

⁴²⁷ MACIEL. *O Grito da Igreja*, p. 16-17.

⁴²⁸ Cf. FRESTON, Paul. *Evangélicos na Política Brasileira: história ambígua e desafio ético*. Curitiba: Encontro Editora, 1994, p. 70.

⁴²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 70.

CLAI - Conselho Latino-Americano de Igrejas, fundado em 1982, em Huampaní, no Peru. Em sua assembleia de constituição, registraram-se como seus objetivos: (1) Promover a unidade do povo de Deus na América Latina, como expressão e como signo de contribuição da unidade do povo latino-americano; (2) Manifestar a unidade que já temos em Cristo, reconhecendo a riqueza que representam a diversidade de tradições, confissões e expressões de fé, a reflexão, o ensino, a proclamação e o serviço, levando em consideração a realidade e a identidade latino-americanas; (3) Ajudar seus membros a descobrir a própria identidade e compromisso como cristãos na realidade latino-americana, na busca de uma ordem de justiça e fraternidade; (4) Estimular e apoiar seus membros na tarefa evangelizadora, como signo da fidelidade ao mandato de Cristo e da presença nos povos da América Latina; (5) Promover a reflexão e o diálogo teológico e pastoral em torno da missão e testemunhos cristãos, no continente e no mundo.

Desde então, essa instituição ecumênica tem promovido ações que alcançam os grandes problemas que afligem a América Latina e o Caribe, tais como: dívida externa, indígenas, mulheres, operariado, crianças, justiça, paz, pobreza, violência, drogas, AIDS, juventude etc⁴³⁰. No *site* da organização encontramos a informação de que fazem parte do CLAI atualmente mais de 150 igrejas batistas, congregacionais, episcopais, evangélicas unidas, luteranas, menonitas, metodistas, nazarenas, ortodoxas, pentecostais, presbiterianas, reformadas e valdenses. Além disso, são membros associados ou fraternos diversos organismos cristãos ecumênicos especializados em áreas de pastoral juvenil, educação teológica e educação cristã de 20 países da América Latina e do Caribe⁴³¹. É digno de nota que o maior percentual de membros do CLAI é constituído por igrejas pentecostais. Uma vez que hegemonicamente as igrejas pentecostais aderem a uma teologia de natureza fundamentalista, chega a ser surpreendente essa abertura ecumênica por parte de importantes setores do pentecostalismo latino-americano⁴³².

⁴³⁰ TIEL, Gerhard. *Ecumenismo na Perspectiva do Reino de Deus* - uma análise do movimento ecumênico de base. São Leopoldo: Sinodal e CEBI, 1998, p. 56.

⁴³¹ Cf. <http://www.claiweb.org/institucional/que_es_clai/queeselclai1.html> Acessado em 07 de janeiro de 2015. No Brasil são membros do CLAI atualmente: Aliança de Batistas do Brasil; Igreja Batista de Nazareth (membro fraterno); Igreja Episcopal Anglicana do Brasil; Igreja Evangélica Árabe; Igreja Evangélica Congregacional do Brasil; Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil; Igreja Metodista; Igreja Presbiteriana Independente do Brasil; e Igreja Presbiteriana Unida do Brasil. Cf. <<http://www.clai brasil.org.br/membros-no-brasil/igrejas>> Acessado em 7 de janeiro de 2015.

⁴³² TIEL. *Ecumenismo na Perspectiva do Reino de Deus.*, p. 57.

No Brasil, também em 1982, foi fundado na cidade de Porto Alegre o CONIC - Conselho Nacional de Igrejas Cristãs. Certamente esse é o mais importante organismo ecumênico do país. As igrejas-membros são: a Igreja Católica Apostólica Romana, através da CNBB; Igreja Episcopal Anglicana do Brasil; Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil; Igreja Sirian Ortodoxa de Antioquia e Igreja Presbiteriana Unida⁴³³. Como temos visto, o movimento ecumênico deu os primeiros passos ainda no século XIX, por iniciativa de protestantes, e só mais tarde englobou igrejas ortodoxas e a Igreja Católica Romana⁴³⁴. A abertura ecumênica da Igreja Católica foi reflexo direto do Concílio Vaticano II. Gerhard Tiel destaca que a motivação ecumênica da Igreja Católica na América Latina ganhou impulso a partir de três fontes: o ecumenismo de base, com destaque para as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs); a reflexão proporcionada pela teologia da libertação e o conseqüente diálogo estabelecido entre teólogos católicos (Gustavo Gutiérrez, Leonardo e Clodovil Boff, Juan Luis Segundo e outros) e protestantes (Rubem Alves, Walter Altmann, Milton Scwantes e Julio de Santa Ana, dentre outros); e o diálogo estabelecido desde 1957 em São Leopoldo, Rio Grande do Sul, entre luteranos e católicos, sobretudo entre os docentes das escolas teológicas de ambas as igrejas situadas nessa cidade. Desse diálogo nasceu uma intensa produção teológica conjunta, além de uma amizade que se refletiria mais tarde na fundação do Conselho Nacional de Igrejas Cristãs⁴³⁵.

Assim, o CONIC foi fundado em 1982, por iniciativa da Igreja Católica Romana, da Igreja Evangélica de Confissão Luterana, da Igreja Episcopal Anglicana, da Igreja Metodista e da Igreja Cristã Reformada do Brasil. Em sua Missão está registrado que o CONIC deve “colocar-se a serviço da unidade das igrejas, empenhando-se em acompanhar a realidade brasileira, confrontado-a com o Evangelho e as exigências do Reino de Deus”. Sua Constituição advoga que, “respeitadas as diferentes concepções eclesiológicas, as Igrejas-membros se reconhecem convocadas por Cristo à unidade de sua Igreja, na certeza da atuação do mesmo Cristo e do seu Espírito nelas e através delas”.⁴³⁶ A atuação do CONIC tem se dirigido, ao longo dos anos, à reflexão teológica, com posicionamentos sobre

⁴³³ Cf. <<http://www.conic.org.br/cms/igrejas-membro>> Acessado em 7 de janeiro de 2015.

⁴³⁴ DIAS, Zwinglio Mota. 50 anos Gestando o Ecumenismo. *Tempo e Presença*. Ecumenismo: 50 anos de uma aventura. Rio de Janeiro: Koinonia, set/out de 1998, Ano 20 - nº 301, p. 5.

⁴³⁵ TIEL. *Ecumenismo na Perspectiva do Reino de Deus.*, p. 60-63.

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 65.

a realidade brasileira, engajamento pelos direitos humanos, questões indígenas, questões relacionadas à terra e reforma agrária, apoio às Campanhas da Fraternidade e aos trabalhos das Pastorais, promoção dos direitos da crianças e adolescentes, promoção da Semana de Oração pela Unidade dos Cristãos etc. Em 2006, o CONIC recebeu um duro golpe com a saída da Igreja Metodista, denominação que desde então tem sofrido um revés conservador, que vem assumindo aos poucos o controle de suas várias instâncias.

Certamente, o trabalho ecumênico é bem mais abrangente e complexo do que o descrito nas páginas acima. Mas o que aqui foi descrito serve para sustentar nosso ponto de vista segundo o qual a articulação do pensamento social e político no protestantismo brasileiro pós-64 tem se dado, especialmente, mas não somente, por movimentos e organismos ecumênicos. Afirmamos não somente, porque uma importante articulação político-social a partir de um ponto de vista teológico se deu também pela reflexão e atuação dos pensadores protestantes vinculados à chamada Teologia da Missão Integral. Contudo, em função dos limites desta pesquisa, remetemos o leitor interessado no assunto às obras de um dos principais líderes desse movimento, também conhecido como evangelical, C. René Padilla, especialmente seu livro intitulado *Missão Integral e O que é Missão Integral*⁴³⁷. Também no já citado livro de Luiz Longuini Neto *O Novo Rosto da Missão*⁴³⁸, o autor faz um estudo comparativo entre os movimentos ecumênico e evangelical na América Latina. Em tom de análise crítica da Missão Integral, temos a obra de Ricardo Gondin *Missão Integral - em busca de uma identidade evangélica*⁴³⁹.

4.4 **Evangélicos - conservadorismo teológico, político e social**

Ainda que rico de intenções e prestando um relevante serviço às causas sociais, o movimento ecumênico, considerando-se a totalidade do mundo evangélico brasileiro, constitui-se em ilhas de reflexão e práxis teológica de caráter político e social. Sua penetração na maioria das denominações evangélicas é nula.

⁴³⁷ PADILLA, C. René. *Missão Integral - ensaios sobre o reino e a igreja*. Londrina: Editora Descoberta, 2005; Id. *O Que é Missão Integral?* Viçosa: Editora Ultimato, 2009.

⁴³⁸ LONGUINI NETO, Luiz. *O Novo Rosto da Missão - os movimentos ecumênico e evangelical no protestantismo latino-americano*. Viçosa: Editora Ultimato, 2002.

⁴³⁹ GONDIN, Ricardo. *Missão Integral - em busca de uma identidade evangélica*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

A verdade é que, no pós-64, o mundo protestante fragmentou-se numa infinidade de denominações religiosas comprometidas com seus próprios projetos, na maioria das vezes focadas numa espiritualidade individualista, pietista, e preocupadas com uma santidade moralista e interiorizada.

Os movimentos evangélicos dirigidos à atuação política observados do fim dos anos 80 em diante, com especial intensidade nas duas últimas eleições, são o reflexo puro e simples do mundo político brasileiro, de notório fisiologismo e nepotismo, além da confusão entre a coisa pública e a privada e da conhecida falta de compromisso com a ética e os interesses republicanos, com raras exceções. Um importante pesquisador que se debruçou sobre a relação dos evangélicos com a política e a sociedade brasileira, especialmente nas décadas de 1980 e 1990, foi Paul Freston.

Freston identifica o período de redemocratização do país com a entrada mais intensa dos evangélicos, especialmente pentecostais, na política. Para ele, “o início do pluripartidarismo e a crise do regime militar intensificaram a disputa eleitoral em torno dos evangélicos”.⁴⁴⁰ De repente, o discurso conservador evangélico de que “crente não se mete em política”, uma forma escamoteada de apoio à ditadura, deu lugar ao “irmão vota em irmão”. Para justificarem o rompimento com a alienação política, líderes pentecostais lançaram mão de boatos que davam conta de um complô para restringir a liberdade dos evangélicos no país em benefício da Igreja Católica. Uma dessas informações falsas afirmava que “Tancredo Neves teria feito um pacto secreto com a CNBB para tornar, de novo, o catolicismo romano a religião oficial do país. Os evangélicos deveriam ser eleitos para salvar a liberdade religiosa”.⁴⁴¹

No entanto, o ingresso definitivo dos evangélicos na política partidária deu-se com a Constituinte, em 1986. Entre 1933 e 1987, os protestantes tiveram 50 parlamentares, sendo 94% deles ligados a denominações históricas e os restantes, pentecostais. Entre 1987 e 1992, foram eleitos 49 candidatos evangélicos, sendo 45% históricos e 55% pentecostais. Portanto, num período de cinco anos foi eleito

⁴⁴⁰ FRESTON. *Evangélicos na Política Brasileira.*, p. 40.

⁴⁴¹ CAVALCANTI. *Cristianismo e Política.*, p. 240. Os boatos seriam usados também contra o candidato Lula da Silva, na disputa contra Color de Mello em 1989. Lula seria um ateu que perseguiria as igrejas. Essa estratégia seria usada recorrentemente nas eleições presidenciais seguintes.

praticamente o mesmo número de parlamentares evangélicos que no período anterior⁴⁴². Além disso, pode-se observar o reflexo da mudança do cenário estatístico entre os protestantes, predominantemente de denominações históricas, em seus 150 primeiros anos no Brasil, considerando-se a chegada dos anglicanos no início do século XIX, para uma prevalência de pentecostais a partir do decênio de 1960.

Freston ainda destaca que a primazia dos parlamentares pentecostais a partir da Constituinte deu-se como fruto de uma articulação política por parte das principais denominações pentecostais brasileiras, a saber: Assembleia de Deus, Igreja do Evangelho Quadrangular e Igreja Universal do Reino de Deus. Dos 27 congressistas pentecostais, pelo menos 21 eram candidatos oficiais de suas denominações, cujo caráter centralizador e estilo feudal possibilita às suas lideranças o controle político das respectivas comunidades, determinando até mesmo em quem os membros devem votar⁴⁴³.

Essa mudança de atitude dos evangélicos, sobretudo pentecostais em relação à participação política, fica bem ilustrada por um livro escrito pelo assembleiano Josué Sylvestre, chamado *Irmão Vota em Irmão*, lançado em 1986. Sylvestre, que também era assessor no Senado Federal, escreve em tom pietista e ufanista, defendendo os evangélicos como os melhores parlamentares, pois são tementes a Deus. Apelando ao amor fraterno, conclama:

E como aceitar um cristão que no dia da eleição sai deliberadamente de casa para VOTAR CONTRA O SEU IRMÃO NA FÉ? (...) Porque quem ama, não quer ver seu irmão derrotado; quem ama, não quer ver o seu irmão diminuído perante os concorrentes; quem ama, vê na vitória do seu irmão o seu próprio triunfo. (...) Por outro lado, votando em candidatos evangélicos, de bom testemunho cristão, estaremos demonstrando amor para com a nossa Pátria, estaremos demonstrando interesse pelo seu desenvolvimento e pela melhoria da vida de milhões de brasileiros. (...) Católico vota em católico. Comunista vota em comunista. Umbandista vota em umbandista e IRMÃO VOTA EM IRMÃO; isto é, crente vota em crente, porque, do contrário, não tem condições de afirmar que é mesmo crente, pois se afirmar isso e votar contra o irmão, estará desmentindo o próprio Jesus, que disse: “nisto conhecerão todos que sois meus discípulos, se amardes uns aos outros.”⁴⁴⁴

⁴⁴² Cf. FRESTON. *Evangélicos na Política Brasileira.*, p. 46.

⁴⁴³ Cf. Ibid. O autor ainda destaca que, desses 21 candidatos oficiais, 12 eram da Assembleia de Deus, quatro da Universal, dois da Quadrangular e três de outras denominações pentecostais ou carismáticas, mas com o apoio da Assembleia.

⁴⁴⁴ SYLVESTRE, Josué. *Irmão Vota em Irmão* - os evangélicos, a constituinte e a Bíblia. Brasília: Editora Pergaminho, 1986, p. 53-54.

Verifica-se, portanto, que o critério suposto para ser um bom político é ser “irmão” e bom crente, com bom testemunho. Ora, o bom cristão, com bom testemunho, não será necessariamente um bom político. Características outras como consciência política e experiência na participação em movimentos populares não são consideradas nos argumentos do autor. Além do mais, o apelo ao amor cristão recomendado por Cristo, nesse caso, tornaria os membros de igrejas presas fáceis de líderes oportunistas com ambição de poder, o que acabou se verificando na prática, como veremos nas próximas linhas. Josué Sylvestre entende ser o crente evangélico moralmente superior a outros cidadãos, pelo simples fato de ser evangélico. Para ele, “ilógica e incompreensível é a atitude do crente que deixou de votar no irmão na Fé para escolher um umbandista, um católico, um materialista que concorre ao mesmo cargo”. O crente que assim se comporta está ajudando a financiar a “idolatria e a feitiçaria”, “ele está colaborando para o fortalecimento de outras religiões e ideologias que ele, crente, considera erradas e fora dos ensinamentos bíblicos”.⁴⁴⁵

Um reflexo dessa mudança de cenário na representatividade protestante no mundo político brasileiro é que, da tendência levemente à esquerda observada no período anterior a 1987, os parlamentares evangélicos, daí em diante, estarão majoritariamente ligados às forças conservadoras da política nacional. Além disso, multiplicam-se exponencialmente os escândalos envolvendo esses parlamentares. Um dos primeiros é relacionado à reativação da Confederação Evangélica do Brasil (CEB) por deputados pentecostais. O objetivo era a canalização de verbas federais para a Confederação. Diante da denúncia de fisiologismo d’*O Jornal do Brasil* o deputado assembleiano João de Deus Antunes saiu em defesa da manobra: “Eu sou mesmo fisiologista. Mas quem não é? Todo mundo que vai para o Congresso Nacional já sabe que é para fazer fisiologismo. Só que eu faço com o moral elevado”.⁴⁴⁶

A reativação da CEB na cerimônia do dia 25 de junho de 1987 elegeu para sua diretoria 13 representantes de denominações evangélicas, sendo que oito desses cargos foram ocupados por constituintes, cinco dos quais da Assembleia de Deus.

⁴⁴⁵ Ibid., p. 62.

⁴⁴⁶ FRESTON. *Evangélicos na Política Brasileira.*, p. 50.

A diretoria foi: presidente - deputado Gidel Dantas (Igreja de Cristo - CE); 1º vice-presidente - deputado Salatiel Carvalho (AD - PE); 2º vice-presidente - Rev. Abival Pires da Silveira (IPI) (que alegou ter sido escolhido à sua revelia); 3º vice-presidente - deputado Fausto Rocha (batista - SP); secretário-geral - Rev. Guilhermino Cunha (IPB); 1º secretário - deputado Daso Coimbra (congregacional - RJ); 2º secretário - Pr. Manoel Ferreira (AD Madureira); 1º tesoureiro - deputado José Fernandes (AD - AM); 2º tesoureiro - deputado Milton Barbosa (AD - BA); presidente do Conselho Consultivo - Rev. Karl Gottschald (IECLB); Conselho Fiscal - deputado Costa Ferreira (AD - MA), deputado Manoel Mareira (AD - SP) e Rev. Othoniel Martins (IPB).⁴⁴⁷

Os escândalos se sucederam. Além de ganhar metade de um andar em Brasília no setor de autarquias para sua sede nacional, a CEB recebeu verbas da LBA e da Secretaria Especial de Ação Comunitária. Segundo Freston, às vésperas da votação, no mandato de Sarney, a Confederação teria recebido Cz\$ 100 milhões⁴⁴⁸. Várias denúncias foram feitas por veículos de comunicação como *O Jornal do Brasil* e por setores evangélicos que questionavam sua legitimidade. Mas sustentada especialmente por lideranças da Assembleia de Deus, a CEB resistiu até o fechamento definitivo, em 6 de novembro de 1990. O destino do patrimônio e das verbas auferidas permaneceu incerto⁴⁴⁹. Um triste episódio, de fim melancólico, para a Confederação Evangélica do Brasil, que, por três décadas, constituiu-se na mais extraordinária experiência ecumênica do protestantismo brasileiro.

O recebimento de verbas federais também era uma das preocupações do livro de Josué Sylvestre. Ele afirma que, quando um parlamentar católico ou umbandista chega ao Congresso ele aplica “todo o seu poder de pressão, toda a sua capacidade de conseguir recursos, em favor de entidades ligadas à sua religião”.⁴⁵⁰ Se o irmão não votar em irmão, prejudicará a obra evangélica:

Daí, conseqüentemente, o imposto que o crente paga nas suas atividades comerciais, industriais, como profissional liberal ou autônomo, vai financiar a idolatria e a feitiçaria, enquanto os colégios, as creches, os abrigos, os orfanatos, os hospitais, os serviços sociais mantidos pelas igrejas evangélicas passam por dificuldades ou não atendem a contingentes maiores de pessoas por falta de recursos financeiros.

Cada parlamentar federal, independentemente dos projetos que patrocina, das verbas especiais que consegue, às vezes somando milhões de cruzados em favor de obras sociais ligadas ou dirigidas por entidades de suas religiões ou ideologias, recebe, anualmente, no Orçamento da União, uma parcela de recursos que destina

⁴⁴⁷ Ibid., p. 71.

⁴⁴⁸ Ibid., p. 72.

⁴⁴⁹ Ibid., p. 72-74.

⁴⁵⁰ SYLVESTRE. *Irmão Vota em Irmão.*, p. 62.

livremente para instituições registradas no Conselho Nacional de Serviço Social. (...) Arredondando, (...) 146 milhões de cruzeiros. (...) vejam que volume fabuloso de recursos poderiam estar ajudando nossas organizações no setor social e educacional.⁴⁵¹

Caracterizou-se também essa bancada evangélica pelo exercício da política miúda. O deputado João de Deus, da Assembleia de Deus, vangloriou-se de terem conseguido pôr o nome de Deus na Constituinte, “nossa primeira grande vitória contra a esquerda diabólica”. Antônio de Jesus, também da Assembleia, de Goiânia, foi o autor da proposta de ter uma bíblia na mesa da Constituinte. Paul Freston informa que o *Mensageiro da Paz* chamou a inclusão do nome divino “amarga derrota para os ateístas”, e citou Daso Coimbra, para quem opôr-se à medida era “querer negar a fé que o povo brasileiro testemunha”.⁴⁵² Josué Sylvestre não deixou de registrar sua insatisfação com a aprovação do projeto que sugeria Nossa Senhora Aparecida⁴⁵³ como padroeira do Brasil. Isso ocorreu, segundo ele lamenta, “porque não temos número suficiente de deputados federais que façam valer o nosso posicionamento e que mostrem representativamente a força do evangelismo brasileiro”.⁴⁵⁴

Além disso, suas principais bandeiras estiveram ligadas à defesa de questões da moral comportamental adotada pela maioria dos evangélicos. Em relação ao aborto, por exemplo, na primeira votação na defesa legal da vida desde a concepção, o resultado foi: “todos os constituintes, 22%; protestantes históricos, 46%; e pentecostais, 93%”.⁴⁵⁵ A deputada Benedita da Silva, ligada na época à Assembleia de Deus, foi uma exceção à regra. Em relação ao homossexualismo, a deputada Benedita propôs a inclusão de “orientação sexual” na Constituição. Os deputados pentecostais Salatiel Carvalho e José Fernandes reagiram contrariamente. Fernandes propôs “desvio sexual”. A questão acabou omitida do projeto final. Contrariando a posição histórica do protestantismo, a maior parte dos deputados pentecostais votou contra o divórcio, ombreando-se mais uma vez com os

⁴⁵¹ Ibid., p. 63-64.

⁴⁵² FRESTON. *Evangélicos na Política Brasileira.*, p. 80.

⁴⁵³ Em seu texto ele grifa apenas “Senhora Aparecida”.

⁴⁵⁴ SYLVESTRE. *Irmão Vota em Irmão.*, p. 49.

⁴⁵⁵ FRESTON. *Evangélicos na Política Brasileira.*, p. 77. O ápice da demagogia ocorreu no debate entre o deputado Sotero Cunha, da Assembleia de Deus, e a senadora adventista Eunice Michiles. Cunha afirmou ser contra o aborto em qualquer caso. Ao ser questionado pela senadora (“mesmo com um revólver apontado para a cabeça?”), o deputado respondeu: “Bem, pode perder a vida, mas evitar o estupro”.

representantes católicos. Essas posições são assumidas como forma de impressionar os eleitores evangélicos. O recurso à espiritualização é constante. Ser contra vícios, aborto, homossexualismo, divórcio e afins é uma forma de afirmar que o “Brasil pertence ao Senhor Jesus”. Os líderes evangélicos teriam essa tarefa de resgatar o país das trevas e proteger a família⁴⁵⁶. Sua moralidade é tipicamente maniqueísta, do tipo “nós e eles”. Os que estão do lado da Luz e os que são das Trevas⁴⁵⁷.

Cabe ressaltar ainda outro tópico. A relação entre mídia e política como instrumento de fortalecimento dos meios evangélicos foi uma descoberta que ganhou densidade definitivamente a partir do decênio de 1980. Inspirados em televangelistas norte-americanos de grande divulgação no Brasil, como Jimmy Swaggart e Rex Humbard, pregadores brasileiros perceberam o potencial político dos programas radiofônicos ou televisivos. Um dos primeiros a alçar voo nessa seara foi o pastor batista Nilson do Amaral Fanini. Ainda nos anos 70, Fanini criou o programa *Reencontro*, difundido pela antiga TV-Rio e retransmitida por 88 emissoras de TV ao longo da semana. Uma versão radiofônica era transmitida em 40 estações. Em 1983, acabou recebendo do presidente Figueiredo a concessão da TV-Rio⁴⁵⁸, com a intermediação do deputado batista Arolde de Oliveira, ex-militar com carreira política na área de comunicação.

Além do óbvio *status* proporcionado pelo programa televisivo, o meio evangélico valoriza esse instrumento e apoia com sustento financeiro seus televangelistas, supostamente cumpridores da tarefa precípua da igreja: a evangelização. Freston informa que “dos 49 evangélicos que chegaram ao Congresso Nacional entre 1987 e 1992, 23 tinham vínculos com a mídia”.⁴⁵⁹ Na barganha pelo apoio ao mandato de cinco anos de José Sarney, a bancada evangélica ganhou pelo menos duas concessões de TV e sete rádios⁴⁶⁰. Daso Coimbra minimizou o fato, uma vez que pelo menos 100 rádios foram distribuídas, denunciando inconscientemente a absoluta assimilação da cultura política brasileira

⁴⁵⁶ Cf. BAPTISTA, Saulo. *Pentecostais e Neopentecostais na Política Brasileira* - um estudo sobre cultura política, Estado e atores coletivos religiosos no Brasil. São Paulo: Annablume Editora e São Bernardo do Campo: Instituto Metodista Izabela Hendrix, 2009, p. 191.

⁴⁵⁷ Cf. MORAES, Gerson Leite de. *Idade Mídia Evangélica no Brasil* - uma análise da força midiática da Igreja Internacional da Graça de Deus. São Paulo: Fonte Editorial, 2010, p. 34.

⁴⁵⁸ ASSMANN, Hugo. *A Igreja Eletrônica e Seu Impacto na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 84-86.

⁴⁵⁹ FRESTON. *Evangélicos na Política Brasileira*., p. 55.

⁴⁶⁰ Foi o deputado da Assembleia de Deus do Paraná Matheus Iensen o autor da emenda que concedeu cinco anos a Sarney.

pelos deputados evangélicos⁴⁶¹. Um dos contemplados com uma rádio foi o deputado pernambucano Salatiel Carvalho. Sobre a prorrogação do mandato de Sarney, Salatiel afirmou que “se o presidente quisesse cem anos para trocar cem rádios, eu trocava mesmo. Se fosse para divulgar o evangelho, eu trocava”. Salatiel seria o futuro coordenador de campanha de Fernando Collor de Mello entre os evangélicos⁴⁶².

A já citada reportagem d’*O Jornal do Brasil* de 7 de agosto de 1988 denunciava:

Boa parte dos evangélicos faz da tarefa de preparar a nova Constituição um grande e lucrativo comércio, negociando votos em troca de vantagens e benesses para suas igrejas e, muitas vezes, para eles próprios... A nova Carta... já propiciou ao grupo comandado pelo pastor Gidel Dantas uma notável lista de ganhos, que inclui um canal de televisão, pelo menos meia dúzia de emissoras de rádio, importantes cargos no governo, benefícios dos mais variados tipos e sobretudo dinheiro, muito dinheiro.⁴⁶³

A postura dos parlamentares evangélicos no período da Constituinte determinou o padrão de comportamento, *grosso modo*, desses políticos daí em diante. O tom estava dado. Os escândalos não paravam. Os evangélicos foram uma importante força na eleição de Fernando Collor em 1989. Collor contou com o apoio explícito das igrejas O Brasil Para Cristo, Casa da Bênção, Universal do Reino de Deus, Assembleia de Deus e Evangelho Quadrangular, estas duas últimas a partir do segundo turno⁴⁶⁴. O engajamento de Edir Macedo, líder da Igreja Universal do Reino de Deus, foi o mais consistente. O “toma-lá-dá-cá” previa a garantia de Collor a Macedo do canal de televisão recém-adquirido por este, o que se concretizou⁴⁶⁵. No processo de *impeachment*, parlamentares evangélicos foram flagrados subornando ou sendo subornados para votarem a favor do presidente⁴⁶⁶. No escândalo conhecido como os “anões do orçamento”, em que parlamentares receberam propina para intermediar a liberação de emendas, novamente houve farta

⁴⁶¹ Cf. *Ibid.*, p. 80.

⁴⁶² Cf. BAPTISTA. *Pentecostais e Neopentecostais na Política Brasileira.*, p. 151.

⁴⁶³ *Apud* FRESTON. *Evangélicos na Política Brasileira.*, p. 75.

⁴⁶⁴ Cf. *Ibid.*, p. 89.

⁴⁶⁵ Cf. FONSECA, Alexandre Brasil. *Relações e Privilégios - Estado, secularização e diversidade religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011, p. 103.

⁴⁶⁶ Foi o caso, por exemplo, dos deputados José Felinto e Orlando Pacheco, ambos da Assembleia de Deus.

participação de políticos evangélicos⁴⁶⁷. Freston ainda lista os escândalos da Previdência, da troca de partidos por dinheiro e da lista do bicho⁴⁶⁸.

Uma importante reação aos escândalos oriundos do fisiologismo e corporativismo observados na bancada evangélica desde a Constituinte foi a fundação, em 1991, da Associação Evangélica Brasileira (AEVB) por líderes protestantes conservadores identificados com a Teologia da Missão Integral, portanto preocupados com as questões sociais e políticas do país. Capitaneados pelo pastor presbiteriano Caio Fábio D`Araújo Filho, esses protestantes evangélicos formularam o “Decálogo do Voto Ético”, o que desagradou em cheio os setores identificados com as práticas da bancada evangélica aqui sendo descritas. A reação partiu de Edir Macedo, que, após ter recusado a filiação de sua denominação na AEVB, e com o apoio do pastor batista Nilson Fanini e da Assembleia de Deus de Madureira, fundou em 1993 o Conselho Nacional de Pastores do Brasil (CNPB), para concorrer com a AEVB⁴⁶⁹. Excessivamente dependente do carisma pessoal do seu presidente, a AEVB desarticulou-se junto com a crise de cunho pessoal pela qual passou Caio Fábio em 1998.

Muitos outros casos desonrosos ocorreram. Devemos lembrar que, no escândalo do Mensalão, o bispo Rodrigues, da Igreja Universal do Reino de Deus, foi um dos condenados. Em 2009, diversos parlamentares evangélicos estiveram envolvidos e foram flagrados por câmeras recebendo propina no escândalo conhecido como “Mensalão do DEM”. Entre eles estava Júnior Brunelli, pastor e filho de Doriel de Oliveira, fundador da Catedral da Bênção⁴⁷⁰. Também Leonardo Prudente, então presidente da Câmara do Distrito Federal, membro da denominação Sara a Nossa Terra, foi filmado escondendo dinheiro de propina nas meias. Da mesma denominação é Paulo Octávio, então vice-governador do DF, preso nessa operação. Também a deputada Eurides Brito, então líder do governo na Câmara, da Igreja Adventista, foi flagrada colocando maços de dinheiro, entregues por Durval

⁴⁶⁷ Estiveram envolvidos, por exemplo, Manoel Moreira, João de Deus e Matheus Iensen, todos da Assembleia de Deus. Eraldo Tinoco, batista da Bahia. Levy Dias, da Presbiteriana Independente do Piauí. E o pastor da IPB Izaías Maciel, do Rio de Janeiro, por meio de suas obras assistenciais. Cf. FRESTON. *op.cit.*, p. 101-102.

⁴⁶⁸ Cf. *Ibid.*, p. 103.

⁴⁶⁹ Cf. FONSECA. *Relações e Privilégios.*, p. 103.

⁴⁷⁰ Tornou-se exemplo da falta de compromisso ético de muitos políticos evangélicos a cena do pastor Júnior Brunelli orando abraçado com Durval Barbosa, o futuro delator do esquema, e com Leonardo Prudente, então presidente da Câmara do DF, também evangélico, em agradecimento pela propina que acabara de receber. A mídia apelidou o ocorrido de “a oração da propina”.

Barbosa, o delator do esquema, na bolsa. O deputado e pastor da Assembleia de Deus Benedito Domingos foi mais um apanhado e condenado na mesma operação. Além disso, em 2013 o deputado evangélico Natan Donadon tornou-se o primeiro político no exercício do cargo preso por ordem do Supremo Tribunal Federal, desde a Constituição de 1988. Ficou conhecido como o “deputado presidiário”, uma vez que foi poupado pelos seus pares da cassação. A mídia noticiou na época que a bancada evangélica se articulou para impedir que fosse cassado⁴⁷¹. Esses são tristes exemplos, infelizmente não os únicos, da participação pública de parlamentares evangélicos em escândalos nos últimos anos.

4.5 Conclusão

A fragmentação do protestantismo brasileiro no pós-64 decorreu, como vimos, por via de vários fatores: a reação conservadora da sociedade brasileira às reformas de base do governo Goulart, sendo essa reação acompanhada por boa parte dos evangélicos; o recrudescimento do conservadorismo intrínseco ao próprio *ethos* protestante de origem norte-americana; a crescente influência das denominações pentecostais, notoriamente proselitistas; o desembarque no país da controvérsia fundamentalista que agitava as igrejas estadunidenses desde o início do século XX. Concomitantemente a esses movimentos, ou em consequência deles, aportaram no país organizações paraeclesiais vindas dos Estados Unidos, focadas principalmente na educação cristã, no ensino teológico e na produção de literatura de viés conservador/fundamentalista, que exerceriam profunda influência sobre as igrejas nas décadas seguintes. Paralelamente a essas organizações, chega também ao Brasil o fenômeno da Igreja Eletrônica americana, outro canal de influência fundamentalista que inspira, especialmente mas não somente, líderes pentecostais brasileiros a erguerem seus próprios impérios midiáticos. Ainda na década de 1960, uma das primeiras consequências dessas influências foi o cisma observado em todas as denominações históricas do protestantismo brasileiro, no influxo do movimento de renovação carismática.

⁴⁷¹ O deputado foi cassado posteriormente, em 12 de fevereiro de 2014, por ampla maioria. Dessa vez a votação foi por voto aberto.

Esse cenário abortou, em certo sentido, a construção do protestantismo nacional comprometido com uma visão integral da fé cristã. A elaboração de uma teologia social e política estava em curso desde que Erasmo Braga retornara do Congresso do Panamá, em 1916, unindo esforços com outros pastores e missionários, sobretudo presbiterianos e metodistas. Como pudemos observar, a década de 1950 foi especialmente prolífica na elaboração de um pensamento político protestante, notadamente em função da influência exercida por Richard Shaull e pela atuação de líderes protestantes ligados à Confederação Evangélica do Brasil. O desmonte dessa teologia política que estava em curso coincide, portanto, com o golpe civil-militar e com a atuação do governo norte-americano nos bastidores do mundo social-político do país. Seguiram-se os expurgos, as perseguições, as prisões, as torturas, a morte e o exílio desses protestantes progressistas de outrora. Ora, falar em teologia social e política a partir do decênio de 1950 é falar do movimento ecumênico. Verificamos que, não obstante a mão pesada dos donos do poder estatal e eclesiástico, pessoas e grupos comprometidos com a utopia ecumênica continuaram militando e permanecem ainda hoje na ativa em denominações (IECLB, IPU, IEAB etc.) ou ONGs (CESE, Koinonia, CLAI e CONIC, dentre outras) ecumênicas.

Por outro lado, o universo protestante/evangélico desse período expandiu-se muito. Temos que reconhecer que, majoritariamente, o mundo evangélico brasileiro não é ecumênico. Novos atores surgiram nesse cenário: as comunidades evangélicas apartadas das grandes denominações; as igrejas neopentecostais com sua teo/ideologia neoliberal; os evangelicais com sua proposta de teologia da missão integral. Certamente, estes últimos marcam um avanço na consciência social e política, mas, ainda assim, estão inarredavelmente comprometidos com uma teologia de corte conservador. E as centenas, talvez milhares de microdenominações que surgem nesse período são curiosamente, uma versão eclesial do tipo “mais-do-mesmo”, posto que todas anunciam uma nova igreja, mas os conteúdos são repetições do já visto.

Vimos também que os evangélicos brasileiros, com a redemocratização, descobriram a política. A relação mídia-política foi a mola propulsora para boa parte das carreiras que surgem com o apoio oficial de denominações pentecostais, sendo a chamada bancada evangélica um de seus substratos. Infelizmente, esse despertar não redundou no que se esperava: a contribuição protestante para a

construção de um país mais justo, mais equânime, com saúde, educação, lazer e segurança para todos, a partir da inspiração na fé cristã, na experiência de Jesus Cristo, e do humanismo profético que encontramos nas páginas da Bíblia. Ao contrário, o que se viu e se vê é a repetição caricata da cultura política do país com seu corporativismo, seu fisiologismo, seu clientelismo, seu nepotismo e sua sanha ensandecida por mais dinheiro e mais poder.

Além do mais, o crescimento numérico dos evangélicos no Brasil trouxe consigo os vícios que acompanham normalmente organizações que se tornam poderosas política e economicamente. De modo geral, a relação com a sociedade tem variado entre um dualismo ao mesmo tempo salvífico e epistêmico. Ou seja, a missão da igreja é a salvação da alma e a fé cristã precisa se proteger do materialismo científico. A melhor proteção contra uma sociedade secularizada e ameaçadora é a reafirmação das verdades doutrinárias (fundamentalismo), o fortalecimento de nossas instituições e suas tradições, a postura antidialógica. Preserva-se, nesse caso, a cultura de gueto, com foco na espiritualidade subjetiva e individualista. A indiferença social e política se expressa na compreensão de que a tarefa da igreja tem a ver com seu crescimento numérico. De outro lado, grandes segmentos representados especialmente pelos grupos pentecostais, renovados e neopentecostais – mas não somente – optaram por estratégias tipicamente midiáticas: espetacularização da fé; menosprezo pela reflexão teórica mais densa, carismatização do culto, massificação da fé e messianismo personalista.

O imenso potencial de transformação social das denominações pentecostais, dado seu apelo popular, dissipa-se na manutenção da “moral puritana” e da hierarquia episcopal com seus mecanismos de coerção grupal, como bem mostraram autores do nível de Beatriz Muniz, Cândido Procópio de Camargo, Francisco Rolim e, mais recentemente, Gedeon Alencar. E, no caso das neopentecostais, pela diluição da mensagem profética de alto poder de transformação, num discurso que é mero reflexo da sociedade de mercado, nesse caso, com verniz de coisa sagrada. As denominações históricas ou se debatem entre a opção ou não pela carismatização ou despendem imensa energia para se manterem fiéis, teológica e liturgicamente, às suas raízes europeias e/ou norte-americanas. Essas são observações de cunho geral que não devem ser entendidas como menosprezo pelas funções terapêuticas e de integração social que as comunidades evangélicas proporcionam para milhões de pessoas. Mas devemos chamar a atenção

para o desperdício do potencial de transformação social que a fé cristã, quando exercida na radicalidade, pode proporcionar. No final das contas, conclui-se, a igreja não é melhor nem pior do que a sociedade na qual está inserida. É simplesmente um reflexo dela.

Ao finalizarmos esta hermenêutica histórico-social do protestantismo brasileiro, devemos nos perguntar: haveria alternativa? Seria possível a esse protestantismo ter seguido outros caminhos, tomado outros rumos? Qual opção se apresentaria ao dualismo salvífico ou à assimilação acrítica da sociedade de mercado? Em que fontes seria possível buscar inspiração para propostas alternativas a esse protestantismo que está aí e que, em certo sentido, se apresenta como definitivo? Essa é a tarefa que pretendemos cumprir no próximo capítulo.

5 Teologia Pública Protestante

5.1 Introdução

A Reforma Protestante foi um movimento profundamente contraditório. Essa contradição expressava as mudanças nos campos político, econômico, social, cultural e religioso em curso nesse período de transição de eras. A imensa complexidade da Reforma decorre desse contexto pujante e de sua própria diversidade, no que diz respeito às suas origens intelectuais. Podemos identificar essa contradição na relação do movimento reformista com o humanismo.

A dificuldade de estabelecer a exata medida dessa relação começa no problema da definição do que foi o humanismo renascentista. Em geral, tem-se considerado o humanismo como o marco do surgimento da consciência moderna. Assim, os humanistas seriam defensores da autonomia moral do sujeito, da secularização e seus corolários: individualismo, espírito livre, democracia etc. Foi dessa forma que os iluministas entenderam o humanismo, como “profetas do espírito humano livre”.⁴⁷² Se adotarmos essa definição, concluiremos que foi esse um movimento de crítica à religião, à maneira iluminista posterior. Contudo, um exame mais detido demonstrará que os humanistas eram cristãos que trabalhavam em favor da religião cristã, sem deixar de tecer sobre esta críticas que influenciaram significativamente a Teologia de fins da Idade Média e a vida religiosa como um todo. “O meio humanista é também, essencialmente, um meio da Igreja”, atesta Pierre Chaunu⁴⁷³. Por isso, Paul Oskar Kristeller considerou o humanismo como um movimento “essencialmente, cultural e educacional, interessado, primariamente

⁴⁷² MCGRATH, Alister. *Origens Intelectuais da Reforma*. São Paulo: Cultura Cristã, 2007, p. 47.

⁴⁷³ CHAUNU, Pierre. *O Tempo das Reformas (1250-1550)*. II A Reforma Protestante. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 42. Cf. também DELUMEAU, Jean. *Nascimento e Afirmação da Reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989, p. 79. Não se deve ignorar, no entanto, que Delumeau via no movimento humanista sementes do Iluminismo na sua reação às ortodoxias, protestantes ou católicas. “Por intermédio de Castellion, Servet e dos Socinianos, viria a engendrar o deísmo do século das luzes”. p. 82.

na eloquência da oratória e da escrita e, somente secundariamente, com questões filosóficas e políticas”.⁴⁷⁴

Alister McGrath identifica três características do humanismo norte-europeu que nos interessam especialmente em função da localização geográfica dos centros irradiadores da Reforma Protestante. Essas características, segundo McGrath, seriam: um programa literário ou cultural, voltado para o ideal de *bonae litterae*; um programa religioso, voltado para o ideal de *Christianismus renascens*; e um programa político, direcionado para a consolidação da paz na Europa⁴⁷⁵. Devemos destacar ainda que o humanismo contribuiu para a Reforma pondo o método crítico a serviço das ciências religiosas, “colocando a ciência filológica acima de qualquer magistério”, submetendo à dúvida, por exemplo, “a autoridade da *Vulgata*”.⁴⁷⁶ É notório que o interesse humanista na volta *ad fontes* manteve óbvios pontos de convergência com os interesses teológicos dos reformistas.

Ainda assim, Martinho Lutero travou com o movimento uma conhecida controvérsia. Recordemos, por exemplo, que os humanistas, em seu retorno *ad fontes*, não buscavam uma reforma doutrinária que descortinasse a *vera doctrina*, como parece ter sido a preocupação de Lutero. Os humanistas estavam em busca da eloquência e da cultura clássica e, para isso, lançavam mão dos textos originais do Novo Testamento, dos Pais da Igreja e de pensadores não cristãos. O reformador de Wittenberg reservava espaço especial aos Pais como intérpretes das Escrituras. Contudo, o lema *sola scriptura* apontava para a compreensão da exclusividade da Bíblia para fins de estabelecimento da verdade cristã. Seu mais famoso embate com os humanistas se deu na polêmica travada entre ele e Erasmo em torno do tema do livre-arbítrio. A publicação, em 1524, do tratado *Sobre a Liberdade da Vontade*, de Erasmo, no qual ele atacava as posições de Lutero acerca do homem, foi a ocasião para a ruptura definitiva entre o reformador e os humanistas. Martinho Lutero respondeu de forma dura ao texto de Erasmo publicando, em 1525, *A Servidão da Vontade*. De forte teor agostiniano, contra o otimismo antropológico que caracterizava o tomismo e o humanismo, Lutero opunha-se à possibilidade de o ser humano utilizar a razão natural para entender como Deus quer que ele aja⁴⁷⁷.

⁴⁷⁴ Apud MCGRATH. *Origens Intelectuais da Reforma*, p. 44.

⁴⁷⁵ Ibid., p. 48.

⁴⁷⁶ DELUMEAU. *Nascimento e Afirmação da Reforma*, p. 79.

⁴⁷⁷ SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 286-287.

Ulrich Zwinglio, em Zurique, manteve uma relação mais amigável com o humanismo, notadamente com as ideias de Erasmo. Se em Wittenberg os primeiros anos da Reforma assumiram características mais acadêmicas, na Suíça a Reforma voltou-se rapidamente para questões de ordem prática, sobretudo sociais e políticas, bem ao gosto do movimento humanista. É lançando mão da volta *ad fontes* que Zwinglio empreende a pesquisa histórica e textual, seguindo o exemplo de Lourenço Valla, para concluir pela falibilidade da tradição do celibato sacerdotal e defender o uso dos dois elementos na celebração da Ceia para todo o povo. Isso não significa que entre Zwinglio e o humanismo em geral, e Erasmo em particular, não tenha havido divergências. Certamente elas ocorreram. O exemplo mais clássico, que aproxima o reformador suíço de seu congênere alemão, é a oposição ao conceito erasmiano do *liberum arbitrium*. Tanto Zwinglio quanto Lutero, e posteriormente João Calvino, eram defensores da antropologia teológica pessimista que reputava a salvação a uma ação exclusivamente divina e não dependia em nada do livre-arbítrio humano⁴⁷⁸.

Também em Calvino encontramos concordâncias e discordâncias com o humanismo. Erasmo afirmava que um princípio fundamental de retórica é que o inferior é incapaz de se elevar até o superior. Para que haja comunicação, o superior deve se rebaixar. Calvino adota esse pensamento e o aplica sem restrições à teologia da encarnação. Já em sua teologia da justificação, Calvino entende que a transformação do cristão se dá pela união a Cristo (*insitio in Christum*), diferentemente de Erasmo, que a entende num sentido moral pelo princípio da *imitatio Christi*⁴⁷⁹.

Em sua redescoberta da Antiguidade Clássica, os humanistas evoluíram para uma concepção otimista do ser humano. Não chegaram a negar o pecado original, mas não lhe davam grande ênfase. Na busca pela consolidação da paz na Europa, não aprovavam o cisma e a violência. A par disso, Jean Delumeau afirma:

Compreende-se também por que alguns outros humanistas, como Franck, Servet, Castellion, Fausto Sozzini (Socin) se sentiram rapidamente insatisfeitos no interior das ortodoxias protestantes e evoluíram para posições cada vez mais dissidentes. Eles se tornaram os campeões do livre-arbítrio, do antidogmatismo e da tolerância.

⁴⁷⁸ Cf. MCGRATH. *Origens Intelectuais da Reforma*, p. 59.

⁴⁷⁹ Cf. *Ibid.*, p. 65.

O Luteranismo e o Calvinismo foram - quanto ao fundo doutrinal - um anti-humanismo.⁴⁸⁰

Essa relação cheia de concordâncias e discordâncias entre os reformadores seiscentistas e o movimento humanista nos serve de exemplo para notarmos o grau de complexidade que envolve a Reforma Protestante.

Outro exemplo dessa complexidade, e que recebeu certo grau de influência humanista, tem a ver com o desenvolvimento de teorias sociais e políticas no seio do movimento reformista. Foco desta pesquisa, a ética política da Reforma decorreu de pressupostos teológicos adotados pelos seus líderes. Sua visão de mundo e sua concepção do ser humano e de como a sociedade deveria se estruturar foram moldadas a partir de seus *insights* teológicos. Ora, dadas as múltiplas influências intelectuais sobre a Reforma, e considerando-se o pluralismo de teologias e ideias subjacentes aos vários movimentos reformistas - luterano, reformado, anabatista e anglicano - a construção de teologias sociais e políticas se deu de diferentes formas e em diferentes níveis.

Portanto, o estudo da contribuição protestante para a teologia pública e cidadã precisa ser feito considerando-se uma história de evolução das ideias e uma história das mentalidades religiosas, bem como a forma como estas se desenvolveram.

O que se pretende neste capítulo é, considerando-se o exposto no parágrafo anterior, responder à seguinte questão: o protestantismo brasileiro encontraria na história da Reforma Protestante inspiração para elaboração da sua própria teologia social e política de viés cidadão? No capítulo anterior vimos que os protestantes brasileiros que lutaram pelo protestantismo progressista, comprometido com transformações sociais profundas, notadamente nas décadas de 1950 e 1960, foram acusados de modernismo e comunismo. Seria essa uma acusação com respaldo histórico? O compromisso com políticas sociais caracterizaria inovações modernistas indevidas e antagônicas ao espírito protestante tradicional? Ou haveria na história da Reforma e de seu desenvolvimento subsequente justificativas suficientes para que os protestantes brasileiros se identificassem com teologias comprometidas com os valores da liberdade de pensamento, de uma sociedade pluralista, tolerante, justa e democrática? Não seria a postura política e social

⁴⁸⁰ DELUMEAU. *Nascimento e Afirmação da Reforma.*, p. 81.

progressista um resgate de muitos dos compromissos protestantes ao longo de sua história, sem embargo dos muitos retrocessos, profundas contradições e recuos obscurantistas?

É a essas questões que desejamos responder nas próximas páginas, recorrendo a uma hermenêutica histórico-teológica e às análises dos teóricos do protestantismo para, na medida do possível, apontarmos caminhos e alternativas para o protestantismo brasileiro.

5.2 A Teologia Social e Política dos Reformadores

Ainda que o foco de Martinho Lutero estivesse na cristologia e na justificação pela fé, ao perguntarmos pela teologia social e política luterana, obras como *À Nobreza Cristã da Nação Alemã Acerca da Melhoria do Estamento Cristão* (1520), *Da Autoridade Secular, até que ponto se lhe deve obediência* (1523) e o *Debate Circular Acerca do Direito de Resistência ao Imperador* (1539) se destacam. A teoria política de Lutero precisa ser entendida a partir de seu contexto. Deve-se considerar, ainda, que seu pensamento foi evolutivo e passou por importantes transformações ao longo de sua vida. No que diz respeito a esse ponto específico de suas reflexões, é importante também não esquecer que, de 1521 até 1546, o ano de sua morte, Lutero viveu com direitos políticos e eclesiásticos cassados⁴⁸¹. Portanto, seu pensamento político reflete, pelo menos em parte, sua própria situação.

Assim, suas afirmações e conclusões quanto a uma ética política são contextuais. São reações a situações históricas específicas e expressam os limites contingenciais próprios da época. Por exemplo, se no mundo moderno o Estado democrático representa a autoridade e detém o uso legítimo da força, para Lutero esta autoridade é entendida em termos pessoais e não institucionais⁴⁸². Nesse caso, Lutero dá continuidade ao pensamento político da Idade Média, quando o governante era visto como autoridade por direito divino. Contudo, para Martinho Lutero a investidura do governante era por graça divina e nada tinha a ver com a

⁴⁸¹ Cf. DREHER, Martim 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, n. 3, Setembro 2006, p. 145-168.

⁴⁸² Cf. DREHER. *Martinho Lutero (1483-1546) e*, p. 161.

igreja. Nisso há descontinuidade com o pensamento medieval. Além disso, ele reconhece a autoridade divina do governante, mas rejeita sua divinização. A esse respeito, o historiador luterano Martim Dreher afirma: “Como para ele a autoridade do governante vem de cima e não tem sua legitimação em si mesma, sendo, pois, *dependente*, não há obediência cega, ilimitada em relação ao governante”.⁴⁸³

Mas, devemos insistir, Lutero ainda vive no mundo da *Cristandade*, sua mentalidade se guia ainda pelas categorias do *Corpus Christianum*. Ele não conhece a separação entre Igreja e Estado do mundo moderno. Seu pensamento político se baseia na ideia da existência dos dois reinos de Cristo na terra: o da Palavra e o da Espada. É nesse mundo da *Cristandade* que Lutero reflete sobre os limites da autoridade secular e da possibilidade de resistência civil a essa autoridade⁴⁸⁴.

Se Lutero resiste em apoiar qualquer desobediência às autoridades civis, o mesmo não pode ser dito em relação às autoridades eclesiásticas. Em um dos seus primeiros e mais importantes escritos ele faz duro ataque à Cúria e à estrutura episcopal que governava a Igreja. Nessa obra, *À Nobreza Cristã da Nação Alemã*, ele mira em três “murallas”, segundo ele, erguidas pela Cúria. Em primeiro lugar, critica o argumento segundo o qual a sociedade está dividida entre o espiritual e o secular e que, nessa relação, o eclesiástico estaria acima do secular⁴⁸⁵. Portanto, o poder civil não teria autoridade para punir ou governar os membros do clero. Aqui aparece sua famosa defesa do “sacerdócio universal de todos os crentes”. Para ele, a separação entre espiritual e secular “é uma invenção e fraude muito refinada” e “todos nós somos ordenados sacerdotes através do Batismo”.⁴⁸⁶ Assim, Lutero afirma que aqueles que ocupam o poder secular, sendo batizados como qualquer pessoa, são também sacerdotes e seu ofício “pertence à comunidade cristã e lhe é útil”. Ora, se aos chamados clérigos é outorgada a administração da Palavra e dos sacramentos (“esta é sua ocupação e seu ofício”), a “autoridade secular tem a espada e o açoite na mão para com eles punir os maus e proteger os bons”. Sua conclusão é que se o poder secular é ordenado por Deus, como qualquer outra profissão, “deve-se deixar que seu ofício passe livre e desimpedidamente por todo o corpo da

⁴⁸³ Ibid., p. 161.

⁴⁸⁴ Cf. Ibid., p. 162.

⁴⁸⁵ Cf. LUTERO, Martinho. *À Nobreza Cristã da Nação Alemã*, acerca da melhoria do estamento cristão. In: *Martinho Lutero - Obras Seleccionadas*, volume 2, o programa da Reforma, escritos de 1520. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 2000, p. 281.

⁴⁸⁶ Ibid., p. 282.

crisandade, sem acepção de pessoas, atinja ele o papa, bispo, padres, monges, freiras ou a quem for”.⁴⁸⁷

Em segundo lugar, ele ataca a pretensão de caber somente ao papa a interpretação das Escrituras. Para Lutero, nada é apresentado pela Cúria que sustente tal ideia, “é uma fábula desafortadamente inventada. Eles não podem apresentar sequer uma letra para provar que só o papa pode interpretar a Escritura ou confirmar sua interpretação”. Para Lutero a Igreja Cristã não pode ser reduzida “a uma única pessoa”. E, se todos somos sacerdotes, como ele acabara de argumentar, “como não haveríamos de ter também o poder de perceber e de julgar o que seria correto ou incorreto na fé?”⁴⁸⁸

E, em terceiro lugar, Martinho Lutero critica a afirmação segundo a qual somente o papa pode convocar concílios. O reformador argumenta com exemplos históricos, citando o Concílio de Jerusalém (Atos 15), convocado, segundo ele, por todos os apóstolos e anciãos, e não somente por Pedro, e o Concílio de Nicéia (325 d.C.), convocado pelo imperador Constantino. Assim, “quando a necessidade o exigir e o papa se tornar um escândalo para a crisandade, quem primeiro puder deve, como membro fiel do corpo inteiro, contribuir para que se realize um concílio livre de fato”. E ainda, na opinião de Lutero, “ninguém pode fazer isso melhor que a espada secular, principalmente por serem também co-cristãos, co-sacerdotes, co-clérigos, co-competentes em todas as coisas”.⁴⁸⁹

Esse texto de 1520 expande e aprofunda alguns dos argumentos que Martinho Lutero já havia usado em suas 95 teses de 1517. Na tese 79 ele afirma: “É blasfêmia dizer que a cruz com as armas do papa, insignemente erguida, equivale à cruz de Cristo”. E completa, na tese 80: “Terão que prestar contas os bispos, curas e teólogos que permitem que semelhantes conversas sejam difundidas entre o povo”. Para o reformador torna-se difícil defender a dignidade do papa diante das perguntas do povo. “Por exemplo, por que o papa não evacua o purgatório por causa

⁴⁸⁷ Ibid., p. 282.

⁴⁸⁸ Ibid., p. 286-287.

⁴⁸⁹ Ibid., p. 288. Lutero conclui essa primeira parte de seu texto com palavras duras, como era próprio de sua lavra: “Com isso, espero, está derrubado o falso e mentiroso terror com que os romanos [i.e., os seguidores do papa], por longo tempo, fizeram nossas consciências tímidas e temerosas. [Espero também que esteja claro] que eles estão sujeitos à espada da mesma forma como todos nós, que não têm o poder de interpretar a Escritura por puro poder, sem conhecimento, que não têm poder de impedir um concílio ou de limitá-lo arbitrariamente, forçá-lo ou tirar-lhe a liberdade, e que onde o fizeram são verdadeiramente a comunidade do anticristo e do diabo, de Cristo nada têm senão o nome”. p. 289.

do santíssimo amor e da extrema necessidade das almas - o que seria a mais justa de todas as causas -, se redime um número infinito de almas por causa do funestíssimo dinheiro para a construção da basílica - que é uma causa tão insignificante?” (tese 82). “Do mesmo modo: por que o papa, cuja fortuna hoje é maior que a dos mais ricos Crassos, não constrói com seu próprio dinheiro ao menos esta uma Basílica de São Pedro, ao invés de fazê-lo com o dinheiro dos pobres fiéis?” (tese 86). Sua postura crítica, algo ácida, contra a pompa e o poder papal e da Cúria já se fazia sentir em 1517.

Lutero ataca a autoridade papal, mas quer preservar a autoridade secular. Não percebe, no entanto, que ao confrontar a autoridade papal, abre o caminho para os questionamentos a toda e qualquer autoridade. O sistema baseado no binômio trono-altar já não poderia se sustentar. O *Corpus Christianum* estava emparedado. Lutero ajudara, sem o perceber, a abrir a caixa de Pandora medieval. Em seu famoso escrito, também de 1520, *Sobre a Liberdade Cristã*, logo na introdução, o reformador pronuncia duas das suas frases mais famosas. A primeira: “O cristão é um senhor libérrimo sobre tudo, a ninguém sujeito”. A segunda, imediatamente posterior: “O cristão é um servo oficiosíssimo de tudo, a todos sujeito”.⁴⁹⁰ Martin Dreher, a esse respeito, afirma que “essa segunda tese não foi ouvida. Dela nada se queria saber”.⁴⁹¹ Tudo o que se quis daí em diante foi alcançar a liberdade e a emancipação do sujeito.

Se suas críticas ao papa e à estrutura episcopal não deixam dúvidas sobre a necessidade de desobediência à tirania papal, sua postura ante a autoridade secular, muitas vezes tirânica, não é tão firme. Para Lutero, as classes populares não devem se revoltar contra o imperador ou os governantes locais. Se houver revolta, deverá ser apenas uma “revolta espiritual”. Segundo ele, “os que lêem e compreendem corretamente minha doutrina não fazem revolta. Não o aprenderam de mim”.⁴⁹²

Em seu escrito *Da Autoridade Secular* de 1523, ele expõe seu pensamento acerca dos limites da obediência e da desobediência civil. Segundo o próprio Lutero, se no escrito de 1520 ele orientou a nobreza cristã sobre o que ela deveria

⁴⁹⁰ LUTERO, Martinho. Tratado de Martinho Lutero sobre a Liberdade Cristã. In: *Martinho Lutero - Obras Seleccionadas*, volume 2, o programa da Reforma, escritos de 1520. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 2000, p. 435.

⁴⁹¹ DREHER, Martin N. *De Luder a Lutero*, uma biografia. São Leopoldo: Sinodal, 2014, p. 149.

⁴⁹² *Apud* DREHER. *Martinho Lutero (1483-1546) e...*, p. 163.

fazer, neste ele se concentraria em orientar-lhes sobre “o que não devem fazer”.⁴⁹³ Inicia Lutero em tom crítico aos governantes: “Pois Deus, o onipotente, enlouqueceu os nossos príncipes, de sorte que pensam poderem fazer e ordenar a seus súditos o que quiserem;” e completa, “e também os súditos se enganam, quando crêem estarem obrigados a cumprir tudo isso plenamente”.⁴⁹⁴ O alerta de Lutero era uma reação às ordens de alguns governantes para que fossem confiscadas cópias do Novo Testamento publicadas pelo reformador em setembro de 1522. Nesse caso, os súditos deveriam desobedecer: “Tenho que resistir-lhes, pelo menos com palavras”. Do contrário, o cristão estaria negando a Deus.

Parte de sua posição transigente com a autoridade secular, mesmo se tirânica, decorre de sua reação contrária ao uso político de suas posições teológicas acerca da autoridade papal, notadamente pelo movimento camponês na Alemanha. Nesse contexto, Tomás Müntzer aparece como um dos seus principais desafetos. Inicialmente adepto da causa luterana, chegando a ser indicado por Lutero para pregador na cidade de Zwickau, Müntzer rompeu com o reformador de Wittenberg, dentre outras questões, por discordar da posição submissa de Lutero em relação aos governantes. Para Tomás Müntzer, o estabelecimento do Reino de Deus aniquilava toda ordem secular, uma vez que o Espírito Santo igualava todos, numa sociedade sem classes e sem hierarquia. Para ele, o povo deveria recorrer ao uso da força se fosse preciso, para que isso se tornasse uma realidade.

Contra Müntzer e seus seguidores, Lutero escreveu uma *Carta aos Príncipes da Saxônia sobre o Espírito Revoltoso*, em 1524. Martinho Lutero afirma que a autoridade secular deveria e poderia recorrer ao uso da força contra a violência dos revoltosos. Sem citar o nome de Müntzer, Lutero diz ter ouvido que “esse espírito não irá contentar-se com palavras, mas pretende usar a força e se opor à autoridade com violência, e organizar para tanto uma verdadeira rebelião”.⁴⁹⁵ Diante disso, Lutero convoca o governante para que “coíba essa tolice e se antecipe à rebelião”. E continua: “Pois V. A. P. sabe perfeitamente que seu poder e

⁴⁹³ Cf. LUTERO, Martinho. Da Autoridade Secular, até que ponto se lhe deve obediência. In: *Martinho Lutero - Obras Seleccionadas*, volume 6, Ética. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 1996, p. 81.

⁴⁹⁴ Ibid.

⁴⁹⁵ LUTERO, Martinho. Carta aos Príncipes da Saxônia sobre o Espírito Revoltoso. In: *Martinho Lutero - Obras Seleccionadas*, volume 6, Ética. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 1996, p. 289-290.

autoridade secular lhe foram confiados por Deus a fim de preservar a paz e castigar os perturbadores, como Paulo ensina em Romanos 13”. Por isso, Lutero alerta a autoridade que “Deus vai cobrá-lo e exigir prestação de contas sobre o uso permissionário e a seriedade da espada confiada”.⁴⁹⁶ Os movimentos sociais em curso entre o campesinato alemão desembocaram na Guerra dos Camponeses de 1524/25. A atitude de Martinho Lutero perante essa revolta popular configura-se como um dos mais importantes erros cometidos pelo reformador de Wittenberg. Sua posição ficou conhecida pelo escrito *Adendo: Contra as Hordas Salteadoras e Assassinas dos Camponeses*, de 1525. Para Lutero, os camponeses se tornaram triplamente culpados e por isso “mereceram a morte múltiplas vezes, tanto do corpo como da alma”. Seu primeiro pecado foi a desobediência à autoridade. E, assim, “como negam essa obediência de forma intencional e atrevida e se opõem a seus senhores, eles comprometeram corpo e alma, como costumam fazer os patifes e os safados infiéis, mentirosos, perjuros e desobedientes”. Em segundo lugar, eles promoveram a rebelião. E, para Lutero, a rebelião devasta todo país. Por isso, “quem puder deve esmagar, matar e sangrar, sigilosa ou publicamente, e estar lembrado de que não pode haver coisa mais venenosa, prejudicial e diabólica do que uma pessoa rebelada”. E, por último, eles abusaram do Evangelho, com o que “se tornam os maiores blasfemadores e sacrílegos de seu santo nome, louvando e servindo o diabo sob as aparências do Evangelho, pelo que merecem dez vezes a morte em corpo e alma, pois nunca ouvi falar de pecado mais abominável”.⁴⁹⁷ Para fundamentar sua posição, Lutero recorre insistentemente à citação de textos bíblicos como Lucas 20.25 (“Dai a César o que é de César”), Romanos 13 (“Todo homem esteja sujeito às autoridades superiores”) e I Pedro 2.13 (“Sujeitai-vos a toda instituição humana”).

Para Martinho Lutero, o poder secular foi posto por Deus para coibir o mal e promover o bem. Ao lado deste, há o regime espiritual “que cria cristãos e pessoas justas através do Espírito Santo”. (...) “Pois sem o regime espiritual de Cristo

⁴⁹⁶ Ibid., p. 290.

⁴⁹⁷ LUTERO, Martinho. *Adendo: Contra as Hordas Salteadoras e Assassinas dos Camponeses*. In: *Martinho Lutero - Obras Seleccionadas*, volume 6, Ética. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 1996, p. 332-333. É bem verdade que antes de escrever *Contra as Hordas Salteadoras...*, Lutero viajou pela Turíngia, um dos centros da revolta popular, e escreveu uma *Exortação à Paz*, texto de cores irenistas motivando uma reconciliação entre as partes. Cf. LUTERO, Martinho. *Exortação à Paz: Resposta aos Doze Artigos do Campesinato da Suábia*. In: *Martinho Lutero - Obras Seleccionadas*, volume 6, Ética. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 1996, p. 304-329.

ninguém pode ser justificado perante Deus por meio do regime secular”.⁴⁹⁸ Sua visão a esse respeito decorre de sua antropologia teológica e de sua soteriologia. Para ele, o ser humano é mau em sua natureza. Herdeiro do pecado original, esse ser humano sempre se inclinará para o pecado. Isso só não aconteceria se todos fossem verdadeiros cristãos. Nesse caso, “não seriam necessários nem de proveito príncipe, rei ou senhor, nem espada nem lei”. Contudo, “nenhum ser humano é cristão e justo por natureza, mas todos são pecadores e maus”. Então, para coibir a maldade no mundo, Deus providenciou um caminho de salvação em Cristo e Seu Reino, e um caminho de controle social pela espada secular⁴⁹⁹. Sua posição inicial era absolutamente contrária a qualquer rebelião contra a autoridade constituída.

Nos anos seguintes, contudo, Martinho Lutero modificaria algumas de suas antigas teses. Uma ameaça real à sobrevivência do luteranismo se esboçou no horizonte, quando em março/abril de 1529 o Imperador Carlos V, após derrotar Francisco I da França, conseguiu que a Dieta de Espira ordenasse a recatolização dos territórios alemães luteranos. Foi contra essa decisão que protestaram os estamentos luteranos em 19 e 20 de abril, surgindo daí a expressão “protestantes”⁵⁰⁰. A Dieta, tendo ignorado o protesto dos príncipes luteranos, determinou que o Edito de Worms fosse imediatamente posto em prática, se necessário, pela força. A desobediência à decisão da Assembleia poderia acarretar um ataque militar das tropas imperiais. Uma interpretação jurídica embasou a legalidade de uma eventual desobediência às decisões da Assembleia. Nesse caso, uma resistência armada seria considerada legítima defesa. A iniciativa dessa consulta jurídica partiu de Filipe de Hesse, nesse momento o príncipe alemão mais engajado na causa luterana. Filipe de Hesse, baseado nesses argumentos jurídicos, sustentou que a autoridade divina dos governantes engloba todos: não apenas o imperador, mas também os príncipes territoriais. Decorre daí que todos esses governantes, dos maiores aos menores, têm a obrigação divina de defender os súditos. Portanto, “se o imperador ultrapassar os limites de seu cargo perseguindo o Evangelho ou tratando com violência qualquer um dos príncipes, estará violando

⁴⁹⁸ LUTERO. *Da Autoridade Secular*. p. 86-87.

⁴⁹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 84-86.

⁵⁰⁰ Cf. DREHER, Martim N. *História do Povo de Deus - uma leitura latino-americana*. São Leopoldo: Sinodal, 2013, p. 241.

as obrigações a ele impostas por ocasião de sua eleição, sendo, portanto, legítimo combatê-lo”.⁵⁰¹

Respondendo a uma consulta feita por João, o príncipe-eleitor da Saxônia, acerca das opiniões de Filipe de Hesse, Lutero baseou-se no Novo Testamento e insistiu na antiga posição conservadora e passiva, no que tange à obediência às autoridades:

Mas, segundo a Escritura, de forma alguma convém que alguém (que queira ser cristão) resista à sua autoridade superior não vindo ao caso se esta procede justa ou injustamente; o cristão deve, muito antes, suportar a violência e a injustiça, particularmente da parte de sua autoridade superior. Pois mesmo que Sua Majestade proceda injustamente e transgrida sua obrigação e juramento, isto não anula sua autoridade imperial e a obediência de seus súditos, enquanto o império e os príncipes-eleitores o considerarem imperador e não o destituírem. Afinal de contas, o imperador ou o príncipe que agir contra todos os mandamentos de Deus não deixa de ser imperador e príncipe, tendo para com Deus obrigação e juramento muito mais elevados do que para com as pessoas humanas. Se fosse permitido resistir à Majestade Imperial quando ela agisse injustamente, então se poderia fazer-lhe oposição todas as vezes que ela proceder contra Deus; desta forma não restaria certamente autoridade nem obediência alguma no mundo, porque qualquer súdito poderia alegar este pretexto de que sua autoridade superior estaria praticando injustiça contra Deus.⁵⁰²

A preocupação de Martinho Lutero era com a observância do Novo Testamento, conforme ele o interpretava, e com a ordem pública. Ele temia o caos social. Por isso, quanto ao imperador, “ninguém deve negar-lhe obediência ou opor-se a ele. Pois isto é rebelião, é começar o tumulto e a discórdia”.⁵⁰³

Quando o Imperador Carlos V retornou à Alemanha em 1530 para a Assembleia de Augsburg, estava decidido a aplicar finalmente as decisões do Editto de Worms de 1521 que visava erradicar o luteranismo dos seus domínios. Após os luteranos apresentarem a Confissão de Augsburg redigida por Filipe Melancthon, e a Assembleia rejeitá-la, exigindo a restauração da antiga situação eclesiástica, houve nova ameaça à causa luterana. Novamente Filipe de Hesse retomou seus argumentos a favor da resistência armada para defender a formação de uma aliança defensiva por parte dos príncipes luteranos. Dessa feita, ele recebeu o apoio de João

⁵⁰¹ SKINNER. *As Fundações do Pensamento.*, p. 472.

⁵⁰² LUTERO, Martinho. Um Conselho do Doutor Martinho Lutero se é permitido resistir com razão ao imperador se ele quer usar de violência contra alguém por causa do Evangelho. In: *Martinho Lutero - Obras Seleccionadas*, volume 6, Ética. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 1996, p. 134-135.

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 135.

da Saxônia que, por sua vez, também recorreu a consultas jurídicas sobre o caso. A interpretação jurídica resultante qualificou esse possível ataque do imperador como “injustiça notória”.

Diante desse novo cenário, Lutero e seus companheiros foram pressionados a reconsiderar as antigas posições políticas. Em consequência disso, no final de outubro de 1530, Lutero, Melanchthon, Spalatin e outros capitularam e se mostraram dispostos a endossar os argumentos apresentados. Em conferência convocada por João da Saxônia para debater o assunto, Lutero e seus colegas redigiram e assinaram um documento afirmando ser coisa do passado que “até agora tenhamos ensinado a não resistir em absoluto à autoridade do governo”, alegando que “não sabíamos que a própria lei da autoridade dirigente admite o direito da resistência armada”. E Skinner finaliza: “Assim, concluem que, então ‘nesse caso é necessário lutar, mesmo se o próprio imperador nos atacar.’”⁵⁰⁴

Martinho Lutero reiterou esse novo posicionamento em ocasiões posteriores. Já em abril de 1531, foi publicado o texto *Advertência do Dr. Martinho Lutero a seus Estimados Alemães*. Nesse novo tratado, Lutero antevê a possibilidade de uma guerra provocada pelos católicos. Argumenta que eles, os luteranos, como eram “xingados”, não deram motivo para isso. Ao contrário, “oramos e clamamos sempre e sem cessar por paz”. Assim, “ninguém nos pode culpar pela guerra ou por algum tumulto, nem diante de Deus nem diante dos homens” Mas, afirma sem vacilar, “vamos enfrentar as coisas com confiança e estar preparados para o que vier: seja guerra ou tumulto, como a ira de Deus o decidir”. Mostra-se disposto a lutar: “se for assassinado neste tumulto papista e clerical, quero levar comigo um monte de bispos, padres e monges, de maneira que se dirá que o doutor Martinho foi levado à sepultura acompanhado de uma grande procissão...”. Afirma também que não recriminará quem resistir aos ataques das tropas católicas: “Não quero ter recriminado nem permitirei que se recrimine como sedicioso o partido que se opuser aos assassinos e sanguinolentos papistas; quero aceitar que o chamem de defesa própria”. E vaticina: “Pois no caso em que os

⁵⁰⁴ SKINNER. *As Fundações do Pensamento.*, p. 475.

assassinos e algozes querem guerrear e matar a todo custo, certamente não é revolta opor-se a eles e defender-se”.⁵⁰⁵

Logo após esses acontecimentos, no início de 1531, os evangélicos fizeram uma aliança com o objetivo de se proteger mutuamente: a Liga Esmalcalde. Houve, no entanto, entendimentos de ambos os lados e, em 1532, firmaram a trégua de Nürnberg até que uma Assembleia Geral decidisse essas questões⁵⁰⁶. A ameaça se fez sentir novamente em fins de 1538 e início de 1539, depois que o papa Paulo III convocou um concílio para o ano de 1537. Os luteranos achavam que a trégua de Nürnberg seria rompida. Mais uma vez Lutero se manifestou sobre a posição do cristão ante a autoridade secular. O teólogo luterano Joachim H. Fischer, a esse respeito, concluiu que “Lutero continuou convicto de que ao cristão não é permitido opor-se à autoridade superior legítima quando esta o perseguir por causa de sua fé”. E, ele continua, “Mas numa guerra contra os evangélicos, com a finalidade de acabar com a pregação do Evangelho, o imperador não seria tal autoridade constituída”.⁵⁰⁷

Essa nova posição de Martinho Lutero reaparece nas 91 teses que ele preparou no texto conhecido como *Debate Circular Sobre Mt 19.21*, de 1539. Esses argumentos de Lutero, agora mais incisivos, se baseiam na ideia de ser o papa o verdadeiro responsável por esses ataques. O imperador seria somente um auxiliar secular. Ora, se o papa não era uma autoridade legítima, a resistência seria possível. Na tese 66 ele afirma que “(...) se o papa promover uma guerra, deve-se resistir-lhe como se fosse um monstro furioso e possesso, ou um verdadeiro urso-lobo”. E continua, “pois ele não é bispo, nem herético, nem príncipe, nem tirano, mas uma fera que devasta a tudo, como diz Daniel”. (tese 67). E mais, “não importa se ele tem a seu serviço príncipes, reis ou os próprios imperadores, encantados pelo título da Igreja”. (tese 68). Ainda na tese 70 afirma que “também o fato de se jactarem de serem defensores da Igreja não salva os reis, príncipes, nem os imperadores, pois é sua obrigação saber o que é a Igreja”.⁵⁰⁸

⁵⁰⁵ LUTERO, Martinho. Advertência do Dr. Martinho Lutero a seus Estimados Alemães. In: *Martinho Lutero - Obras Seleccionadas*, volume 6, Ética. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 1996, p. 487-491.

⁵⁰⁶ Cf. FISCHER, Joachim H. Introdução. In: LUTERO, Martinho. *Debate Circular Sobre Mt 19.21*. In: *Martinho Lutero - Obras Seleccionadas*, volume 6, Ética. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 1996, p. 214.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 215.

⁵⁰⁸ LUTERO, Martinho. *Debate Circular Sobre Mt 19.21*. In: *Martinho Lutero - Obras Seleccionadas*, volume 6, Ética. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 1996, p. 221-222.

Como visto acima, a ética política de Martinho Lutero, desde um ponto de vista moderno, está prenhe de limitações, equívocos grosseiros e contradições. Assumindo isso, devemos analisar as implicações de tal teoria. Quentin Skinner sugere que são duas as implicações políticas decorrentes de sua teologia e que elas expressam aquilo que há de mais distintivo e influente em seu pensamento social e político. Em primeiro lugar, Skinner destaca que Lutero “assume um claro compromisso de repudiar a idéia segundo a qual a Igreja possui poderes de jurisdição, e por isso detém autoridade para dirigir e regular a vida cristã”.⁵⁰⁹ Ora, isso se evidencia nas duras críticas feitas por Lutero à prática, tão disseminada em seus dias, da venda de indulgências pela Igreja. Essa prática religiosa, que ganhara contornos de escândalo, sustentava-se na doutrina segundo a qual a Igreja detinha a autoridade, por meio dos sacramentos, para conceder ou não a salvação aos indivíduos. Martinho Lutero ataca ferozmente aquilo que ele considera uma falsa autoridade do papa e de toda a estrutura episcopal em escritos como as *Noventa e Cinco Teses* e *À Nobreza Cristã da Nação Alemã*, dentre outros. Sua doutrina do sacerdócio universal, de caráter teológico, ganhará contornos de conquista social na medida em que põe em cheque a ideia de que o clero constitui uma classe especial, “com jurisdições e privilégios específicos”.⁵¹⁰

Além disso, em *Da Autoridade Secular*, fica patente o repúdio do reformador às pretensões eclesiásticas de poder temporal. Para ele a Igreja é uma *congregatio fidelium* e deve se limitar a isso. Skinner alerta para o perigo da interpretação equivocada da tese luterana dos dois reinos. De fato, o cristão é súdito de ambos os regimes. Mas, pondera Skinner:

De modo geral, porém, resulta suficientemente claro que, ao discutir o poder no reino espiritual, Lutero tem em mente uma forma de governo puramente interna, “um governo da alma”, sem nenhuma relação com os assuntos temporais, e inteiramente dedicado a socorrer os fiéis no rumo da salvação.⁵¹¹

Portanto, toda pretensão papal de exercer poder temporal deve ser considerada uma tentativa de usurpação do que é próprio tão somente das autoridades seculares. Essa primeira implicação do pensamento político de Lutero

⁵⁰⁹ SKINNER. *As Fundações do Pensamento...*, p. 294.

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 295.

⁵¹¹ SKINNER. *As Fundações do Pensamento...*, p. 296.

ajuda a preparar o caminho para a separação moderna entre Igreja e Estado, não obstante os limites históricos de tal pensamento, aos quais já aludimos.

A segunda implicação destacada por Skinner tem a ver com a “defesa correspondente das autoridades seculares”, como forma de preencher o vazio de poder criado com a desconstrução das pretensões papais de poder temporal. Ora, sendo a Igreja somente uma *congregatio fidelium*, decorre daí que as autoridades seculares detêm o uso exclusivo dos canais coercitivos, “inclusive sobre a própria Igreja”. Assim, Lutero desmonta a luta travada na Idade Média entre o *regnum* e o *sacerdotium* como dois poderes paralelos e universais. Doravante, o governo das nações pertence somente à autoridade secular, que sobre todos exerce esse direito⁵¹². Aqui Lutero se divide, ora estabelecendo limites ao poder secular, ora enfatizando a autoridade divina desse governo. Na segunda parte do já citado *Da Autoridade Secular*, o reformador se concentra em discorrer sobre o alcance dessa autoridade: “(...) temos que aprender agora qual é o alcance de seu braço e até onde se estende sua mão, para que não ultrapasse seus limites e interfira no reino e no regime de Deus”. E então ele alerta que “resulta em dano insuportável e terrível quando se lhe abre espaço demais, sendo também prejudicial limitá-la em demasia”.⁵¹³

Sua defesa da liberdade de consciência o leva a confrontar príncipes e bispos para que “vejam quão insensatos são ao pretenderem, com suas leis e preceitos, forçar as pessoas a crerem desta ou daquela maneira”. E mais, “quando se impõe uma lei humana à alma, exigindo que creia isto ou aquilo, como o quer a referida pessoa, é certo que ali não está a palavra de Deus”.⁵¹⁴ Para Lutero, “a fé é um ato livre, ao qual não se pode forçar a ninguém”.⁵¹⁵ Decorre dessa liberdade inerente à fé cristã a defesa luterana em favor da desobediência civil.

Se, pois, teu príncipe ou senhor temporal te ordenar que te coloques do lado do papa, ou que creias isto ou aquilo, ou se ordenar entregar livros, deves dizer-lhe: “Lúcifer não tem o direito de assentar-se ao lado de Deus. Amado senhor, é meu dever obedecer-vos com corpo e bens. Dai-me ordens na medida de vosso poder na terra, e obedecerei. Contudo, se me ordenais crer e entregar livros, não obedecerei. Pois neste caso sois tirano e vos excedeis. Dais ordens onde não tendes nem direito nem poder, etc”. Se, em consequência, te tira os bens e castiga essa

⁵¹² Cf. *Ibid.*, p. 296-297.

⁵¹³ LUTERO. *Da Autoridade Secular.*, p. 97.

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 97.

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 99.

desobediência, bem-aventurado serás! Dá graças a Deus por seres digno de sofrer pela palavra e vontade divinas. Deixa este louco esbravejar. Ele encontrará seu juiz. Pois eu te digo: caso não te opuseres a ele e permitires que te tome a fé e os livros, certamente terás negado a Deus.⁵¹⁶

Martinho Lutero defende abertamente a desobediência civil pacífica, ao mesmo tempo em que advoga a não resistência e a não violência contra a autoridade divinamente constituída, como ele insistentemente cita neste escrito, recorrendo sempre a Romanos 13, deixando clara essa dupla postura: “Ao mal não se deve resistir, mas tolerá-lo. No entanto, não se deve aprová-lo nem colaborar com ele ou seguir e obedecer-lhe sequer com um passo ou com um dedo”.⁵¹⁷ Vemos aí um “agudo contraste entre os deveres da desobediência e da não-resistência à tirania”.⁵¹⁸

Quentin Skinner endossa a percepção de que houve evolução no pensamento político de Lutero e a explica:

No começo da década de 1530, quando parecia provável que os exércitos do Império esmagassem a Igreja luterana, o reformador veio a mudar, súbita e definitivamente, suas idéias a respeito de questão assim crucial. Contudo, no decênio anterior, Lutero tinha uma razão específica para insistir ao máximo na doutrina da não-resistência: ele temia, com os demais reformadores, que seu clamor por mudanças na religião fosse desacreditado devido a uma associação com o radicalismo político. Foi isso o que o levou a emitir a *Sincera advertência*, de 1522, que dirigiu a “todos os cristãos”, alertando-os “para que se acatul[ass]em contra a insurreição e a rebelião”.⁵¹⁹

Finalmente, Skinner destaca que a excessiva submissão de Lutero à autoridade constituída decorre de sua teologia, que enxerga na ordem social e política em curso resultado da “vontade e providência divina”. Segundo esse autor, Martinho Lutero se vale do Novo Testamento, notadamente da teologia paulina, como palavra final acerca da nossa conduta social e política. E, em seguida, “sustenta que a posição política prescrita no Novo Testamento consiste na plena submissão do cristão às autoridades seculares - ao mesmo tempo em que confere à

⁵¹⁶ Ibid., p. 102. As críticas de Lutero aos governantes não param por aí. Ele não se furta a denunciar, nessa obra, que “príncipe sábio é ave rara, e mais raro ainda um príncipe honesto. Em geral são os maiores tolos e os piores patifes da terra; por isso sempre tem que se esperar deles o pior e pouca coisa boa (...)”. p. 103.

⁵¹⁷ Ibid., p. 102.

⁵¹⁸ SKINNER. *As Fundações do Pensamento.*, p. 299.

⁵¹⁹ Ibid., p. 299-300.

gama desses poderes uma extensão crucial, fundando-os de modo tal que em nenhuma circunstância será legítimo opor-lhes qualquer resistência”.⁵²⁰

Em resumo, sobre a ética política de Martinho Lutero, parece-nos possível afirmar que podemos identificar no seu pensamento, em primeiro lugar, um claro ataque à autoridade papal e da Cúria, e suas pretensões de soberania universal sobre todas as instâncias, inclusive sobre o governo civil; em segundo lugar, uma clara defesa da autoridade secular e da obediência de todos a ela, inclusive da Igreja, mesmo quando se tratar de autoridade tirânica e injusta. Essa visão resulta de sua interpretação, dentre outros, do texto de Romanos 13. Em terceiro lugar, Lutero advoga a desobediência civil pacífica em casos de ameaça à fé e às Escrituras. E, por último, o reformador, numa patente mudança de pensamento, concorda com a reação armada contra as autoridades seculares quando estas usarem de violência contra os súditos e a fé evangélica estiver ameaçada de extinção. Como vimos, essa mudança ocorreu em face da iminência do ataque aos territórios luteranos pelas tropas imperiais. Finalmente, é preciso afirmar que, em que pese essa evolução no pensamento político de Lutero, a hermenêutica histórica feita nos séculos seguintes pendeu por enfatizar a submissão passiva às autoridades seculares⁵²¹.

Já tivemos oportunidade de fazer breve referência aos anabatistas. O posicionamento social e político desse ramo da Reforma difere bastante do pensamento político de Martinho Lutero. Antes de tudo, devemos ressaltar o caráter polissêmico desse movimento. As palavras “entusiastas”, “radicais”, “anabatistas” e “espiritualistas” se alternam em referência a esses grupos. Seu protesto se dirigia tanto à Igreja Católica quanto a Lutero, Zwínglio e, mais tarde, a Calvino. Eram “os protestantes do protestantismo”. Alguns admitem que não eram nem católicos, nem protestantes. “O anabatismo é uma alternativa a católicos e protestantes”.⁵²²

⁵²⁰ Ibid., p. 300-301.

⁵²¹ Acerca da mudança de pensamento de Lutero e seus companheiros, Quentin Skinner mostra-se surpreso com os autores que insistem em afirmar que houve apenas esse caráter conservador no pensamento social e político luterano e que “em hipótese nenhuma” Lutero defendeu a resistência ativa aos governantes. Afirma Skinner: “...examinando o período posterior a 1530, encontraremos uma completa reviravolta: veremos que Lutero, Melanchthon, Osiander e muitos dos seus mais proeminentes discípulos mudaram subitamente de ponto de vista, passando a sustentar que é legítimo opor-se, pela força, a todo governante que se torne tirano”. E ele continua, “como procuraremos demonstrar adiante, essa tendência mais subversiva do luteranismo – conquanto nunca dominante – viria a exercer poderosa influência: ela concorreria para inspirar as teorias radicais dos calvinistas e, desse modo, contribuiria de forma crucial para a formação das ideologias políticas revolucionárias que emergiram na segunda metade do século XVI”. Ibid., p. 356.

⁵²² DREHER. *História do Povo de Jesus.*, p. 266.

Suas origens devem ser encontradas no início do decênio de 1520, em lugares tão distintos quanto Zurique, Wittenberg e Estrasburgo. Uniam esses vários movimentos a crítica à imoralidade e aos abusos praticados pela Igreja, a discordância do batismo infantil e a defesa do batismo de adultos por imersão, a crítica aos outros grupos protestantes por não aprofundarem o suficiente a reforma, a defesa pela separação entre Igreja e Estado e sua liderança caracteristicamente leiga. Martin Dreher lembra que onde eles chegavam causavam tumulto público, e em 1525 estavam identificados com as forças revolucionárias camponesas. Por isso foram perseguidos em todas as regiões, havendo milhares de mártires. “Neles se gestava a luta moderna por liberdade de opinião e de consciência”.⁵²³ Isso, talvez paradoxalmente, dado o caráter sectarista dos vários movimentos anabatistas.

O humanista e leigo Konrad Grebel foi um dos primeiros líderes anabatistas. Atuando em Zurique, criticou fortemente o Conselho da cidade, que assumira poderes eclesiásticos com a concordância de Zwínglio. As críticas voltavam-se também contra a cobrança de dízimo, a missa e as imagens, e alguns chegaram a defender a morte de padres e monges. O mesmo acontecia entre camponeses do sul da Alemanha. A aproximação entre esses grupos foi automática. “O movimento começava a transformar-se num movimento sociorreligioso revolucionário”.⁵²⁴ Embora Zwínglio concordasse que elementos típicos da liturgia católica devessem ser eliminados, ele afirmava que estas ações deveriam ser assumidas pelo Conselho da cidade. A defesa da separação entre Igreja e Estado e as críticas - e, alguns casos, ataques - contra as autoridades civis tornaram-se uma marca central dos movimentos anabatistas primitivos.

Em 25 de janeiro de 1525, Grebel liderou os primeiros anabatismos, ao batizar o sacerdote Georg Blaurock⁵²⁵. Isso marcava o rompimento definitivo com a Reforma de Zwínglio. O Conselho da cidade reagiu publicando leis que determinavam a pena de morte aos anabatistas. Em 1526 o anabatista Felix Mantz foi processado e afogado no Rio Limmat⁵²⁶.

Após o massacre dos camponeses em 1525, o anabatismo perdeu muito do seu ímpeto e teve de se reorganizar. Aqueles que escaparam da repressão

⁵²³ Ibid., p. 266-267.

⁵²⁴ Ibid., p. 268.

⁵²⁵ SKINNER. *As Fundações do Pensamento...*, p. 358.

⁵²⁶ Cf. DREHER. *História do Povo de Jesus.*, p. 268.

elaboraram a primeira Confissão nascida da Reforma, a Confissão Schleitheim, de 1527. Paradoxalmente, surge a primeira Confissão da Reforma entre aqueles que se recusavam a prestar juramento às autoridades civis e tentavam negar toda forma de organização, mas que agora têm que recorrer a algum tipo de organização para sobreviver⁵²⁷. Os anabatistas apresentam-se, assim, como uma alternativa a Roma e a Wittenberg⁵²⁸. É uma terceira opção eclesiológica baseada no anticlericalismo e uma defesa radical da volta à igreja neotestamentária, constituída de voluntários, sem vínculos com o Estado ou com a condição civil dos cidadãos⁵²⁹.

Sua ruptura com o restante da Reforma não é completa. Os anabatistas mantêm vários pontos em comum com luteranos e reformados: a *sola scriptura*, o sacerdócio universal, a liberdade cristã e a responsabilidade individual. Mas se distinguem “pela sua recusa do Estado, que Lutero reverencia [e também Zwínglio e Calvino], e pela extrema relativização dos sacramentos”.⁵³⁰ Insistem com rigor na separação entre os eleitos e os condenados. A comunidade cristã deve ser constituída apenas pelos puros. Essa concepção remonta aos antigos donatistas⁵³¹. O batismo dos adultos marca essa purificação e esse ingresso na comunidade dos santos. Nesse contexto, o apelo à excomunhão será uma arma imprescindível para a manutenção desse sistema fortemente segregante. No texto da Confissão Schleitheim estão presentes as crenças básicas dos anabatistas: a excomunhão, o batismo de fé (portanto, somente adultos devem ser batizados), a negativa ao juramento e à prestação do serviço militar, a comunidade formada somente por verdadeiros crentes, a Ceia como expressão da comunhão dos santos, a livre eleição de pastores e a separação do mundo⁵³².

A maior parte das diversas comunidades anabatistas era pacifista. Mas o ramo mais radical do anabatismo defendeu a luta armada como meio de estabelecimento do Reino de Deus na terra. Essa reforma radical se fez presente especialmente na Alemanha. Dois companheiros de primeira hora de Lutero apresentaram propostas de reforma diferentes das dele, sobretudo em seu radicalismo social e político: Andreas Bodenstein von Karlstadt e Tomás Müntzer,

⁵²⁷ Cf. CHAUNU. *O Tempo das Reformas.*, p. 192-193.

⁵²⁸ Cf. DREHER. *op.cit.*, p. 270.

⁵²⁹ Cf. CHAUNU. *op.cit.*, p. 193.

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 193.

⁵³¹ Cf. DUNSTAN, J. Leslie. *Protestantismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1964, p. 65.

⁵³² Cf. DREHER. *História do Povo de Jesus.*, p. 269.

que teve breve convívio com Lutero. Karlstadt destacou-se no período em que Lutero esteve escondido no castelo de Wartburg, entre 1521 e 1522. Ele propôs e, até certo ponto executou, um programa de reformas radicais que incluía a abolição da missa, a distribuição de ambos os elementos na Ceia, a destruição das imagens, a abolição da música dos cultos e a negação do batismo infantil. Alguns tumultos ocorreram como resultado de suas pregações⁵³³. Ao regressar, Lutero interditou várias das propostas e ações de Karlstadt, o que provocou o rompimento entre os dois. Para Karlstadt, Martinho Lutero era excessivamente concessivo e sem coragem de levar a reforma adiante. Essas críticas repercutiram entre vários grupos dissidentes⁵³⁴.

Tomás Müntzer representou um desafio bem maior a Lutero. A rigor, ele não se encaixa plenamente no epíteto de anabatista, pois, embora fosse contra o batismo infantil, jamais chegou a batizar adultos⁵³⁵. Mas há estreita identificação entre todos esses grupos: anabatistas, entusiastas, milenaristas, radicais e camponeses. Müntzer insistia em que o rompimento com todo e qualquer tipo de autoridade, fosse ela eclesiástica ou secular, era uma imposição bíblica e que a tão necessária reforma social e política viria pelas mãos do povo. Interpretando o profeta Oseias, Müntzer afirmou que “Deus, em sua ira, deu ao mundo os príncipes e os lordes e tinha intenção de tirá-los do mundo de novo”, para que o poder fosse concedido às “pessoas comuns”.⁵³⁶

Müntzer tentou dar fundamentação teológica à revolução⁵³⁷. Após abraçar a causa luterana, o que deve ter acontecido entre 1517 e 1520, esse ex-sacerdote católico assumiu o pastorado na cidade de Zwickau por indicação do próprio Lutero, como já foi apontado. Müntzer, à semelhança do reformador de Wittenberg, estudou as obras dos místicos alemães como Johannes Tauler e Henrique Suso. Em Zwickau manteve contato com o tecelão Nicolau Storch, que liderava um grupo de cristãos místicos e leigos, os quais se dedicavam ao estudo da Bíblia e diziam ter experiências com o Espírito Santo. Havia ali também remanescentes dos taboritas

⁵³³ Cf. WILLIAMS. George H. *La Reforma Radical*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 63.

⁵³⁴ Cf. MCGRATH, Alister. *A Revolução Protestante - uma provocante história do protestantismo contada desde o século 16 até os dias de hoje*. Brasília: Editora Palavra, 2012, p. 68-70.

⁵³⁵ Cf. CHAUNU. *O Tempo das Reformas.*, p. 193. A mesma observação deve ser feita também sobre Karlstadt.

⁵³⁶ Cf. MCGRATH. *A Revolução Protestante*, p. 70.

⁵³⁷ Cf. DREHER. *Martinho Lutero (1483-1546) e.*, p. 146.

hussitas, defensores da ideia de concretização do Reino de Deus na terra com a eliminação dos não crentes. Tomás Müntzer assimilou todas essas influências e aderiu ao grupo de Storch, sentindo que era seu dever erigir a Nova Igreja Apostólica⁵³⁸.

Müntzer defendia um tipo de cristianismo carismático, no qual a atuação do Espírito Santo, mais do que a Palavra, igualava todas as pessoas, eliminando as diferenças de classes sociais e de nacionalidades. Essa nova realidade social marcaria a instituição do Reino na terra. “Müntzer viu essa nova realidade social concretizada na comunhão sem classes e sem propriedade privada da comunidade primitiva de Jerusalém”. Por isso, completa Martin Dreher, “Igreja é, para Müntzer, uma comunhão sem classes e sem a existência de propriedade privada, dos ‘eleitos’, pela posse do Espírito. Em outras palavras: igreja é um ideal social, onde inexistem Estado, classes, propriedade privada”.⁵³⁹ O Espírito Santo é esse “princípio uniformizado de toda a vida, exigindo a uniformização de toda a vida social”.⁵⁴⁰ O rompimento com Lutero era óbvio. A visão de Igreja e de Reino de Deus de Müntzer e a teologia dos Dois Reinos luterana eram absolutamente incompatíveis.

Com essa pregação revolucionária e, do ponto de vista social e político, subversiva, não tardou para que Tomás Müntzer sofresse a oposição dos príncipes católicos. Müntzer ameaçou os governantes com a reação armada, e anunciou que não reconheceria mais sua autoridade⁵⁴¹. Sua posição foi totalmente contrária à de Lutero, sobretudo se nos lembrarmos de que, nessa época - primeira metade da década de 1520 -, Lutero ainda não havia chegado às suas ideias mais evoluídas nesse quesito.

Em 1524, Frederico, o Sábio, eleitor da Saxônia, enviou seu irmão João, o Constante, e o filho deste para Allstedt, para ouvir a pregação de Müntzer. A pregação ocorreu no dia 13 de julho do mesmo ano e o texto escolhido por ele foi Daniel 2. Martin Dreher descreve as quatro partes do sermão. Para Müntzer, Daniel 2 é uma descrição da história e de sua própria teologia. Lutero e seus companheiros são os magos que não podem ajudar a Frederico/Nabucodonosor porque não têm ligação direta com o Espírito e, portanto, não conhecem verdadeiramente a vontade

⁵³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 278-279.

⁵³⁹ *Id. História do Povo de Jesus.*, p. 279-280.

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 280.

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 280.

divina. Müntzer é Daniel, que recebe revelações diretas de Deus e por isso pode interpretar a história corretamente.

Na primeira parte do sermão, Müntzer descreve a deterioração da Igreja, iniciada por Cristo de maneira ideal, mas subvertida por seus discípulos. “Deste modo eu digo que a igreja desde o seu início tem sido dilapidada em todos os lugares”.⁵⁴² Jesus é o monte da visão de Daniel e o Espírito, a pedra que se desprende para destruir os reinos humanos. Mas essa obra foi desfeita pelos seguidores impuros de Cristo, notadamente quando a Igreja se aliou ao Estado, perdendo, nesse momento, seu caráter revolucionário para se tornar sustentáculo da ordem vigente⁵⁴³.

Na segunda parte, Müntzer continua seus ataques, dizendo que essa desconstrução da Igreja não foi obra apenas dos católicos, mas também de seus novos adversários, como Lutero. Estes não creem que Deus possa se revelar diretamente, sua fé é morta, buscada na letra sem a intermediação do Espírito, “...enquanto a fé realmente nova de Müntzer, sua experiência de ação direta do Espírito, com todas as suas consequências revolucionárias, é desprezada e impedida de se concretizar”.⁵⁴⁴ Desta forma se expressou Tomás Müntzer:

Eles ensinam e falam que Deus não revela seus mistérios divinos para seus amados amigos por meio de visões válidas ou por sua Palavra audível, etc. Assim, eles ficam com sua inexperiência (cf. Eclesiástico 34:9) e fazem sarcasmo daquelas pessoas que andam por aí na posse da revelação, como os ímpios fizeram a Jeremias.⁵⁴⁵

Na terceira parte, Müntzer descreve seu pensamento sobre o ouvir da palavra no “abismo da alma”. A “luz natural da razão” e a letra das Escrituras não serão suficientes para revelar a vontade divina. A verdadeira palavra se encontra no coração humano a qual é acionada quando Deus envia um “impulso” que mata os “apetites carnis” e torna o homem “disposto para a verdade”.⁵⁴⁶ Para Müntzer, uma

⁵⁴² MÜNTZER, Tomás. Sermon Before the Princes. An Expositor of the Second Chapter of Daniel. In: WILLIAMS, George H. e MERGAL, Angel M. (ed.) *Spiritual and Anabaptist Writers*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2006, p. 50.

⁵⁴³ Cf. DREHER. *História do Povo de Jesus.*, p. 282-283.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 283.

⁵⁴⁵ MÜNTZER. *Sermon Before the Princes.*, p. 54.

⁵⁴⁶ Cf. DREHER. *História do Povo de Jesus.*, p. 283-284.

pessoa que não tem o Espírito “não sabe como falar nada realmente profundo sobre Deus, mesmo que ela tenha devorado cem Bíblias”.⁵⁴⁷

Por último, para Müntzer, havendo mudanças sociais, haverá também mudanças internas, no coração. Ele se baseia em Joel 2:27-32 para afirmar que a transformação do mundo ocorre especialmente quando o Espírito se revela entre os pequeninos e desprezados da sociedade. Em sua aplicação do sermão, Müntzer assegura que foram os camponeses que receberam o Espírito, e não os príncipes e poderosos, ou os seus conselheiros luteranos. Assim, os príncipes devem ser obedientes a Deus e exterminar os inimigos e ímpios, caso contrário, a espada lhes será tirada⁵⁴⁸. Müntzer utiliza-se de Lucas 19:27 para defender o extermínio dos seus adversários, os maus conselheiros dos príncipes, os ímpios: “Peguem os meus inimigos e, em seguida, os estrangulem diante dos meus olhos. Por quê?” E ele responde: “Ah! porque eles arruinam o governo de Cristo em nome dele e além disso querem defender a sua patifaria sob o pretexto da fé cristã e arruinam o mundo todo com seus subterfúgios insidiosos”.⁵⁴⁹

Tomás Müntzer não pensa em evolução social, como Lutero. Ele quer a revolução total. A partir de uma interpretação particular das Escrituras, ele propõe “que os governantes ímpios deveriam ser mortos, especialmente os sacerdotes e monges que insultam os evangelhos como uma heresia e, ao mesmo tempo desejam ser considerados os melhores cristãos”. Finalmente, Müntzer põe-se à disposição dos governantes para liderar a revolução. Ele é o novo Daniel: “Portanto, a fim de que a verdade possa ser trazida à luz, você governantes - não faz diferença se vocês querem ou não - devem conduzir-se de acordo com a conclusão deste capítulo (Dn 2:48)”, ou seja, “que Nabucodonosor fez do santo Daniel um oficial para que ele pudesse executar boas e justas decisões, como diz o Espírito Santo”.⁵⁵⁰

No fim da vida, amargurado por se sentir abandonado, Müntzer liderou os camponeses na batalha de Frankenhausen. Cinco mil camponeses foram mortos contra apenas seis soldados. Capturado, Tomás Müntzer foi torturado e decapitado em 27 de maio de 1525. Para esse “teólogo da revolução”, a verdadeira conversão

⁵⁴⁷ MÜNTZER. *op.cit.*, p. 58.

⁵⁴⁸ Cf. DREHER. *op.cit.*, p. 284-286.

⁵⁴⁹ MÜNTZER. *Sermon Before the Princes.*, p. 65.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 69.

interna do indivíduo deve levar à conversão externa da igreja e de toda a sociedade⁵⁵¹.

Martinho Lutero escreveu dois textos contra Müntzer e suas ideias. O primeiro, *Carta aos Príncipes da Saxônia sobre o Espírito Revoltoso*, de 1524, não se restringia a Müntzer, mas atacava claramente seus posicionamentos. “Eles próprios fazem questão de se gloriarem que não pertencem a nosso grupo, que nada aprenderam ou receberam de nós; eles vêm do céu e ouvem o próprio Deus falar com eles, como fala com os anjos...”⁵⁵² O segundo texto foi uma breve carta dirigida aos líderes da cidade imperial de Mühlhausen, para onde Müntzer havia se mudado, intitulada *Carta Aberta aos Burgomestres, Conselho e toda a Comunidade da Cidade de Mühlhausen*, também de 1524. Essa é claramente um ataque a Tomás Müntzer. Sem rodeios, Lutero adverte os leitores para que se cuidem “desse falso espírito de profeta que anda trajado como ovelha e por dentro é um lobo voraz. Pois em muitos lugares, principalmente em Zwickau agora em Allstedt, ele demonstrou muito bem de que espécie de árvore ele é, pois não dá outros frutos senão morte, revolta e derramamento de sangue”.⁵⁵³

Tomás Müntzer invoca as Escrituras para defender uma “guerra santa” para exterminar os ímpios, inclusive governantes e magistrados que não atendessem o chamado divino. Já os anabatistas de Zurique rejeitavam os governantes seculares, bem como toda a sociedade corrompida pelo pecado. Mas não proclamavam a “guerra santa”. Ao contrário, eram pacifistas. O que desejavam era “uma separação da abominação”, como aparece na *Confissão Schleitheim*. Não deveriam se associar com os impuros. Portanto, não participavam de nenhuma questão relacionada a assuntos cívicos ou políticos. Recusavam-se a portar armas ou a assumir cargos no governo. Não pagavam tributos de guerra e não faziam juramentos. “O resultado foi um credo político totalmente antipolítico”.⁵⁵⁴ Nem queriam destruir as autoridades seculares, como os profetas de Zwickau, nem queriam se submeter a essas autoridades, como era a tendência de Lutero e de Zwínglio.

⁵⁵¹ Cf. DREHER. *História do Povo de Jesus.*, p. 287-288.

⁵⁵² LUTERO. *Carta aos Príncipes da Saxônia*, p. 288.

⁵⁵³ LUTERO, Martinho. *Carta Aberta aos Burgomestres, Conselho e toda a Comunidade da Cidade de Mühlhausen*. In: *Martinho Lutero - Obras Selecionadas*, volume 6, Ética. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 1996, p. 302.

⁵⁵⁴ SKINNER. *As Fundações do Pensamento.*, p. 360.

Em 5 de setembro de 1524, Konrad Grebel escreveu uma carta para Müntzer, fazendo-lhe várias admoestações em tom bastante respeitoso. Discorda de sua vocação para a violência e de sua defesa da luta armada:

Além disso, o evangelho e seus adeptos não são protegidos pela espada, e nem devem se proteger desse modo, (...) Os cristãos verdadeiros são ovelhas entre lobos, ovelhas para o matadouro; eles devem ser batizados em angústia, aflição, perseguição, sofrimento e morte; eles devem ser julgados com fogo, e devem chegar à pátria de descanso eterno, não por matar seu corpo, mas pela mortificação espiritual. Nem fazem eles uso mundano da espada ou da guerra, uma vez que a matança cessou com eles - a menos que, na verdade, ainda estejamos na antiga lei. E mesmo lá, tanto quanto nos lembramos, a guerra era uma desgraça depois de terem conquistado uma vez a Terra Prometida. Portanto, isto deve cessar.⁵⁵⁵

Após admoestar a Müntzer para que, “pela nossa comum salvação”, cesse de pregar a guerra contra os príncipes, por falta de respaldo bíblico, suas críticas são dirigidas também a Lutero e outros reformadores de Wittenberg, que não passam de “acadêmicos e doutores indolentes”. Eles têm seguidores por “pregarem um Cristo doce”. O pecado de Lutero é que ele “atrelou seu evangelho ao príncipe”.⁵⁵⁶

Fato é que a irrupção dos movimentos anabatistas revelou uma incoerente intolerância religiosa dos reformadores magisteriais. Já vimos os escritos de Lutero incitando as autoridades a agir com rigor contra Tomás Müntzer e demais radicais. Tudo leva a crer que também Zwínglio teve parte no encarceramento dos anabatistas suíços em 30 de janeiro de 1525, entre eles Félix Mantz e George Blaurock, bem como no posterior desterro de Blaurock e sua esposa da cidade de Zurique⁵⁵⁷. Até mesmo Melanchthon, conhecido pela moderação, escreveu uma carta ao amigo Friedrich Myconius, que ficou transtornado com a execução de seis anabatistas, argumentando que os anabatistas são “anjos do demônio” e devem ser “tratados com a máxima severidade, não importa o quão inocentes possam parecer”.⁵⁵⁸ Também a Genebra calvinista acendeu fogueiras para executar anabatistas. O caso mais famoso foi o martírio de Miguel Servet em 1553, com a concordância de Calvino e Farel⁵⁵⁹.

⁵⁵⁵ GREBEL, Conrad. Letters to Thomas Müntzer by Conrad Grebel and Friends. In: WILLIAMS, George H. e MERGAL, Angel M. (ed.) *Spiritual and Anabaptist Writers*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2006, p. 80.

⁵⁵⁶ Ibid., p. 78-79, 83.

⁵⁵⁷ Cf. WILLIAMS. *La Reforma Radical*, p. 152-153.

⁵⁵⁸ *Apud* SKINNER. *As Fundações do Pensamento...*, p. 361.

⁵⁵⁹ Cf. WILLIAMS. *op.cit.*, p. 678.

Vemos, assim, que os movimentos anabatistas e os ligados à reforma radical tiveram como corolário trazer a lume os limites, e mesmo incoerências, das defesas luteranas e zwinglianas da liberdade de consciência. Ora, os termos difamatórios comuns usados por luteranos e zwinglianos para se referir aos anabatistas, tais como “fanáticos”, “pareciam refletir a pressuposição de que havia um ponto final evidente para o processo de Reforma além de cujo limite não era permitido ultrapassar”.⁵⁶⁰ Para os anabatistas não havia esse limite. Na visão de Martinho Lutero essa era uma ideia subversiva que poderia levar a uma revolução e não a uma reforma da ordem social e política, que era o que ele esperava⁵⁶¹.

Os anabatistas também protagonizaram a maior tragédia desse período: o massacre de Münster. Esse episódio guarda algumas semelhanças com as revoltas camponesas de 1524/1525. Mas, se tais revoltas começaram como protesto social e só mais tarde ganharam contornos religiosos na aproximação com os anabatistas e entusiastas, em Münster temos um movimento de claras razões religiosas e escatológicas que mais tarde se tornou um protesto revolucionário de natureza fortemente opressora⁵⁶².

Vários dos diversos grupos anabatistas foram ganhando cores escatológicas cada vez mais nítidas. Um dos principais pregadores desse anabatismo espiritualista e escatológico foi Melchior Hoffman. Depois de romper com a reforma luterana, Hoffman dirigiu-se a Estrasburgo, lugar de acolhida provisória de muitos dissidentes, e ali aprofundou suas especulações apocalípticas. Seu radicalismo o incompatibilizou mesmo com anabatistas, levando-o a reunir um pequeno grupo de adeptos, a quem anunciava o fim dos tempos. Hoffman “profetizou tensões apocalípticas e anunciou a segunda vinda de Cristo, que deveria ser preparada com uma operação-limpeza através da eliminação dos ateus e da construção de um reino de paz”.⁵⁶³

Melchior Hoffman conseguiu milhares de seguidores, especialmente nos Países Baixos. Pobres, desempregados e famintos seguiam esse profeta, que lhes prometia um Reino de justiça e paz. Ao retornar a Estrasburgo, acabou aprisionado até o fim da vida. Suas ideias, no entanto, foram levadas adiante por seus seguidores

⁵⁶⁰ MCGRATH. *A Revolução Protestante*, p. 84.

⁵⁶¹ Cf. *Ibid.*

⁵⁶² Cf. WILLIAMS. *La Reforma Radical*, p. 397.

⁵⁶³ DREHER. *História do Povo de Jesus.*, p. 273.

e encontraram expressão máxima no “Reino de Münster”. Os anabatistas conseguiram assumir o controle da cidade e o profeta Jan Matthys proclamou que ali seria fundado o Reino de Jerusalém. Todos aqueles que não aderiram ao movimento foram expulsos da cidade ou executados, a poligamia foi instituída, a comunhão de bens passou a ser regra e um governo teocrático foi instalado. Com forte inspiração veterotestamentária, os anabatistas de Münster foram liderados nos últimos dias pelo autoproclamado rei Jan van Leiden, após a morte de Matthys em batalha contra as tropas do bispo. Leiden pregava a vingança de Deus contra os infiéis. Seu Reino não se submeteria às autoridades seculares. Para Dreher, “no fundo, os anabatistas de Münster concretizaram o clamor por autonomia existente na cidade medieval”.⁵⁶⁴ Após o cerco da cidade, famintos e sem auxílio externo, os habitantes foram massacrados em 1535 e a experiência de Münster ficou marcada como uma história de intolerância e terror com motivações religiosas e sociais.

Teóricos marxistas desde Friedrich Engels até Ernst Bloch enxergaram nas revoltas camponesas e anabatistas do século XVI uma experiência genuinamente comunista. Sem sombra de dúvida, misturavam-se, tanto nas Guerras Camponesas quanto em Münster, elementos religiosos e sociais. Nessa cidade, Jan Matthys, ao mesmo tempo em que proclamava a instauração da Nova Jerusalém, expulsava os burgueses conservadores. Além disso, é bem verdade que Matthys introduziu um sistema comunista em Münster. Foi decretado o confisco dos bens que ficaram para trás nas residências daqueles que haviam fugido. Todos foram proibidos de portar dinheiro. Os alimentos foram declarados propriedade comum. No comunismo de Münster vemos a concretização “do desejo inerente ao anabatismo em todas as partes - a restauração da vida comunal da igreja primitiva...”⁵⁶⁵

Tomás Müntzer mereceu especial atenção desses teóricos marxistas. Ernst Bloch escreveu para ele uma obra de louvação, *Thomas Müntzer, teólogo da Revolução*⁵⁶⁶. Bloch ressalta o caráter burguês da reforma de Lutero, para quem “sofrimento e cruz pareciam ser já a mais ínfima dor, a parte que cabe a cada cristão, no caso deste cristão ser um camponês e não um senhor”. Müntzer, ao contrário, louva “apenas a renúncia voluntária da luxúria, mas nunca lhe veio à mente por essa

⁵⁶⁴ Ibid., p. 274.

⁵⁶⁵ WILLIAMS. *La Reforma Radical*, p. 405.

⁵⁶⁶ BLOCH, Ernst. *Thomas Müntzer, teólogo da revolução*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.

razão deixar valer a miséria exterior do pobre”. Ele “odiava o louvor do suor e da renúncia *falsa, imposta...*”⁵⁶⁷ Para Martin Dreher, respeitado teólogo e historiador luterano brasileiro, algumas das afirmações de Bloch nessa obra não passam de fantasia⁵⁶⁸.

Friedrich Engels faz uma leitura de caráter exclusivamente econômico da Reforma e do Movimento Anabatista que, a nosso ver, não se sustenta. Em *As Guerras Camponesas na Alemanha*, ele afirma:

Mesmo nas supostas guerras de religião do século XVI, tratava-se antes de tudo de muitos positivos interesses materiais de classes, e essas guerras foram lutas de classes exatamente como as colisões internas mais tarde produzidas na Inglaterra e na França. Que essas lutas de classes hajam possuído marcas religiosas de reconhecimento, que interesses, necessidades e reivindicações de cada uma das classes tenham se dissimulado sob uma capa religiosa, isso em nada altera os fatos e facilmente se explica pelas condições da época.⁵⁶⁹

Para Engels, Lutero e Müntzer surgiram no mesmo momento em que nascia o capitalismo. Aquele representava a classe burguesa, este as classes pobres revolucionárias. “A Lutero, reformador burguês, oponhamos Münzer, revolucionário plebeu”.⁵⁷⁰ Jean Delumeau denuncia o equívoco dessa leitura, mostrando que na atualidade distingue-se com maior precisão a existência de dois capitalisms: um comercial e um industrial. O primeiro é muito anterior ao século XVI. Já nos séculos XIV e XV, na Europa Ocidental e, especialmente na Itália, estava em curso esse tipo de capitalismo⁵⁷¹. Também Werner Sombart mostrou a insustentabilidade de tal tese, identificando os princípios do sistema capitalista na atuação de judeus nos últimos séculos da Idade Média⁵⁷². Além disso, as grandes

⁵⁶⁷ Ibid., p. 180.

⁵⁶⁸ Cf. DREHER. *Martinho Lutero (1483-1546) e.*, p. 147, nota 10.

⁵⁶⁹ *Apud* DELUMEAU. *Nascimento e Afirmação da Reforma.*, p. 251. As leituras materialistas que reduzem as reformas do século XVI a eventos cujas causas se explicam a partir unicamente de uma perspectiva econômica se equivocam pelo anacronismo dessa interpretação. Temos que reconhecer as causas e motivações religiosas dessas reformas. Acontece que os movimentos religiosos quase nunca são “meramente” religiosos. Faz parte da pressuposição desta pesquisa que *o religioso* tem dimensões sociais e políticas, ora como efeito, ora como causa, numa imbricação de discernimento nem sempre fácil.

⁵⁷⁰ ENGELS, Friedrich. *As Guerras Camponesas na Alemanha*. São Paulo: Grijalbo, 1977, p. 46.

⁵⁷¹ Cf. DELUMEAU. *Nascimento e Afirmação da Reforma.*, p. 256. Delumeau destaca o fato de que a Itália era, no momento da Reforma, o país mais moderno e próspero da Europa. Ainda assim, lembra ele, “a Itália não aderiu ao Protestantismo, e foi um filho de banqueiro, Leão X, quem excomungou Lutero. Se fosse exata a tese marxista, a Reforma deveria ter vindo da Itália e ali triunfado”. p. 258.

⁵⁷² Cf. SOMBART, Werner. *Os Judeus e a Vida Econômica*. São Paulo: UNESP, 2014.

mudanças econômicas não ocorreram no século XVI, ou pelo menos não se compararam com o que ocorreu a partir do século XVIII, consequência do progresso das ciências e da técnica em curso. “Houve, por conseguinte, nessa época, revolução religiosa, mas não revolução econômica”.⁵⁷³

Concordamos com Delumeau que a concepção marxista da Reforma “pecou por anacronismo, ao transpor para o século XVI realidades e conflitos do XIX”.⁵⁷⁴ Não se pode resumir Tomás Müntzer, Melchior Hoffman ou o levante de Münster a meros líderes ou movimentos socialistas. Também J. Lecler aponta para essa origem religiosa dos movimentos anabatistas revolucionários ao afirmar:

Não tomemos Müntzer... por um simples profeta da revolução social. Sua inspiração permanece essencialmente religiosa. O que acima de tudo impressiona é que as condições de vida dadas ao povo impedem a este o acesso ao Evangelho. O povo humilde está de tal modo oprimido, a tal ponto preocupado com o pão de cada dia, que não tem vagar nem para ler a Bíblia nem para cultivar a fé pela prece e contemplação. O que Lutero não viu foi que uma verdadeira Reforma religiosa é impossível sem revolução social.⁵⁷⁵

A observação de Lecler parece bastante precisa ao insistir na inspiração essencialmente religiosa da Reforma, sem descuidar dos reflexos sociais e políticos tanto nas causas quanto nas consequências de tão complexo movimento.

Após o desastre de Münster, o anabatismo ganhou nova vida sob a liderança do ex-sacerdote católico holandês Menno Simons, convertido aos anabatistas em 1536. Os anabatistas evangélicos e pacifistas que não haviam cedido aos apelos fanáticos de homens como Jan Matthys e Jan van Leiden encontravam-se dispersos e carentes de uma liderança que os pastoreasse e os guiasse após Münster. Eles encontraram esse líder em Simons. A palavra menonitas apareceu pela primeira vez em um decreto de Ana de Oldenburg, regente da Frisia Oriental, por volta de 1545⁵⁷⁶.

Menno Simons preocupou-se em estabelecer as bases teológicas para seus seguidores, que deveriam constituir comunidades separadas e com rígida disciplina interna. Nesse contexto, a disciplina da excomunhão ganhava enorme importância, aprofundando uma característica do anabatismo desde seu início, presente também

⁵⁷³ DELUMEAU. *Nascimento e Afirmação da Reforma.*, p. 258.

⁵⁷⁴ *Ibid.*, p. 260.

⁵⁷⁵ *Apud Ibid.*

⁵⁷⁶ Cf. WILLIAMS. *La Reforma Radical.*, p. 428-429.

na *Confissão Schleithem*, como já vimos. Em 1558, no seu texto *Instruções Acerca da Excomunhão*, Simons a defendia:

É evidente que a congregação ou igreja não pode permanecer na doutrina da salvação, em uma vida irrepreensível e piedosa, sem o uso adequado da excomunhão. Porque, assim como uma cidade sem muros e portões, ou um campo sem trincheiras e cercas, e uma casa sem paredes e portas, assim também é uma igreja que não tem o verdadeiro banimento ou exclusão apostólica.⁵⁷⁷

E ele continua dizendo que “de acordo com minha opinião, é uma característica distinta, uma honra e um meio de prosperidade para uma igreja sincera se com discrição cristã ensina a verdadeira separação apostólica”.⁵⁷⁸ O caráter sectário do movimento anabatista se robustece com Menno Simons.

Ao mesmo tempo, Simons vincula definitivamente a marca pacifista ao anabatismo. Os erros de Münster não poderiam se repetir. Ainda em 1535 ele escreve *A Blasfêmia de João de Leiden*, criticando Jan van Leiden por querer tomar o lugar de Cristo e se apresentar como o “David prometido”. Ele é um “anticristo”. “Nosso único pastor é Cristo”. Simons insiste com seus leitores em que “os cristãos não têm permissão para lutar com a espada”. A única arma que devemos usar é “a Palavra de Deus que é uma espada de dois gumes”.⁵⁷⁹ Em seu escrito mais importante, *O Fundamento da Doutrina Cristã* de 1539, ele faz um longo apelo à tolerância, não obstante seu segregacionismo. Apela aos senhores e príncipes para que “não obstruam o caminho do povo de Deus rumo à Terra Prometida”. Ao invés disso, deveriam “ajudá-los e favorecê-los” nessa empreitada. Convida os governantes a voltarem-se para “a verdade divina”. Eles devem “rasgar seus corações” e dar ouvidos aos piedosos. Simons se volta para seus irmãos, os verdadeiros cristãos, e insta com eles para que “andem de maneira digna com a vocação com que foram chamados”, e não revidem às agressões, pois seus

⁵⁷⁷ SIMONS, Menno. Instruction on Excommunication. In: WENGER, J.C. (ed.) *The Complete Writings of Menno Simons*. Scottdale, Pennsylvania: Mennonite Publishing House and Waterloo, Ontario: Herald Press, 1984, p. 962.

⁵⁷⁸ Ibid.

⁵⁷⁹ Id. Blasphemy of John of Leiden. In: WENGER, J.C. (ed.) **The Complete Writings of Menno Simons**. Scottdale, Pennsylvania: Mennonite Publishing House and Waterloo, Ontario: Herald Press, 1984, p. 37-43.

agressores não perseguem a eles, mas “a Cristo Jesus, que irá julgá-los no tempo oportuno”.⁵⁸⁰

A heroica perseverança dos menonitas em meio a terríveis perseguições foi brindada em 1577 com a conquista da tolerância religiosa. Ainda em 1572, Guilherme de Orange propôs, diante dos Estados Gerais, que fosse garantida a liberdade religiosa em todo o território dos Países Baixos. A liberdade e a tolerância religiosa concretizaram-se em 1577, sendo estendida e consolidada nos anos seguintes⁵⁸¹.

Muito mais do que a Reforma Magisterial, a Reforma Radical desejou uma restauração total das doutrinas e práticas da igreja apostólica primitiva, com forte fervor escatológico. Se os reformadores magisteriais entendiam-se como herdeiros e reformadores da igreja católica medieval, os reformadores radicais rompiam com essa herança e pregavam uma descontinuidade, um salto histórico direto para os dias apostólicos. Segundo esse ponto de vista eles não podiam reconhecer que muito de sua pregação e de suas práticas procedia do misticismo e da espiritualidade da tradição patrística, da escolástica e da espiritualidade popular dos últimos anos da Baixa Idade Média. Eles eram, em verdade, o povo escolhido, sem vínculos com o mundo, com os governos e com a sociedade secular. Separados do mundo, reunidos voluntariamente em congregações, eles buscavam a santidade⁵⁸².

Buscando encontrar na história e na teologia uma evolução das teorias sociais e políticas ligadas à Reforma Protestante que poderiam servir de inspiração ao protestantismo brasileiro em seu engajamento social, cabe destacar ainda o pensamento de João Calvino a esse respeito.

A ética política de Calvino é tão conservadora quanto a de Martinho Lutero, nos primeiros anos. Sua defesa da obediência política passiva é bastante irredutível. Sobre o assunto, ele dedica algumas poucas páginas do livro quatro de sua *magnum opus A Instituição da Religião Cristã*, comumente conhecida como *As Institutas*. Calvino não tem dúvidas de que toda autoridade humana é instituída por Deus e, à semelhança de Lutero, ele recorre várias vezes ao clássico texto de Paulo em

⁵⁸⁰ SIMONS, Menno. Foundation of Christian Doctrine. In: WENGER, J.C. (ed.) *The Complete Writings of Menno Simons*. Scottdale, Pennsylvania: Mennonite Publishing House and Waterloo, Ontario: Herald Press, 1984, p. 190-206, 221-224.

⁵⁸¹ Cf. WILLIAMS. *La Reforma Radical.*, p. 861.

⁵⁸² Cf. *Ibid.*, p. 959-960.

Romanos 13⁵⁸³. Devemos recordar que a primeira edição das *Institutas* (1536) foi publicada no calor dos terríveis acontecimentos de Münster. Assim, percebemos em seu texto uma constante reprimenda às posturas políticas dos anabatistas e radicais. Eles são “amantes de utopias” e consideram uma indignidade “ocupar-nos dessas solitudes imundas e profanas concernentes aos negócios deste mundo”.⁵⁸⁴ Calvino os reprova porque “não se satisfazem com os testemunhos da Escritura e criticam ofensivamente esta santa vocação como se fosse totalmente contrária à religião e à piedade cristãs, que outra coisa fazem senão insultar o próprio Deus”.⁵⁸⁵ Para Calvino, “esse tipo de gente não reprova os seus superiores, rejeitando o seu governo, mas rejeita totalmente a Deus”. E completa afirmando que a repreensão divina virá sobre eles, que “falam mal de todas as autoridades ordenadas por Deus”, assim como foi feito com o povo de Israel que rejeitara a Samuel⁵⁸⁶.

É verdade que as autoridades seculares devem ter em mente “que são vigários de Deus”⁵⁸⁷ e, portanto, “os que governam são constituídos protetores e mantenedores da tranquilidade, da honestidade, da inocência e da modéstia públicas, e devem ocupar-se em manter o bem-estar geral e a paz comum”.⁵⁸⁸ Por outro lado, para garantirem o bem-estar social, eles também são “revestidos de poder, para reprimir e punir rigorosamente os malfeitores, por cuja maldade é perturbada a paz pública”.⁵⁸⁹ Daí que, para Calvino, a pena de morte é legítima, pois “ao punir, a autoridade não faz nada de si próprio, mas apenas executa os juízos de Deus...”⁵⁹⁰ Por conseguinte, quando a autoridade terrena exercita a justiça, ou seja, aplica a pena de morte, está, em verdade, aplicando a justiça de Deus. Ato contínuo, a guerra, quando em defesa contra uma agressão externa, também é legítima, pouco importando “se o invasor é rei ou plebeu”.⁵⁹¹

⁵⁸³ Cf. CALVINO, João. *As Institutas*. Volume 4. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, p. 149. Diante dessa passagem, sua conclusão é que “Não se deve, pois, ter a menor dúvida de que o poder civil é uma vocação não somente santa e legítima diante de Deus, mas também deveras sacrossanta e honrosa entre todas as demais”. p. 150.

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p. 146.

⁵⁸⁵ *Ibid.*, p. 151.

⁵⁸⁶ Cf. *Ibid.*, p. 151.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, p. 150.

⁵⁸⁸ *Ibid.*, p. 153.

⁵⁸⁹ *Ibid.*.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. 154.

⁵⁹¹ *Ibid.*, p. 157.

Isso remete à situação de um governo injusto e tirânico. Como deverá o cristão agir em tal caso? Para o reformador de Genebra, tais governantes são ordenados por Deus para “punir a iniquidade do povo”.⁵⁹² Por isso, não devemos hesitar em “dar a um tirano, por mau que seja, a honra da qual o Senhor o terá feito digno”.⁵⁹³ Isso porque Deus lhes “conferiu um majestade inviolável”.⁵⁹⁴ Ao final, Calvino abre uma exceção, bastante conservadora, ao ressaltar: “Tal obediência não nos afaste da obediência àquele sob cuja autoridade é lógico que todos os desejos dos reis se contenham”. Nesse caso, “se eles ordenarem alguma coisa que vá contra ele [Deus], não lhes devemos dar a mínima atenção”.⁵⁹⁵

Difícilmente Calvino poderia ter sido mais conservador e subserviente em matéria de teoria política. Mas as coisas começaram a mudar a partir da metade do século XVI. O protestantismo estava ameaçado em toda a Europa. Finalmente, os governantes católicos envidaram esforços para restaurar a antiga fé e unidade religiosas. Na Alemanha, no ano seguinte à morte de Lutero (1546), eclodiu finalmente a guerra das tropas imperiais contra os príncipes alemães luteranos, unidos na Liga Esmalcalde. Essas guerras germânicas cessaram somente em 1555, com a assinatura da Paz de Augsburgo. Na Inglaterra, a reforma protestante avançou durante o governo de Eduardo VI, ladeado pelo tio protestante, o Duque de Somerset, e sob a liderança do arcebispo Tomás Cranmer. Mas com a morte do jovem monarca, subiu ao trono sua irmã mais velha, Maria Tudor, alcunhada *A Sanguinária* pelos protestantes, que enfrentaram um período de terror enquanto durou seu governo, de 1553 a 1558. Mais de 300 protestantes foram queimados nas fogueiras durante o reinado de *Bloody Mary*.

Na Escócia, após avanços significativos dos protestantes, com a mudança no cenário político, fruto da aliança entre escoceses e franceses contra a Inglaterra em fins da década de 1540, a Igreja Católica voltou a dominar o país, em um movimento que culminou com a subida ao poder da rainha católica Maria de Guise. Nesse período, iniciadas as perseguições, o reformador John Knox, feito prisioneiro, foi enviado para trabalhar nas galés. Igualmente na França, após um breve período de relativa tranquilidade, os huguenotes, protestantes franceses,

⁵⁹² Ibid., p. 169.

⁵⁹³ Ibid., p. 170.

⁵⁹⁴ Ibid., p. 172.

⁵⁹⁵ Ibid., p. 175.

tornaram-se alvos da perseguição do rei Francisco I, que, em 1540, determinou a cassação e execução de todos os hereges. Os sucessivos governos de Henrique II e dos Guise intensificaram as perseguições, mergulhando o país numa guerra religiosa⁵⁹⁶.

A crise enfrentada pelos protestantes nesse período levou os luteranos a reafirmarem as teses de resistência ativa formuladas nos inícios de 1530. Finalmente, Calvino, já no final da vida, reviu a antiga posição e passou a admitir uma teoria revolucionária. O que Calvino e seus colegas passaram a defender era basicamente a teoria constitucional defendida por Lutero e os luteranos, que admitia uma oposição por parte dos magistrados inferiores. Skinner destaca que foi publicado em 1550 o mais importante documento a reafirmar essa teoria - *Confissão e apologia dos pastores e outros ministros da Igreja em Magdeburgo*, de autoria do amigo de Lutero, Nicolas von Amsdorf. Esse autor ainda lembra que alguns consideram esse texto “a primeira enunciação formal” dos protestantes “de uma teoria de resistência legítima pela força”.⁵⁹⁷ Ainda assim, os calvinistas e o próprio Calvino titubearam, se contradisseram, avançaram e recuaram várias vezes nesse tema, ora afirmando a crença na resistência ativa, ora amenizando o tom em prol da mera desobediência pacífica, quando não a completa subserviência. Mas não será nas *Institutas* que vamos encontrar as mudanças de opinião mais significativas de Calvino, senão nos comentários publicados em seus últimos anos⁵⁹⁸. Em seu comentário ao livro de Atos dos Apóstolos, à passagem que afirma que é “melhor obedecer a Deus do que aos homens”, Calvino diz que “se um rei, príncipe ou magistrado se conduz de modo a diminuir a honra e o direito de Deus, converte-se em nada mais do que um homem comum”.⁵⁹⁹ Em seu comentário a Daniel, novamente lembra que, quando um príncipe se volta contra Deus, perde sua autoridade e não precisa mais ser obedecido. Vai além e afirma que “quando eles se insurgem contra Deus”, “é necessário que sejam derrubados”.⁶⁰⁰ Isso não significa que para Calvino o povo poderia se rebelar em nível individual ou

⁵⁹⁶ Cf. SKINNER. *As Fundações do Pensamento.*, p. 465-467. Somos muito devedores dessa clássica obra de Quentin Skinner nesta parte da pesquisa.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, p. 483.

⁵⁹⁸ Não devemos nos esquecer, no entanto, do destaque de Quentin Skinner de que, na última edição das *Institutas* (1559), Calvino acrescentou uma única frase, que sugere que o governante tirânico perde a legitimidade. *Ibid.*, p. 494.

⁵⁹⁹ *Apud Ibid.*

⁶⁰⁰ *Apud Ibid.*, p. 495.

coletivo. A resistência armada, quando necessária, segundo ele, sempre seria restrita aos magistrados inferiores.

Uma postura bem mais contundente encontraremos nos calvinistas ingleses e escoceses, de atitude explicitamente revolucionária: “No reino insular, procedesse a uma enunciação totalmente inequívoca do argumento do direito privado como a principal justificativa para legitimar-se a resistência pela força”.⁶⁰¹ Skinner, a esse respeito, destaca dois líderes calvinistas ingleses: John Ponet, que escreveu um *Breve tratado sobre o poder político*, e Christopher Goodman em seu *Como os poderes superiores devem ser obedecidos por seus súditos*. Com algumas diferenças, ao final ambos legitimam a resistência armada. Sendo Goodman, mais vigoroso em sua defesa, encerra um dos capítulos de sua obra com as seguintes palavras: “reis e governantes tornam-se de todo blasfemadores contra Deus, e opressores e assassinos de seus súditos”, então “devem ser considerados não mais reis ou legítimos magistrados, mas pessoas privadas, e ser examinadas, acusadas, condenadas e punidas pela lei de Deus, à qual estão e têm de estar sujeitas”.⁶⁰²

Esses autores e também John Knox ampliam a ideia de Calvino de resistência ativa restrita aos magistrados inferiores e defendem a revolução popular. Para Goodman, cabe a “toda pessoa, de alta ou baixa condição”, em caso de omissão dos magistrados, “manter e defender essas mesmas leis” contra toda tirania. Para Knox, é dever sagrado imposto pelo próprio Deus não apenas aos “reis e principais governantes”, mas também a “todo o conjunto do povo” lutar contra a idolatria e a tirania⁶⁰³.

Essa referência à idolatria feita por John Knox remete ao vínculo que esses calvinistas radicais faziam até então entre os governantes e seu dever de defender a verdadeira fé, nesse caso, obviamente, a fé protestante. Mais uma vez o pensamento calvinista evoluiu rumo a uma “teoria da revolução inteiramente política” sem o viés religioso como justificativa para a revolta popular. Para Skinner, essa evolução estava “alicerçada numa tese moderna e secularizada acerca dos direitos naturais e da soberania original do povo”.⁶⁰⁴ Se o primeiro passo nessa direção foi dado por huguenotes, sua plena concretização deu-se na Escócia. O contexto propício para

⁶⁰¹ Ibid., p. 496.

⁶⁰² *Apud* Ibid., p. 499.

⁶⁰³ *Apud* SKINNER. *As Fundações do Pensamento.*, p. 511.

⁶⁰⁴ Ibid., p. 607-608.

essa virada foi a deposição, em 1567, da rainha católica Maria Stuart, que resistira no trono mesmo depois que o Parlamento da Reforma oficializou, em 1560, a adoção da fé calvinista no país. Seria legítima essa deposição? George Buchanan (1506-1582) respondeu afirmativamente, na obra *O direito do reino entre os escoceses*, texto tremendamente influente, publicado somente em 1579.

Como humanista que era, Buchanan recorre a Cícero para discorrer sobre a condição natural dos seres humanos que viviam, tal como criados, isolados, errantes “sem possuir leis nem morada fixa”. Portanto, as sociedades políticas como as conhecemos não foram ordenadas por Deus, mas são fruto de consensos e decisões tomadas pelos próprios seres humanos. Buchanan não mais recorre a argumentos religiosos ou teológicos para explicar as relações sociais e políticas. Trata-se agora de ciência política pura e simplesmente. Daí que a constituição de governos sobre as sociedades é também uma decisão soberana do povo que, de maneira alguma, abdica desse poder. Quentin Skinner explica dessa forma a filosofia política de Buchanan:

Quando o povo consente em estabelecer um governante e depois firma um contrato para investi-lo, não está de maneira alguma alienando sua soberania original, ao contrário do que pensavam santo Tomás de Aquino e seus seguidores. Buchanan concorda com os escolásticos mais radicais - em especial Almain e Mair - em que o povo apenas delega sua autoridade a um governante cujo estatuto não é o de um soberano *maior universis* e *legibus solutus*, e sim o de um *minister* que permanece *minor universis* e, em consequência, está sujeito às leis positivas da república.⁶⁰⁵

Vimos que Martinho Lutero avançou mais do que Calvino em suas posições políticas. Contudo, no desenvolvimento histórico, os luteranos tiveram uma tendência mais conservadora e cheia de escrúpulos no trato do tema da ética política, enquanto os calvinistas assumiram atitudes cada vez mais radicais e revolucionárias. Com a evolução da filosofia política protestante descrita até aqui, especialmente aquela engendrada entre os calvinistas radicais ingleses e escoceses, estava aplainado o caminho para as importantes revoluções sociais e políticas que ocorreram ao longo do século XVII na Inglaterra. No centro desses conflitos, que também eram de ordem religiosa, estavam os puritanos.

A Inglaterra enfrentava tensões internas desde que Henrique VIII decidira romper institucionalmente com a Igreja de Roma, pelo Ato de Supremacia, em

⁶⁰⁵ Ibid., p. 611.

1534. Os governos de seus filhos, que o sucederam, levaram o país a alternar entre a Reforma Protestante e o catolicismo, até que finalmente, com a Rainha Elizabeth, a Inglaterra optou definitivamente pelo partido protestante. Contudo, a chamada Uniformidade Elizabethana ou *via media*, movimento pelo qual a rainha pretendia apaziguar os ânimos e formar uma igreja nacional que acolhesse todos os ingleses, católicos e protestantes, desagradou ambos os lados. Boa parte daqueles que fugiram das perseguições desencadeadas durante o reinado de *Bloody Mary* voltaram ao país, trazendo na bagagem as múltiplas influências recebidas nas cidades que os acolheram, especialmente as localizadas na Suíça, Alemanha e Holanda. Essas pessoas, agora imbuídas de um radicalismo protestante forjado durante os anos de exílio, desejavam purificar a igreja da Inglaterra das características consideradas por elas católicas em demasia. Além disso, no intuito de “protestantizar” o anglicanismo, ansiavam por imprimir nele os valores, princípios e causas abraçadas pelo protestantismo continental que tanto as impressionara. Na maioria, esses puritanos haviam aderido à teologia reformada e calvinista. Com a ascensão de Elizabeth ao trono inglês, sua expectativa era de caminho aberto para a reforma radical da igreja inglesa. No entanto, não foi o que aconteceu. A monarca não desejava dar vazão a posturas radicais que ensejassem uma guerra civil de motivações religiosas.

Se muitos desses puritanos, mesmo assim, optaram por permanecer na igreja oficial, outros tantos romperam com o anglicanismo e fundaram igrejas livres que expressavam suas próprias crenças e ideais do verdadeiro cristianismo. Ora, o que pretendemos mostrar é que o surgimento da democracia na Grã-Bretanha está intimamente vinculado aos desdobramentos dessa história. Os anglicanos, com seu sistema de governo episcopal, serão os mais identificados com o absolutismo monárquico. Os puritanos congregacionalistas e também os *quakers*, com seu ideal de comunidades soberanas, lutarão aguerridamente pelo estabelecimento da democracia. Os presbiterianos, que optaram por um sistema sinodal cujas comunidades elegem autoridades superiores, sem abdicar da soberania, defenderão uma monarquia parlamentarista e, portanto, também democrática. Mais uma vez desenvolvimentos teológicos da reforma se expandiram e ganharam dimensão secularizada. A eclesiologia de cada um desses grupos servirá de referência para diferentes visões políticas. Como atesta André Biéler, “são suas diferenças de visão

sobre a Igreja que os levarão também a divergências de opinião sobre a estrutura da sociedade”.⁶⁰⁶

Com a morte da rainha Elizabeth e a subida ao trono do seu primo, o rei da Escócia James VI (James I da Inglaterra), a situação não melhorou para os puritanos. Sua política desastrosa deu início à exclusão dos calvinistas da Igreja Anglicana, acentuando suas feições católicas. A relação de James I, um rei estrangeiro, com o Parlamento, é cheia de conflitos. O monarca dependia dos Lordes e dos Comuns para o aumento de cobranças de impostos, mas não tinha habilidade ou paciência para negociações políticas. Desejava reinar com poder supremo. Seu filho Carlos I, que o sucedeu, aprofundou a crise e governou sem o Parlamento de 1629 a 1640. Em um cenário marcado pelos cofres vazios, a revolta dos escoceses que reagiram à tentativa de imposição do governo episcopal à sua igreja presbiteriana, e crueldade contra puritanos, sucessivamente executados, eclodiu finalmente a guerra civil em 1642, que culminou com o enforcamento do rei, em janeiro de 1649.

Talvez na Inglaterra do século XVII, mais do que em qualquer lugar, ficou claro o quanto a concepção de Igreja feita pelos fiéis, sua compreensão de como devem se dar as relações dentro das comunidades de fé, repercute no seu ideal de organização política da sociedade ⁶⁰⁷. Os puritanos calvinistas, radicais revolucionários, não podiam tolerar um sistema de governo absolutista, esse *césaro-papismo* inaugurado por Henrique VIII. A monarquia contava com a complacência dos anglicanos, membros da Igreja Oficial, representantes da aristocracia. Havia, assim, de um lado os realistas, e de outro, os parlamentares, “a luta entre o despotismo e as liberdades inglesas”, nas palavras de Renato Janine Ribeiro, em sua apresentação do livro *O Mundo de Ponta-Cabeça*, do historiador inglês Christopher Hill. Em seguida, Janine Ribeiro destaca a novidade trazida por Hill a esse esquema bipolar descrito pela historiografia, que consistia na introdução de um terceiro elemento nesse conflito: as classes populares⁶⁰⁸.

A Inglaterra, sob o sábio reinado de Elizabeth, havia escapado de uma guerra civil como a que assolara a Alemanha e a França em meados do século XVI.

⁶⁰⁶ BIÉLER, André. *A Força Oculta dos Protestantes*. São Paulo: Cultura Cristã, 1999, p. 40.

⁶⁰⁷ Cf. *Ibid.*, p. 76.

⁶⁰⁸ Cf. RIBEIRO, Renato Janine. Apresentação. In: HILL, Christopher. *O Mundo de Ponta-Cabeça* - idéias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 16.

Mantivera-se também afastada da Guerra dos Trinta Anos (1618-1648), a última grande guerra religiosa europeia, que vinha assolando o continente, com consequências imprevisíveis. Mas, com a nova política absolutista dos Stuarts, finalmente a conflagração civil eclodiu opondo o monarca às tropas do Parlamento. Após as derrotas iniciais das tropas populares, estas passaram a ser lideradas pelo congregacionista Oliver Cromwell que, organizando o Novo Exército Modelo, mudou o rumo da guerra, derrotando as tropas reais. Após a execução do rei, em 1649, foi instituída a República ou *Commonwealth*. O ato de constituição rezava: “O povo é, sob o olhar de Deus, a origem de todo o poder justo... As comunas da Inglaterra, reunidas no Parlamento, eleitas pelo povo e representando o povo, têm o poder supremo da nação”.⁶⁰⁹ Uma mudança significativa ocorreu nesse momento, com consequências duradouras e basilares para a consolidação da democracia. Os grupos puritanos mais radicais tinham o ideal de construção de um “reino dos santos” separado dos incrédulos. A experiência da guerra civil levou esses grupos a admitir medidas de tolerância religiosa, consentindo com a igualdade de cidadania para todos. Era isso o que representava a *Commonwealth*. A esse respeito, o historiador inglês Christopher Dawson declarou:

A anuência em tolerar, o grande resultado da complexa experiência inglesa da Guerra Civil e da *Commonwealth*, foi, em última análise, uma aceitação da derrota. Significava o abandono do ideal puritano do “reino dos santos” e a admissão do princípio do Estado secular. Embora todas as consequências não tenham sido percebidas até o século seguinte, na Era do Iluminismo, as decisões vitais já tinham sido tomadas por Oliver Cromwell (1599-1658) e os líderes puritanos dentre os “independentes” e congregacionistas em meados do século XVII.⁶¹⁰

Essa primeira experiência de governo democrático não durou muito. Conflitos internos entre os grupos populares que participaram da guerra, como os *ranters* e os *levellers*, levaram Cromwell a assumir cada vez mais poderes absolutos. Nomeado Protetor da Inglaterra em 1657, morreu no ano seguinte, deixando o inábil filho como sucessor. Intervenções dos exércitos escoceses restauraram a monarquia, levando ao trono Carlos II, o filho do falecido rei. Inaugurou-se um período de terríveis perseguições aos não conformistas. Cargos

⁶⁰⁹ *Apud* BIÉLER. A Força Oculta dos Protestantes., p. 81.

⁶¹⁰ DAWSON, Christopher. *A Divisão da Cristandade* - da Reforma Protestante à Era do Iluminismo. São Paulo: É Realizações, 2014, p. 201.

públicos lhes foram vedados e o anglicanismo, restaurado. Milhares de puritanos partiram para a América do Norte em busca de liberdade religiosa. Jaime II sucedeu o irmão e aprofundou o absolutismo e a proteção aos católicos. Não tardou para que fosse deflagrada uma nova guerra civil, a *Revolução Gloriosa* de 1688⁶¹¹.

Dessa feita, os Whigs, partido liberal originário da burguesia protestante, adepta do Parlamento, acorreram ao genro do rei, Guilherme III d'Orange. A mobilização da maioria do país em favor de Guilherme pôs fim ao reinado de Jaime II e estabeleceu-se definitivamente a monarquia parlamentarista, sistema político que caracteriza a democracia inglesa até os dias atuais. Para os novos soberanos, o Parlamento redigiu a famosa *Bill of Rights*, encerrando a ideia de monarquia por direito divino. De agora em diante, a autoridade do rei procederá do poder do Parlamento que, por sua vez, deriva do povo⁶¹². Isso representou uma espetacular evolução da concepção política protestante desde Lutero, que ainda reservava ao monarca o direito divino.

Ronaldo Cavalcante nomeia seis grupos de partidos e/ou correntes religiosas, dada a já analisada imbricação profunda entre a religião e a política que contracenavam no espaço público inglês do século XVII. São eles: (a) o partido católico ou dos recusantes, que, desde Henrique VIII havia se recusado a aderir ao anglicanismo; (b) o partido anglicano - *High Church*, aliado da monarquia, teologicamente arminiano, que afirmava a liberdade da vontade humana; (c) o partido anglicano-calvinista - *Low Church*, episcopal em matéria de governo, mas calvinista na teologia, adepto da monarquia parlamentarista; (d) o partido calvinista estrito - à esquerda do anterior, inspirava-se na igreja genebrina e era puritano; (e) o partido independente – separatista, que rejeitava tanto o episcopalismo quanto o presbiterianismo, defendendo um sistema de governo rigorosamente congregacionalista. Todos esses partidos eram oriundos, sobretudo, da classe média-baixa; (f) o partido da quinta monarquia – composto de vários grupos “que mesclavam visão religiosa apocalíptica com ideias sociais e políticas revolucionárias”, como atesta Cavalcante⁶¹³. Aqui se inserem os *quakers* (ou *shakers*), os *ranterers*, os *diggers*, os *seekers* e os *levellers*.

⁶¹¹ Cf. BIÉLER. *A Força Oculta dos Protestantes.*, p. 81.

⁶¹² Cf. *Ibid.*, p. 82.

⁶¹³ CAVALCANTE. *A Cidade e o Gueto.*, p. 32-34.

Esses grupos, que constituem a Quinta Monarquia, faziam parte das camadas mais baixas da população e, embora tenham apoiado a revolução, não estavam no foco dos benefícios que dela adviriam. A classe burguesa que se aliou a esses grupos nos combates à nobreza depois os alienará dos benefícios e dos centros de poder, inaugurando um longo período de lutas sociais que se estenderão por toda a época da Revolução Industrial. Os *levellers* (do verbo inglês *to level*) eram assim conhecidos por pretenderem nivelar as várias condições sociais na Inglaterra do século XVII. Além das consequências da guerra, a Inglaterra era assolada pela pobreza e pela fome decorrentes de uma colheita perdida em 1648. Rapidamente os grupos populares perceberam que haviam sido aliados do poder e nada havia mudado para eles. Os *levellers* ergueram a voz para denunciar tal estado de coisas e reivindicar mudanças sociais. Em um de seus panfletos podia-se ler: “Antes éramos governados por um rei, lordes e comuns, agora o somos por um general, uma corte marcial e a Câmara dos Comuns; e peço me digais onde está a diferença!”⁶¹⁴ Essas ideias radicais⁶¹⁵ já estavam em curso na Inglaterra desde os *lolardos*, herdeiros de John Wycliffe, que criticavam a riqueza do clero, os sacramentos, certas cerimônias da Igreja e a obrigatoriedade do celibato, dentre outras questões.

Cada vez mais influenciados pelo Novo Exército Modelo, criado por Cromwell, os *levellers* “exigiam a separação da Igreja e do Estado e a abolição das dízimas; a protecção da pequena propriedade e a reforma da lei dos devedores; e, para assegurarem tudo isto queriam uma república, a extensão dos direitos parlamentares e o direito de voto para todos os homens”.⁶¹⁶ Após a execução do rei, em janeiro de 1649, houve motins no exército e entre os *levellers*. Rapidamente Cromwell liderou um ataque feroz, esmagando os insubordinados e executando seus chefes em Burford, em maio de 1649⁶¹⁷. Após as execuções, o movimento dos *levellers* se dissipou. Boa parte dos remanescentes juntou-se ao *Quakers*, ou

⁶¹⁴ Apud HILL, Christopher. *O Mundo de Ponta-Cabeça* - idéias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 119.

⁶¹⁵ A palavra *radical* está sendo utilizada no sentido daqueles que discordavam inteiramente de algumas ortodoxias consolidadas, como proposto por Christopher Hill. Cf. HILL, Christopher. *A Bíblia Inglesa e as revoluções do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 280.

⁶¹⁶ HILL, Christopher. *A Revolução Inglesa de 1640*. Lisboa: Editorial Presença, 1981, p. 89.

⁶¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 90; Id. *O Mundo de Ponta-Cabeça*, p. 119.

Sociedade dos Amigos, grupo que seria fundado no ano seguinte, em 1650, por George Fox, e teria na atitude pacifista uma das suas mais importantes marcas⁶¹⁸.

O grupo dos *Diggers* (do verbo inglês *to dig*, escavar, revolver) representava como nenhum outro os interesses dos despossuídos. Tinha como ideal uma reforma agrária. Seus adeptos afirmavam que a vitória do povo havia libertado o solo da Inglaterra e denunciavam os proprietários ricos que cercavam as terras comunais, impedindo o acesso dos pobres sem terra. Ameaçavam derrubar essas cercas, dizendo que nenhum homem deveria possuir mais terra do que pudesse arar com as próprias mãos⁶¹⁹. Também foram esmagados. Seus líderes eram pacifistas. Um dos mais destacados, Gerrard Winstanley, proclamava um ideal igualitário: “O homem mais pobre da Inglaterra tem tanto direito à terra como o mais rico”. E mais: “É esta a servidão de que os pobres se queixam, que os seus irmãos os façam continuarem pobres numa terra onde há fartura para todos”. (...) “Todos falam de liberdade, mas muito poucos atuam pela liberdade, e os que o fazem são oprimidos pelos que só falam e professam a liberdade apenas nas palavras”.⁶²⁰ Esses *Diggers*, que se proclamavam os autênticos *levellers*, estavam mais à esquerda e advogavam ideias ainda mais radicais. Hill cita o panfleto anônimo *Tyrannipocrit Discovered* (O Desmascaramento do tiranipócrito) de 1649, cujo autor defendia a redivisão da propriedade dos ricos entre os pobres todos os anos e atacava a República Inglesa “por não haver estabelecido “uma igualdade de bens e de terra”, como seria do agrado de Deus e da natureza, e por “não haver tomado providências para educar de maneira igual os filhos de todos os homens, sem distinção”.⁶²¹

As ações militares de Oliver Cromwell não devem esconder que, em matéria de tolerância religiosa, ele avançou bem mais do que a maioria dos membros de sua classe social. Inspirado pela doutrina protestante do sacerdócio universal, ele acreditava que todos deveriam ser respeitados em suas crenças. Para ele, a verdade não era monopólio de nenhuma das seitas. Convidou os presbiterianos a considerar que pudessem estar errados em suas doutrinas. Repudiava o catolicismo, mas na prática era mais tolerante do que na teoria⁶²².

⁶¹⁸ Cf. HILL. *A Revolução Inglesa de 1640*, p. 92.

⁶¹⁹ Cf. BIÉLER. *A Força Oculta dos Protestantes.*, p. 78-79.

⁶²⁰ *Apud* HILL. *A Revolução Inglesa de 1640*, p. 93-94.

⁶²¹ Id. *O Mundo de Ponta-Cabeça*, p. 126.

⁶²² Cf. Id. *O Eleito de Deus - Oliver Cromwell e a revolução inglesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 189-190.

Esse caldeirão religioso que caracterizou a Inglaterra do século XVII estava prenhe de utopias sociais semelhantes àquelas que vão inspirar os teólogos da libertação na América Latina na segunda metade do século XX. Christopher Hill mostra o quanto a Bíblia foi importante para esse diversos grupos em sua estupenda obra *A Bíblia Inglesa e as revoluções do século XVII*. Mas essa leitura das Escrituras era bastante peculiar e radical nas discordâncias da leitura oficial e ortodoxa. Liam-na a partir da realidade social. Muitos questionavam o valor dos sacramentos, das formas de culto e mesmo das igrejas. Outros negavam a divindade de Cristo, pregavam a salvação universal e outros, uma espécie de panteísmo. Muitos se afastaram de todas as seitas, como os *seekers*. O próprio Oliver Cromwell parece ter sido acusado de *seeker*⁶²³. Um espírito algo anárquico caracterizava alguns desses grupos, como o dos *ranters*, ou “faladores”, e os antinomistas. Encontros em cervejarias para beber e fumar eram corriqueiros entre eles. “Thomas Edwards cita ‘um pregador antinomista londrino’, que ‘num dia de jejum disse ser melhor os cristãos irem beber numa cervejaria, ou visitar um puteiro, do que respeitar os jejuns ordenados em lei’”.⁶²⁴ Negavam a vinda de Cristo, a existência do inferno, as penas eternas, a existência do pecado e a vida após a morte. Muitos se apresentavam como o próprio Cristo ou Deus. Enfim, o desejo de livre circulação de ideias que caracterizará a modernidade tem na Inglaterra setecentista um importante prenúncio.

Além das revoltas burguesas e populares que deram origem à democracia na Inglaterra na segunda metade do século XVII, importantes reflexões filosóficas em torno do sistema político, do Estado, da sociedade e da tolerância religiosa foram gestadas nessa centúria. Nos limites desta pesquisa, cabe aqui ressaltar as ideias em torno da (in) tolerância religiosa. Decididamente o século da Reforma Protestante (XVI) não é famoso pela defesa da tolerância religiosa, nem entre católicos, nem entre protestantes. Conforme Delumeau, “as guerras civis alemãs da primeira metade do século XVI, e mais ainda as da França após 1562 e a revolta dos Países-Baixos, foram antes de tudo guerras de religião”.⁶²⁵ A intolerância entre católicos e protestantes se fez notar em todas as regiões do

⁶²³ Cf. Id. *O Mundo de Ponta-Cabeça*, p. 193.

⁶²⁴ Ibid., p. 200.

⁶²⁵ DELUMEAU. *Nascimento e Afirmação da Reforma.*, p. 162.

continente, e de ambos para com os anabatistas, os judeus e os muçulmanos. Esses dois últimos, forçados a ser converter à fé cristã, notadamente em Portugal e Espanha, formaram as comunidades conhecidas dos novos cristãos e dos mouriscos que, ainda assim, continuavam sofrendo perseguições⁶²⁶.

Na França, a perseguição foi especialmente atroz contra os protestantes e apenou o país por décadas. Em 24 de agosto de 1572 e nos dias que se seguiram, cerca de 30 mil reformados foram mortos em Paris e na província, na terrível Noite de São Bartolomeu. Na Inglaterra, Elizabeth usou de crueldade contra católicos que, ainda vivos, tiveram corações e vísceras arrancadas⁶²⁷. Após descrever vários episódios de perseguições entre católicos e protestantes, Delumeau afirma que “é impossível dizer qual dos dois adversários foi mais cruel e em que país se levaram mais longe os requintes de barbaria”.⁶²⁸ A regra era a intolerância religiosa. Na França foram tantas as guerras e escaramuças que, estando o país desgastado, enfim o rei Henrique IV assinou o célebre Edito de Nantes, em 1591, concedendo liberdade de culto aos reformados, ainda que com algumas restrições. É bem verdade que as hostilidades aos protestantes não cessaram totalmente e, quase cem anos depois, em 1685, Luís XIV assinava o Edito de Fontainebleau, revogando o Edito de Nantes. O documento de Fontainebleau ordenava a destruição das igrejas huguenotes e o fechamento de escolas reformadas. Estima-se que mais de 200 mil huguenotes deixaram a França nas décadas seguintes.

No século XVII, a Guerra dos Trinta Anos devastou o continente. Na Alemanha, país mais afetado, o conflito chegou ao fim com a assinatura da Paz de Westfalia, que reafirmou em linhas gerais os acordos da Paz de Augsburg de 1555 e o princípio *cujus regio, illius religio*, que estabelecia que a religião do governante seria a do governado. Esse conflito, que começou como disputa de católicos e protestantes em torno da coroa da Boêmia e acabou se alastrando para toda a Europa Central, chegando até mesmo à Espanha, “serviu como prova de que a guerra não era a solução para as diferenças religiosas...”⁶²⁹ A liberdade de consciência e a tolerância religiosa passaram a receber a atenção de pensadores que se destacariam de meados desse século em diante.

⁶²⁶ Delumeau nota que entre 1609 e 1614 Felipe III expulsou cerca de 275 mil mouriscos da Espanha. Cf. *Ibid.*, p. 163.

⁶²⁷ Cf. *Ibid.*

⁶²⁸ *Ibid.*

⁶²⁹ DAWSON. *A Divisão da Cristandade.*, p. 214.

De modo geral, o sentimento prevalecente entre os protestantes na primeira metade do século XVII, na Inglaterra, ainda era de intolerância, especialmente com a Igreja Católica. As razões alegadas variavam: ora identificavam na Igreja Romana, mais do que uma simples instituição eclesiástica, uma organização política internacional com capacidade para ameaçar a soberania inglesa; ora apontavam para o que era considerado idolatria em suas práticas cúltricas; ora identificavam nela um caráter intolerante, expresso especialmente pela instituição da Inquisição e, portanto, impossível de ser tolerado. Mesmo ilustres protestantes defensores da liberdade de consciência e da tolerância religiosa foram intolerantes com a Igreja Católica, como John Locke e John Milton.

No entanto, isso não deve ofuscar as reflexões de muitos desses protestantes defensores da tolerância religiosa, mesmo considerando-se os limites que eles mesmos se impunham nessa empreitada. O puritano John Milton foi um defensor destacado da liberdade de consciência. Em 1644 publicou-se o discurso pela liberdade de imprensa que Milton escreveu para o Parlamento, intitulado *Areopagítica*. Seu texto foi uma reação à *Parliamentary Ordinance for Printing*, que visava censurar livros considerados difamatórios contra a religião e o governo. Por trás dessa investida autoritária estavam, especialmente, os presbiterianos, que haviam alcançado, por essa época, projeção no Parlamento e também dominavam a Assembleia de Westminster, reunida por cinco anos e meio a partir de 1.º de julho de 1643. Contra a tentativa desses presbiterianos de dominar a cena religiosa inglesa, Milton desferiu seu ataque no *Areopagítica* em defesa da livre circulação de todas as ideias e pela tolerância religiosa. Nessa obra humanística Milton recorre diversas vezes aos clássicos gregos, a textos bíblicos e aos da patrística para fundamentar seus argumentos. Ele apela finalmente ao Parlamento para que cesse toda censura:

Um pouco de generosa prudência, um pouco de tolerância recíproca, um grão de caridade podem unir todos esses esforços numa busca comum e fraternal da verdade. Basta para isso que abandonemos a tradição prelatícia de sujeitar ao rigor e estreiteza de cânones e preceitos humanos a liberdade de consciência e as demais liberdades cristãs.⁶³⁰

⁶³⁰ MILTON, John. *Areopagítica* - discurso pela liberdade de imprensa ao Parlamento da Inglaterra. Rio de Janeiro: Topbooks, 1999, p. 161.

O texto de Milton não teve repercussão nos seus dias. Somente meio século depois a *Ordinance* foi revogada. Mas, quando isso aconteceu, o ideal de liberdade expresso no *Areopagítica* foi lembrado e seu conteúdo serviu como inspiração para muitos outros que se alinhariam na defesa das liberdades fundamentais.

Homens como John Smyth e Thomas Helwys, fundadores da primeira comunidade batista da Inglaterra, foram incansáveis defensores da democracia e da liberdade religiosa contra o que consideravam uma tirania dos bispos anglicanos. Por influência dos menonitas da Holanda, país em que viveu nos tempos de exílio, Smyth tornou-se um defensor da separação entre Igreja e Estado. Richard Overton publicou em 1646 a obra *An Arrow against all Tyrants or Tyranny*. Defensor dos ideais dos *levellers*, foi preso por defender a democracia. Henry Marten, membro da Câmara dos Comuns, republicano extremado, ligado aos *levellers*, atacou os presbiterianos que se consideravam a elite intelectual. Foi acusado de ateísmo por afirmar que a humanidade não detinha capacidade cognitiva para dizer o que ou quem era Deus. Isso implicava, segundo ele, em tolerância religiosa para com todas as religiões, pois ninguém guardava o monopólio da verdade religiosa. Essa liberdade incluiria os católicos e as demais religiões. No entanto, o caso mais impressionante de defesa da plena liberdade religiosa nesses dias foi o protagonizado por Roger Williams, fundador da cidade de Providence na colônia de Rhode Island e da primeira congregação batista na América. Em sua obra *The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience Discussed*, publicada em 1644, mesmo ano da *Areopagítica* de Milton, foi muito além da maioria dos seus contemporâneos, defendendo uma tolerância religiosa extrema que incluía os católicos, judeus, turcos, pagãos e os direitos dos indígenas americanos⁶³¹.

Os independentes foram entusiastas da tolerância num nível bastante acima dos episcopalianos e presbiterianos. Sobre a relação dos independentes e presbiterianos, destaca-se que, em muitos sentidos, ambos faziam parte da mesma matriz religiosa, com posições radicais regadas pelo protestantismo continental, que os congregava no repúdio a tudo que lembrasse o culto católico: o altar, as vestes litúrgicas “e especialmente a sobrepeliz”.⁶³² Ambos eram hostis ao episcopado e

⁶³¹ Cf. WILLIAMS, Roger. *The Bloody Tenent of Persecution for cause of conscience discussed*. London: Printed by J. Haddon, 1848, p. 141-142.

⁶³² DELUMEAU. *Nascimento e Afirmação da Reforma.*, p. 230.

são justificadamente chamados de puritanos⁶³³. Mas, diferentemente dos independentes, os presbiterianos eram ciosos de um biblicismo que os conduzira a posições dogmáticas. Já os independentes relativizavam o valor das Escrituras, sempre desconfiados da letra da lei, inclinando-se a valorizar a inspiração interior e a iluminação do Espírito Santo. Esse antidogmatismo herdado de antigas influências humanistas e anabatistas alimentou entre os independentes ao mesmo tempo o sectarismo e a tolerância religiosa, encontrada entre os *quakers* e os batistas, por exemplo. “Por terem intenção de constituir ‘sociedades de fieis chamados pela palavra de Deus, separados do mundo e de seus caminhos de perdição’, os Batistas foram eloqüentes defensores da tolerância religiosa”.⁶³⁴

Entre os *quakers*, William Penn (1644-1718) foi um dos mais destacados defensores do pacifismo, da democracia e da tolerância religiosa. Penn recebeu terras nas colônias americanas do rei Carlos II como pagamento de uma dívida real para com seu pai. Foi nessas terras que ele fundou a colônia conhecida como Pensilvânia. Convicto dos direitos individuais de todos os seres humanos, William Penn tornou a Pensilvânia a colônia mais tolerante de todas. Lá foram acolhidos luteranos alemães perseguidos em territórios controlados por católicos; alemães católicos discriminados em seu país; menonitas; *amish*; *quakers*, huguenotes e judeus. Inspirado pelas reuniões *quakers* em que todos podiam fazer uso da palavra, Penn idealizou um Estado cujo poder emanasse do “discurso do povo”. Ele e seu irmãos *quakers* se destacaram também, entre todos os protestantes desse período, pela defesa da abolição da escravatura. Max Weber reconhece que “a única seita cristã que lutou de maneira permanente e constante contra a escravatura foi a dos quacres, uma vez que nem os calvinistas, nem os católicos, nem alguma outra denominação defenderam conseqüente e constantemente a idéia de abolição”.⁶³⁵

Cabe ainda ressaltar o pensamento de John Locke em defesa da liberdade de consciência e do direito à propriedade, destacando-se aí *Os Dois Tratados Sobre o Governo*⁶³⁶. Em sua *Carta Sobre a Tolerância* ele foca especificamente no tema da religião. Fundamentado no jusnaturalismo, Locke acreditava no direito natural

⁶³³ O termo surgiu por volta de 1565, aplicado inicialmente aos presbiterianos ingleses. Cf. Ibid.

⁶³⁴ Ibid., p. 236.

⁶³⁵ WEBER, Max. *A Gênese do Capitalismo Moderno*. São Paulo: Editora Ática, 2006, p. 43-44.

⁶³⁶ LOCKE, John. *Dois Tratados Sobre o Governo*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

de todos⁶³⁷ para decidir no que queriam crer. Para ele, “o cuidado das almas não está sob responsabilidade civil, assim como de nenhum outro homem. (...) Parece que Deus jamais concedeu tal autoridade a um homem, para exercê-la sobre outro, de modo a forçá-lo à sua religião”.⁶³⁸ Além disso, nem mesmo o povo poderia conceder essa autoridade aos magistrados, “porque nenhum homem pode assim abandonar os cuidados com sua própria salvação, de modo a cegamente deixar que algum outro, seja príncipe ou súdito, prescreva-lhe a fé ou os rituais que deve abraçar”. Para Locke, “toda a vida e o poder da religião verdadeira consistem na persuasão interna e completa da mente; e fé não é fé sem crença”.⁶³⁹ Não apenas os protestantes devem ter liberdade de crença. O raciocínio de Locke é que, se quisermos dar aos magistrados o poder de coibir as religiões consideradas pelos protestantes como pagãs ou idólatras, esse mesmo magistrado poderá voltar-se contra os protestantes, pois “uma vez que se permita introduzir qualquer coisa na religião através de leis e punições, não haverá limites para as mudanças...”⁶⁴⁰ Portanto, John Locke quer deixar a autoridade secular longe das decisões individuais acerca da fé. E mais: quer que as crenças divergentes não afetem a de outrem:

O magistrado não deve proibir a pregação ou profissão de nenhuma opinião especulativa em qualquer igreja, porque estas absolutamente não têm relação com os direitos civis dos súditos. Se um católico romano acredita que é realmente o corpo de Deus aquilo que outro homem chama de pão, ele de forma alguma prejudica o seu vizinho. Se um judeu não acredita no Novo Testamento, não é por isso que ele altera de alguma maneira os direitos civis dos homens. Se um pagão duvida de ambos os Testamentos, que ele não seja por isso punido como se fosse um cidadão pernicioso. O poder do magistrado e as propriedades das pessoas estarão igualmente seguras, quer os homens acreditem nessas coisas, quer não. Admito de pronto que essas opiniões são falsas ou absurdas. Mas o objetivo das leis não é prover a verdade das opiniões, porém a segurança e integridade da comunidade, e a pessoa e as posses de cada homem em particular. E assim deve

⁶³⁷ Ressalve-se que “todos” aqui é bastante relativo no pensamento de Locke. Ele exclui desse “todos” os católicos, os homens primitivos (indígenas), os mendigos, os escravos etc. Portanto, seu pensamento precisa ser considerado numa perspectiva de evolução das ideias. Isso feito, ele pode ser listado entre aqueles que ajudaram a fundar o estado democrático moderno e os direitos humanos.

⁶³⁸ Id. *Carta Sobre a Tolerância*. São Paulo: Hedra, 2007, p. 39.

⁶³⁹ LOCKE. *Carta Sobre a Tolerância*, p. 39.

⁶⁴⁰ Ibid., p. 70.

ser, pois a verdade certamente se sairia bem, se pelo menos uma vez fosse deixada agir por si mesma.⁶⁴¹

Para Locke “a liberdade de consciência é direito natural de todo homem”⁶⁴², e se guerras e outros absurdos são imputados às religiões, as causas têm que ser buscadas em outras fontes. As causas estão na “recusa da tolerância com os que são de opinião diferente, o que deveria ser reconhecido, que tem produzido todas as batalhas e guerras que ocorrem no mundo cristão, sob o pretexto da religião”.⁶⁴³

As disputas entre episcopalianos e presbiterianos e, de certa forma, aquelas que envolviam também os independentes, rumavam para o fim após o término da Revolução Gloriosa. A esse respeito, Jean Delumeau afirma:

(...) o longo conflito que opunha as duas ortodoxias anglicana e presbiteriana desde meados do século XVI perdeu sua acuidade com o Ato de tolerância de 1689, visto que todos os não conformistas protestantes da Inglaterra, que aceitavam o dogma da trindade, receberam então o direito de celebrar seu culto, com a condição de que fosse publicamente.⁶⁴⁴

Cabe nessa altura da pesquisa uma breve avaliação da situação protestante depois de quase dois séculos de desenvolvimento. Após a morte de Martinho Lutero e de João Calvino, um dos fenômenos que se fez sentir foi o desenvolvimento de uma escolástica protestante, cuja preocupação era a formulação de um corpo doutrinário que conferisse unidade a esses grupos protestantes no rastro da quebra do *Corpus Christianum*. Para além da desconstrução da equação que unia *regnum* e *sacerdotium*, muitas disputas internas surgiram no seio desses grupos protestantes que lutavam pelo “verdadeiro” legado de Lutero ou de Calvino. Como destaca Martin Dreher, agora não era mais uma questão de volta ao cristianismo primitivo e verdadeiro que motivava as ações dos protestantes. Agora se tratava de qual era o verdadeiro Lutero, o verdadeiro Calvino. A busca da verdadeira igreja cristã transformou-se na busca da genuína igreja luterana ou calvinista⁶⁴⁵.

⁶⁴¹ Ibid., p. 76. Sobre a liberdade de outras crenças, Locke também afirmou que “nem pagão, nem maometano, nem judeu, devem ser excluídos dos direitos civis de sua comunidade por causa de sua religião”. p. 91.

⁶⁴² Ibid., p. 85.

⁶⁴³ Ibid., p. 92.

⁶⁴⁴ DELUMEAU. *Nascimento e Afirmação da Reforma.*, p. 233.

⁶⁴⁵ Cf. DREHER. *História do Povo de Deus.*, p. 389-390.

Nesse intuito, luteranos, calvinistas e anglicanos desenvolveram confissões de fé que tinham por objetivo o estabelecimento do “verdadeiro ensino”, a ortodoxia de cada uma dessas denominações. Esse fenômeno, conhecido como confessionalismo, tanto delimitava no que o fiel deveria crer - e crer aqui não era no sentido de uma experiência de relação confiante em Deus, mas de um corpo doutrinário que deveria ser aceito sem questionamentos - quanto definia a relação dessa igreja com o Estado que a reconhecia⁶⁴⁶. Na origem do Estado Moderno encontram-se os Estados Confessionais. Isso, naturalmente, foi a causa de muitas das perseguições e guerras de religião que assolaram a Europa nos séculos XVI e XVII. Dreher ainda destaca que os pastores passavam por um rígido treinamento teológico que visava exatamente garantir o ensino correto da ortodoxia. Assim, eles se transformaram, em muitos casos, em funcionários públicos, pois, garantindo a observância da ortodoxia, garantiam também a unidade do Estado. Esses pastores representavam o Estado diante de suas paróquias e vice-versa, transmitindo valores tais como honestidade, disciplina e moral. Dessa forma, tanto ajudaram a criar o sentimento de unidade nacional quanto o esforço de controle social. “O estudo do confessionalismo deixa-nos descobrir os teóricos do controle social nos primórdios da Idade Moderna: os teólogos”.⁶⁴⁷ Ao mesmo tempo, o Estado avançava sobre instâncias antes exclusivas do poder eclesial: casamento, nascimento, educação e bem-estar social.

Esse processo de institucionalização da fé provocou a reação dos não conformistas, como já apontado. Os puritanos independentes foram antidogmáticos e anticlericais, como forma de manifestar oposição a essas tendências de controle teológico e institucional que se fizeram sentir no universo protestante. À ortodoxia os grupos independentes apresentavam como alternativa a experiência interior do Espírito Santo. George Fox, fundador dos *quakers*, talvez tenha sido um dos líderes religiosos mais iconoclastas desse período. Fox rejeitava as confissões, os sacramentos, as fórmulas litúrgicas e os templos. As reuniões *quakers* eram caracterizadas pelo silêncio dos fiéis, aguardando a revelação interior do Espírito Santo. Contraditoriamente, esse protestantismo livre das amarras confessionais e das fórmulas teológicas, proposto pelos independentes, acabou se tornando uma

⁶⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p. 390.

⁶⁴⁷ *Ibid.*, p. 391.

espécie de padrão ou teologia prática que serviria para “medir” o grau de cristianismo e/ou de espiritualidade do crente.

Reação semelhante surgiu na segunda metade do século XVII, com o pastor luterano Philipp Jakob Spener, o fundador do pietismo alemão. Não era mais a doutrina que definiria o verdadeiro cristianismo, mas o estilo de vida: uma vida comprometida com altos padrões morais. Aprofundava-se, com o pietismo, a ênfase protestante no indivíduo. O verdadeiro crente deveria ter uma experiência pessoal com Deus traduzida em uma vida ética e devota. Como afirmou Paul Tillich, o “pietismo é a reação do lado subjetivo da religião contra o lado objetivo”.⁶⁴⁸

Herdeiro direto de todo esse caudal religioso é o pastor anglicano John Wesley, que sofreu uma reviravolta após o contato e a influência recebida dos Irmãos Morávios em viagem missionária à recém-fundada colônia da Geórgia. Como afirma Christopher Dawson, “Wesley tinha partido para os Estados Unidos como um rigoroso eclesiástico da Alta Igreja ou, como devemos dizer, um anglocatólico”. E ele conclui, “voltou como um protestante evangélico que se convencera, pelos morávios, de que a essência do cristianismo era a experiência da conversão e a convicção imediata e pessoal da fé salvífica”.⁶⁴⁹

John Wesley foi profundamente influenciado pela leitura de obras de místicos católicos, como *A Vida de Monsieur de Renty*, de Jean Baptiste de Saint Jure, e *A Imitação de Cristo*, de Thomas A. Kempis. A religiosidade piedosa dos Morávios o impressionara grandemente. Contudo, logo ele desconfiou do quietismo dos irmãos Morávios e deles se afastou. Para ele, a religião precisava se desdobrar em efeitos práticos sobre a vida⁶⁵⁰. Portanto, curiosamente, em Wesley encontramos o casamento das várias tendências forjadas no protestantismo de então: experiência interior, conversão pessoal, rigor moral, compromisso com a igreja, consciência social e política. Interessa-nos especialmente destacar os compromissos sociais de Wesley. Muitos foram de ordem assistencialista, é verdade, mas refletiam o amor de Wesley pelos pobres e seu entendimento de que estes estão no centro dos interesses do Evangelho. Assim, ele fundou albergues para

⁶⁴⁸ TILLICH, Paul. *História do Pensamento Cristão*. São Paulo: ASTE, 2000, p. 279.

⁶⁴⁹ DAWSON. *A Divisão da Cristandade*., p. 261.

⁶⁵⁰ Cf. DELUMEAU. *Nascimento e Afirmação da Reforma*., p. 244-356.

crianças, criou cooperativas, fundou uma escola para os filhos dos mineiros de Kingswood e escreveu um manual de medicina popular⁶⁵¹.

Um de seus compromissos mais importantes foi a defesa da abolição da escravatura. Em carta escrita a William Wilberforce ele afirmou:

Não vejo como o senhor poderá levar avante a sua gloriosa empresa, opondo-se àquela execrável vilania - a escravidão, que é o escândalo da religião, da Inglaterra e da natureza humana. Se Deus não o levantou para esta tarefa, o senhor será gasto pela oposição dos homens e dos demônios. Mas, se Deus for consigo, quem será contra o senhor? São eles, juntos, mais fortes do que Deus? Oh, não se entristeça de fazer o bem! Continue em nome de Deus e no seu poder, até que mesmo a escravatura americana, a mais vil que o sol já viu, desapareça.⁶⁵²

Wesley, em que pese seu conservadorismo político (ele era da Alta Igreja e, portanto, um monarquista), foi sensível às causas sociais como resultado do envolvimento com as massas empobrecidas ao longo de suas muitas viagens evangelísticas⁶⁵³. John Wesley cunhou a expressão “santidade social” para descrever sua visão do compromisso cristão com as dimensões escatológicas da fé: paz, justiça, equidade, liberdade etc. Essas dimensões precisam se tornar realidade aqui e agora pelo testemunho e pelas ações dos cristãos: “O evangelho não reconhece nenhuma religião que não seja social, nenhuma outra santidade que não seja a santidade social”.⁶⁵⁴ Com essa compreensão de santidade cristã, Wesley tanto agiu criando projetos sociais como os já apontados, quanto participou dos debates públicos sobre os graves problemas sociais que assolavam a Inglaterra nos primeiros passos na Revolução Industrial. Isso ele fez escrevendo textos para a imprensa e enviando cartas para autoridades como a citada acima, que ele enviou para o parlamentar Wilberforce⁶⁵⁵.

⁶⁵¹ Cf. LOCKMANN, Paulo Tarso de Oliveira. Wesley e os Pobres. In: RIBEIRO, Claudio de OLiveira; RENDERS, Helmut; SOUZA, José Carlos de; MATTOS, Paulo Ayres; JOSGRILBERG, Rui de Souza (Orgs.). *Prática e Teologia na Tradição Wesleyana - John Wesley 300 anos*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2008, p. 46.

⁶⁵² *Apud* LOCKMANN. *Wesley e os Pobres*, p. 48.

⁶⁵³ CASTRO, Clovis Pinto de. Viver na Dimensão do Cuidado - a relação entre santidade social e a vocação pública do metodismo. In: RIBEIRO, Claudio de OLiveira; RENDERS, Helmut; SOUZA, José Carlos de; MATTOS, Paulo Ayres; JOSGRILBERG, Rui de Souza (Orgs.). *Prática e Teologia na Tradição Wesleyana - John Wesley 300 anos*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 2008, p. 257-258.

⁶⁵⁴ *Apud* CASTRO. *Viver na Dimensão do Cuidado*, p. 260.

⁶⁵⁵ Cf. *Ibid.*, p. 262. O teólogo argentino José Míguez Bonino faz a seguinte citação sobre os projetos sociais dos metodistas nos dias de Wesley: “A velha fundição de Londres, por exemplo, transformou-se num verdadeiro crisol de projetos - casa de misericórdia para viúvas, escola para meninos, dispensário para enfermos, bolsa de trabalho e agência de empréstimo, sala de leitura e

Mesmo não tendo plena consciência das causas estruturais que perpetuavam a injustiça social no país, conforme a opinião de José Míguez Bonino⁶⁵⁶, Wesley atacava a pobreza crescente, denunciava a privatização da propriedade, que deixava milhares sem terra, a avareza e os lucros obtidos de forma opressora. Como destacado, seu combate à escravidão foi assaz contundente:

É o vosso dinheiro que paga o traficante, e por meio dele o capitão do navio e os carneiros africanos. Vós - sois, portanto, culpáveis, sim, principalmente culpáveis por todas essas fraudes, espoliações e assassinatos. Vós sois a mola que põe todo o resto em movimento; eles não moveriam um dedo sem vós; portanto, o sangue de todos eles... cai sobre vossas cabeças.⁶⁵⁷

Ao fim, os séculos XVI e XVII, com todas as guerras e intolerâncias, haviam deixado um lastro de ideias libertárias e tolerantes que ganhariam novo impulso na Era do Iluminismo, secularizando-se cada vez mais. Mudanças operadas nesse nível desde a Renascença humanista, a revolução científica em curso a partir, sobretudo, do século XVII, e o esgotamento causado por décadas de guerras religiosas estão entre as causas da secularização da cultura europeia. Era urgente uma nova forma de organização social que recobrasse um mínimo de unidade cultural, proporcionando estabilidade política aos povos europeus. A secularização da esfera pública, com a exclusão da religião do centro dos debates políticos, era o caminho apontado pelos pensadores leigos identificados com o Iluminismo, especialmente franceses.

O que estava sendo engendrado, além disso, já no século XVII, era a transição de sociedades monárquicas, governadas pela nobreza, para sociedades leigas guiadas por advogados e funcionários públicos oriundos da burguesia⁶⁵⁸. Não eram hostis à religião, mas entendiam que esta deveria se restringir à esfera privada, baseando-se as relações sociais, de agora em diante, na vida comercial. Segundo Dawson, essa nova classe média dirigente, crítica à autoridade, tendia a “adotar um tipo sectário de religião - puritanos e não conformistas na Inglaterra, huguenotes na França”. E, para esse autor, “tal classe está entre as mais fortes influências que levaram à secularização da cultura”.⁶⁵⁹

igreja”. BONINO, José Míguez [et al.] *Luta Pela Vida e Evangelização* - a tradição metodista na teologia latino-americana. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 26.

⁶⁵⁶ Cf. *Ibid.*, p. 28.

⁶⁵⁷ *Apud* BONINO. *Luta Pela Vida e Evangelização*, p. 28.

⁶⁵⁸ Cf. DAWSON. *A Divisão da Cristandade*, p. 276-277.

⁶⁵⁹ *Ibid.*, p. 278.

Então, de um lado há a nova classe média e burguesa, identificada com o rigor moral puritano, inspirada pela doutrina calvinista da predestinação, que via no trabalho sua vocação divina e o lucro advindo desse trabalho como sua maior motivação. De outro, os intelectuais iluministas. Dawson contrasta o iluminismo inglês e o francês. Para ele, os franceses avançaram muito mais na crítica à religião, enquanto o Iluminismo inglês “não levou ao desbaratamento do cristianismo pelas forças do racionalismo. A opinião inglesa recobrou forças do ataque deísta e chegou a um acordo satisfatório num protestantismo liberal moderado e tolerante...”⁶⁶⁰, o que não impediu a secularização da sociedade inglesa como um todo.

Creio que a descrição histórica e as reflexões sociais e políticas de cunho teológico feitas até aqui são suficientes para estabelecer uma base de avaliação da herança deixada pelos vários protestantismos nascidos a partir do século XVI.

5.3

A Dimensão Pública do Protestantismo

A relação do protestantismo com o mundo moderno já foi destrinchada em um sem-número de livros e artigos. Uma estreita relação foi reconhecida, por exemplo, entre os puritanos e o nascimento da ciência moderna⁶⁶¹. Os próprios fundadores da Royal Society eram cristãos protestantes, e alguns muito devotos: o bispo John Wilkins, Sir Isaac Newton, Robert Boyle etc⁶⁶². Esses homens, e junto com eles Francis Bacon, afirmaram por diversas vezes que o estudo científico da natureza empreendido por eles visava, ao final, à glorificação de Deus⁶⁶³. Além disso, conforme a observação de Robert Merton, “o segundo dogma dominante no *ethos* puritano designava o bem-estar social, o bem da maioria como um objetivo a ter sempre em mente”.⁶⁶⁴ A pesquisa científica enobrecia os homens e evitava o ócio. Assim como os puritanos eram diligentes e metódicos no labor teológico, da

⁶⁶⁰ Ibid., p. 284. Não devemos esquecer que o Iluminismo, na Grã-Bretanha, teve entre seus pares o escocês David Hume, crítico contumaz da religião. Para ele a fé não era nada, apenas desviava as pessoas da realidade, provocando dissensões e perseguições. Cf. DREHER. *História do Povo de Deus.*, p. 425.

⁶⁶¹ Cf. MERTON, Robert K. *Ciência, tecnologia y sociedad em la Inglaterra del siglo XVII*. Madri: Aliança Editorial, 1984, p. 85-108.

⁶⁶² Cf. DAWSON. *A Divisão da Cristandade.*, p. 283.

⁶⁶³ Cf. MERTON, Robert K. *Ensaio de Sociologia da Ciência*. São Paulo: Editora 34, 2013, p. 15-20.

⁶⁶⁴ Ibid., p. 20.

mesma forma empregariam esses métodos no estudo das ciências para a glória de Deus e para o bem-estar coletivo. O utilitarismo puritano casou-se bem com o empirismo científico. Dessa forma, instituições educacionais dirigidas ou fundadas por puritanos desenvolveram currículos que deram grande importância ao estudo das ciências, diferentemente das universidades católicas. Isso pôde ser verificado em Cambridge e Harvard, por exemplo⁶⁶⁵.

Esse mesmo compromisso dos puritanos com o estudo científico pode ser notado também entre os pietistas. “Onde quer que o pietismo difundisse sua influência no sistema educacional, seguia-se uma introdução em larga escala de assuntos científicos e técnicos”.⁶⁶⁶ A Universidade de Halle, principal centro pietista, foi a primeira universidade alemã a introduzir o estudo das ciências⁶⁶⁷. O líder pietista e reformador boêmio John Amos Comenius usou das normas do utilitarismo e do empirismo como base para seu sistema educacional. Para Comenius, “a tarefa do discípulo será tornada mais fácil se o mestre, quando lhe ensina sobre tudo, mostrar-lhe ao mesmo tempo sua aplicação prática na vida cotidiana”.⁶⁶⁸

No campo social e econômico, muitos estudos também já foram produzidos, analisando a relação entre o protestantismo e o espírito do capitalismo. Obviamente, o mais conhecido de todos é a obra de Max Weber *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*⁶⁶⁹. É mais do que famosa a constatação de Weber, logo no início do primeiro capítulo, acerca do “caráter predominantemente protestante dos proprietários do capital e empresários, assim como das camadas superiores da mão-de-obra qualificada, notadamente do pessoal de mais alta qualificação técnica ou comercial das empresas modernas”.⁶⁷⁰

Weber identifica raízes religiosas no processo de secularização do mundo moderno. E essas raízes religiosas, segundo esse autor, seriam identificadas de forma especial na ética protestante do tipo puritano calvinista. Ele enxerga nisso um paradoxo. Estamos diante de uma ética religiosa que criou as condições - devemos insistir, não de forma exclusiva, mas com especial protagonismo - para o

⁶⁶⁵ Ibid., p. 36, 37.

⁶⁶⁶ Ibid., p. 39.

⁶⁶⁷ Cf. Ibid.

⁶⁶⁸ *Apud* Ibid., p. 32.

⁶⁶⁹ WEBER, Max. *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

⁶⁷⁰ Ibid., p. 29.

advento do mundo secular. Naturalmente, como assevera Jessé Souza, Weber não desconsidera outros fatores importantes para a constituição do mundo moderno, tais como o econômico, o político, o jurídico etc. Souza explica que o que Max Weber quis dizer foi:

para melhor “compreendermos” a passagem da sociedade tradicional para a moderna, no Ocidente, precisamos compreender primeiro como a racionalização religiosa ocidental cria as condições de sua própria morte, ao menos como única instância produtora de sentido, e cria as condições “simbólicas” para o surgimento da sociedade secular.⁶⁷¹

Não é correta, por outro lado, a acusação de que Weber teria desconsiderado a importância da Idade Média no desenvolvimento do mundo ocidental, por ter atrelado esse desenvolvimento ao protestantismo somente. Wolfgang Schluchter, um dos mais destacados especialistas da atualidade no pensamento weberiano, mostra como Weber considerou diferentes fases na formação do mundo moderno, que vão do século XI ao XIII, depois do século XIV ao XVIII e, finalmente, o século XIX. As teses d’*A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo* se encontram na segunda fase⁶⁷². Mas para Weber estava claro: “sem o aparecimento da ética protestante não se poderia explicar o processo que acabou levando o Ocidente ao capitalismo moderno e ao Estado institucional”.⁶⁷³ Schluchter também insiste em

⁶⁷¹ SOUSA, Jesse. Apresentação. In: WEBER. *A Gênese do Capitalismo Moderno.*, p. 11. Ao contrário do que muitos dizem, Max Weber não restringiu o surgimento do mundo moderno a causas religiosas (protestantes puritanas calvinistas). Jessé Souza destaca outros fatores apontados por Weber: a importância da cidade ocidental e de sua forma de sociabilidade e de organização política revolucionárias; a racionalização jurídica em direção ao direito formal e previsível que assegura a possibilidade da sociedade moderna regulada por contratos; o desenvolvimento da tecnologia dos modos de produção econômica, que permitiram o capitalismo moderno e o desenvolvimento do Estado racional e centralizado moderno. Cf. *Ibid.*, p. 12.

⁶⁷² Também Jean Delumeau, ao comentar que Marx e Sombart identificam o início do capitalismo no século XVI com raízes na Idade Média, descreve as mudanças em curso a partir do século XIII, geradoras de um novo sistema econômico que acabou triunfando no século XIX. Os elementos envolvidos nessas mudanças, segundo ele, são: triunfo dos grandes potentados financeiros, mobilidade da riqueza, extensão do crédito, dimensões mundiais do comércio, abandono dos regulamentos e interdições em matéria econômica e, por conseguinte, liberdade de concorrência, propriedade privada dos meios de produção, progresso da técnica e, como consequência, expansão da grande indústria e separação entre capital e trabalho, com predominância do primeiro sobre o segundo. Cf. DELUMEAU. *Nascimento e Afirmação da Reforma.*, p. 292-293. Ernst Troeltsch também identifica vários fatores históricos da Antiguidade tardia e da Idade Média na formação do mundo moderno, incluindo, ao final, o protestantismo. Cf. TROELTSCH, Ernst. *El Protestantismo y el Mundo Moderno*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 27.

⁶⁷³ SCHLUCHTER, Wolfgang. A Origem do Modo de Vida Burguês. In: SOUZA, Jessé (org.). *O Malandro e o Protestante - a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: Editora UNB, 1999, p. 123.

que, ao contrário da leitura marxista, que identifica a formação da sociedade moderna a partir de causas econômicas, se quisermos compreender corretamente, desde uma leitura weberiana, como se deu essa “singular revolução ideológica no campo da atuação econômica teremos de recorrer a fontes religiosas”.⁶⁷⁴ E que fonte religiosa será essa? Max Weber reconhece o surgimento da ideologia econômica capitalista como consequência não intencional, resultante da busca de redenção por parte de grupos religiosos identificados com o calvinismo e o puritanismo em geral, que deram configuração a um típico peculiar de protestantismo ascético⁶⁷⁵.

Finalmente, Wolfgang Schluchter mostra que Weber identifica nesse protestantismo ascético uma forma singular de entendimento da salvação. À pergunta pela salvação seguia-se uma resposta ou uma interpretação peculiar a esse grupo religioso, caracterizada de duas formas: primeiro por uma visão radical da soberania divina, que define quem deve ser salvo e quem está condenado. Isso implica numa submissão igualmente radical do ser humano a Deus e em uma renúncia completa ao mundo, uma separação total deste. O ser humano não deve seguir o curso deste mundo, mas deve realizar nele a vontade de Deus.

Isso nos leva à segunda característica: paradoxalmente, à renúncia ao mundo corresponde uma dedicação integral a ele. Diferentemente do ascetismo católico praticado por monges que fugiam do mundo, o protestante puritano age no mundo, segundo o mandato divino, pelo exercício da profissão designada a ele pelo Deus soberano⁶⁷⁶. Portanto, para esse tipo de protestante o conceito de “ascetismo” se reveste de um significado bastante distinto daquele aceito pelo católico. Para este, tal renúncia consubstancia-se, no caso de alguns monges, em fuga do mundo. É um ascetismo extramundano. Para aquele, o “ascetismo” é entendido como uma invasão religiosa do mundo. É um ascetismo intramundano, uma forma de religião secularizada, ou secularização religiosa. “A renúncia do mundo é entendida como domínio desse mundo em nome de Deus, não em meu nome”.⁶⁷⁷ Max Weber, ao se referir a esse ascetismo intramundano característico de certo tipo de protestantismo,

⁶⁷⁴ SCHLUCHTER. *A Origem do Modo de Vida Burguês.*, p. 129.

⁶⁷⁵ Cf. *Ibid.*, p. 129.

⁶⁷⁶ Cf. *Ibid.*, p. 129-130.

⁶⁷⁷ *Ibid.*, p. 131.

cita o reformador radical Sebastian Franck, que afirmou: “Você acha que escapou do mosteiro: agora cada um tem de ser monge o resto de sua vida”.⁶⁷⁸

Esse serviço ao mundo em nome de Deus deverá ser despido de qualquer pretensão de recompensa, invertendo a lógica da religiosidade cristã praticada até então. Como Kant definirá mais tarde, é a prática da virtude e do bem “por amor à coisa mesma”, sem esperança de recompensa⁶⁷⁹. De qualquer forma, se existe um objetivo, este não tem a ver com o mundo em si, mas, em última instância, com o desejo de salvação. Isso introduziu uma nova forma de racionalização religiosa do mundo. Diferentemente da religião mágica, essa religião racional mantém uma tensão entre os deveres da consciência e as exigências do cotidiano. Como afirma Jessé Souza, “a religiosidade mágica é tradicionalista, conservadora e não implica ‘internalização ética’ do dilema moral”.⁶⁸⁰ A magia objetiva obter a boa vontade do divino ou dos espíritos com fins pragmáticos, para ganhar vantagens mundanas, por assim dizer. Já na religião ética racional a conduta prática faz parte do “pacote” da salvação. Essa conduta ética visa à transformação do mundo e não ao desfrute dele. Seu fim último é a glorificação de Deus. Jesse Souza conclui:

Foi precisamente essa “revolução de consciência” que Weber percebeu na rejeição religiosa do mundo, realizada de modo racional e conseqüente no protestantismo ascético, a qual, ao pretender a salvação religiosa dos seus membros, tornou o racionalismo da disciplina e do autocontrole a base de uma sociedade de novo tipo.⁶⁸¹

Mas como se chegou ao espírito do capitalismo? Wolfgang Schluchter mais uma vez esclarece que isso aconteceu em duas etapas. A primeira tem a ver com o próprio sistema religioso de ideias inerente ao protestantismo ascético. A observância do comportamento moral rígido, com tamanho desprendimento, sem a certeza de uma recompensa no final, tornar-se-ia insuportável para os fiéis. Era preciso o mínimo de certeza de pertença ao grupo dos eleitos de Deus. A lógica interna desse sistema religioso é que, se Deus é soberano e se só depende d’Ele nossa salvação, nem sequer essa conduta ética é garantia de redenção eterna. Como resolver esse dilema? Como atender aos compreensíveis anseios dos fiéis por um

⁶⁷⁸ WEBER. *A Gênese do Capitalismo Moderno.*, p. 124.

⁶⁷⁹ Cf. SCHLUCHTER. *A Origem do Modo de Vida Burguês.*, p. 131.

⁶⁸⁰ SOUSA. Comentários. In: WEBER. *A Gênese do Capitalismo Moderno.*, p. 61.

⁶⁸¹ *Ibid.*, p. 62.

mínimo de segurança? A resposta teológica é que o êxito na vida, o sucesso profissional, é um indicador desse “*status* de salvação”.⁶⁸² A adaptação desse sistema religioso com vistas a atender as necessidades de segurança dos fiéis gera uma compreensão nova da atividade profissional. Essa é a segunda etapa. A profissão se reveste de um sentido religioso-salvífico. É uma atividade “mundana” exercida de maneira “religiosa”, ascética. É o ascetismo intramundano. Essa nova concepção da atividade profissional deriva do conceito luterano, e depois calvinista, de vocação. Lutero foi o primeiro a traduzir trabalho e ocupação por *beruf*. Essa mesma palavra ele utilizou para traduzir o termo grego *kléisis*, empregado no Novo Testamento em referência àqueles que são chamados por Deus para o exercício da vocação cristã (como em I Coríntios 7:20). Assim, no *beruf* luterano e calvinista, profissão e chamado cristão se confundem numa única realidade. Portanto, o conceito de vocação protestante rompe com o exclusivismo clerical característico do período anterior. A vocação é para todos e abrange toda a vida.

Essa compreensão teológica da existência se traduz na vida de um calvinista puritano pelo trabalho incansável, metódico e honesto. O objetivo final não é o lucro, mas o cumprimento do dever. E o desfrute do lucro e da riqueza acumulada não pode desembocar na satisfação do prazer, mas deve servir apenas para garantir essa vida reta e metódica. Vale destacar aqui a afirmação do puritano Richard Baxter, que, no século XVII, afirmou: “Não é com vista aos prazeres da carne, nem do pecado, que deveis trabalhar para enriquecerdes, mas por Deus”.⁶⁸³ Mas, assevera Schluchter, Weber reconhecerá que essa proposta de vida é antinatural, milita contra a tendência humana de querer desfrutar ao máximo dos prazeres que o dinheiro proporciona. Mas o fato é que o mundo moderno “inventou” esse tipo de ser humano - aquele que busca o lucro pelo lucro em si, o acúmulo de riqueza pela simples razão do acúmulo. Como isso é possível? A explicação que Weber encontra está nesse pano de fundo religioso, com sua concepção de sucesso profissional (leia-se: lucro e acúmulo de riquezas) como sinal de salvação⁶⁸⁴. Essa

⁶⁸² Cf. SCHLUCHTER. *A Origem do Modo de Vida Burguês.*, p. 131-132.

⁶⁸³ *Apud* DELUMEAU. *Nascimento e Afirmação da Reforma.*, p. 295.

⁶⁸⁴ Cf. SCHLUCHTER. *A Origem do Modo de Vida Burguês.*, p. 133. Wolfgang Schluchter ressalva que essa não é a única explicação de Weber para o surgimento do capitalismo moderno. “Que a origem do capitalismo moderno possa ser explicada unicamente a partir do estudo do protestantismo ascético é algo que Weber nunca disse nem pretendeu dizer”. A história é bem mais complexa do que isso. Mas, para fins de nossa pesquisa, interessa destacar o papel do protestantismo puritano

característica, no entender de Weber, encontra-se exclusivamente no protestantismo calvinista de perfil puritano e em nenhuma outra religião, mesmo protestante de outro matiz, como luterana, por exemplo⁶⁸⁵.

Devemos acrescentar que foi a internalização de “um *ethos* da mentalidade racional” que proporcionou o surgimento do capitalismo como o conhecemos⁶⁸⁶. Portanto, o *ethos* capitalista econômico nasce dessa racionalização religiosa ocidental engendrada no seio do calvinismo ascético, para o qual o lucro e o acúmulo de riquezas deixam de ter relação com as necessidades naturais para ser sinal de salvação na medida que glorifica e honra ao Deus soberano, galardoador dessa missão terrena. As culturas em que o trabalho se restringe à subsistência, nesse novo cenário, são vistas como expressão de indolência, desleixo e preguiça. O ócio é abominado. Se o trabalho feito com determinação, temperança e honestidade, e seu resultado natural, o lucro e o acúmulo de riquezas, são sinais de salvação, seu avesso é característico de culturas inferiores, condenadas à perdição.

Por fim, todo esse processo de racionalização religiosa que criou as condições ideais para a eclosão do capitalismo moderno cedeu lugar a um mundo secularmente justificado. Diz Weber:

A raiz religiosa da humanidade econômica moderna extinguiu-se. (...) Com o recuo total de todos os resíduos do *pathos* religioso - originalmente tremendo - das seitas, foi o otimismo do Iluminismo que, acreditando na harmonia dos interesses, assumiu a herança do ascetismo protestante no âmbito da mentalidade econômica. (...) O *ethos* econômico gerou-se na base do ideal ascético; mais tarde foi despojado de seu sentido religioso.⁶⁸⁷

Max Weber reflete aqui sobre a perda de relevância da motivação ou justificação religiosa para o capitalismo moderno. Se essa dimensão religiosa foi importante para o capitalismo nascente, os estímulos empíricos do mercado, tais como dinheiro e prestígio social, assumiram o papel de mola propulsora do sistema

nesse cenário. A leitura do texto de Schluchter lançará luzes sobre os outros aspectos que concorrem para a formação do mundo capitalista moderno, como o entende Max Weber.

⁶⁸⁵ O papel especial desempenhado pelo calvinismo, em detrimento de outras correntes do protestantismo, para a formação do mundo moderno, também é reconhecido por Ernst Troeltsch, que identifica no calvinismo uma potência religiosa universal, num sentido não alcançado pelo luteranismo, por exemplo. Cf. TROELTSCH. *El Protestantismo y el Mundo Moderno.*, p. 36.

⁶⁸⁶ Cf. SOUSA. Comentários. In: WEBER. *A Gênese do Capitalismo Moderno*, p. 109.

⁶⁸⁷ WEBER. *A Gênese do Capitalismo Moderno*, p. 127.

capitalista⁶⁸⁸. O mercado secularizou-se. O puritanismo ascético criou as condições para essa nova mentalidade, que encara o lucro como um fim em si mesmo, e o acúmulo de riqueza torna-se o grande objetivo da vida. Conforme Jean Delumeau, essa mentalidade, agora secularizada, “não repudia toda a moral econômica e não admite o roubo, a receptação, etc., mas separa o domínio dos negócios da religião”.⁶⁸⁹ Ocorre a secularização do *beruf*. A atividade profissional desvincula-se do seu fundamento religioso, como compreendido pelo protestantismo ascético.

Delumeau, seguindo a análise do pastor calvinista e economista suíço André Biéler, admite que o espírito capitalista industrial e moderno tem mais a ver com o desenvolvimento histórico do calvinismo, especificamente com o puritanismo, do que com o pensamento original de Calvino, propriamente dito. Tanto Delumeau quanto Biéler citam as preocupações sociais de Calvino, que vão se dissipando à medida que o processo de secularização vai abrandando o tônus religioso do espírito capitalista. Sem negar o fato de que Calvino autorizava o empréstimo a juros⁶⁹⁰, ao contrário da Igreja Católica, que condenava veementemente essa prática, Delumeau destaca a preocupação do reformador de Genebra com o exercício da caridade. Assim, Calvino “protestava contra aqueles “que enriqueciam com o sangue e o suor dos pobres”, opondo o lavrador e o artesão que penam ao “banqueiro que, sozinho, bem sentado, cobra tributo sobre o trabalho de todos”.⁶⁹¹

André Biéler, talvez excessivamente reverente ao pensamento de Calvino, mas ainda assim um pesquisador de monta que deve ser considerado em nossos estudos, descreve a preocupação de João Calvino em aliar à ética individual uma ética social responsável:

É absolutamente certo que, como muitas vezes se ressaltou, Calvino valorizou a livre iniciativa, base do atual capitalismo liberal, porque tal liberdade corresponde a um aspecto importante da vocação, que Deus dirige a cada indivíduo pelo exercício de um trabalho particular. Mas, é também absolutamente verdadeiro que, por outro lado, ele insistiu muito nos corretivos sociais, que devem beneficiar a livre iniciativa, para evitar os abusos sempre sedutores da liberdade. Deu evidência

⁶⁸⁸ Cf. SOUSA. Comentários. In: WEBER. *A Gênese do Capitalismo Moderno*, p. 127. Hill também chama a atenção para o declínio do entusiasmo religioso, à medida que crescia a prosperidade material. Cf. HILL, Christopher. *O Século das Revoluções - 1603-1714*. São Paulo: UNESP, 2012, p. 314.

⁶⁸⁹ DELUMEAU. *Nascimento e Afirmação da Reforma.*, p. 293.

⁶⁹⁰ BIÉLER, André. *O Pensamento Econômico e Social de Calvino*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990, p. 239.

⁶⁹¹ DELUMEAU. *Nascimento e Afirmação da Reforma.*, p. 305.

à necessidade de *legislação social* rigorosa, capaz de proteger os fracos e os pobres contra os abusos sempre possíveis dos fortes e dos ricos.⁶⁹²

Para Biéler, Calvino é um ancestral do “Cristianismo Social” e “não cessou de insurgir-se contra as injustiças de uma liberdade econômica sem compensação social e esforçou-se por corrigir-lhe os efeitos nocivos”.⁶⁹³ Por isso, Delumeau afirmou que, “na verdade, o Protestantismo não engendrou em seus fiéis a mentalidade capitalista a não ser na medida em que perdeu seu tônus religioso e se tornou infiel a Calvino”. E ele continua: “Isto é verificável, no século XVII, tanto na Inglaterra quanto em Genebra. O Capitalismo puritano coincidiu com um enfraquecimento da fé”.⁶⁹⁴ André Biéler frisa ainda que a reforma calvinista preocupada com a sorte das camadas modestas da população “levanta-se contra toda prática ou atividade que ameaça prejudicar a parcela mais pobre do povo. Busca, sem afrouxamento, salvaguardar sempre um justo equilíbrio entre o surto econômico e a justiça social”.⁶⁹⁵

Vale ainda ressaltar que, para André Biéler, o capitalismo moderno do tipo *laissez-faire* é uma deformação secularizada da ética do trabalho promulgada por Calvino. Esse tipo de capitalismo, livre dos freios éticos impostos pelo pensamento reformado original, exacerbou o individualismo protestante, aboliu a ideia de ética de cunho social, possibilitando o surgimento desses “técnicos sem alma e perdulários sem coração”, no dizer de Weber. “Os crentes esqueceram, com demasiada facilidade, a missão profética de crítica da sociedade, que lhes havia sido confiada”.⁶⁹⁶

Isso não significa que esses autores neguem a tese fundamental de Weber. Eles apenas matizam a especificidade do protestantismo estudado por ele, sem negar-lhe razão no essencial. Por conseguinte, Jean Delumeau reconhece:

É que a Reforma laicizou, por assim dizer, a santidade. Lutero e Calvino deslocaram a noção de salvação, eles “fizeram-na sair dos claustros para a introduzirem na vida de todos os dias”. Rejeitando as flagelações e a austeridade monacais, repelindo o ideal de uma vida religiosa separada do mundo, realçaram o dever de Estado, o trabalho quotidiano, a vocação profissional (...). Para triunfar, o

⁶⁹² BIÉLER. *A Força Oculta dos Protestantes.*, p. 123.

⁶⁹³ Ibid.

⁶⁹⁴ DELUMEAU. *Nascimento e Afirmação da Reforma.*, p. 305-306.

⁶⁹⁵ BIÉLER. *O Pensamento Econômico e Social de Calvino.*, p. 240.

⁶⁹⁶ Id. *A Força Oculta dos Protestantes.*, p. 143.

capitalismo carecia, em todo o caso, dessa nova mentalidade, como carecia da reconciliação teológica entre religião e dinheiro operada por Calvino.⁶⁹⁷

Outro autor que corrobora a identificação do surgimento dessa mentalidade capitalista com os puritanos é R. H. Tawney. Ele comenta como os puritanos moralistas,

Em sua ênfase sobre o dever moral da atividade incansável, sobre o trabalho como um fim em si mesmo, sobre os males do luxo e da extravagância, sobre a previsão e a frugalidade, sobre a moderação e a autodisciplina e o cálculo racional, criaram um ideal de conduta cristã que canonizava como um princípio ético a eficiência que os teóricos da economia estavam pregando como um medicamento certo para as desordens sociais.⁶⁹⁸

Esse mesmo autor ainda descreve como os puritanos mudaram o ideal expresso por São Paulo a Timóteo nas palavras: “Tendo, porém, alimento e agasalho, estejamos com isso contentes. Porque o amor ao dinheiro é a raiz de todos os males”. Um novo padrão agora era proposto por esses calvinistas, pois agora “não a suficiência para as necessidades da vida diária, mas sim incremento e expansão ilimitados, tornaram-se a meta dos esforços do cristão. Não o consumo, para o qual estavam voltados os olhos dos sábios anteriores, mas a produção, tornou-se o pivô de seu argumento”. E ainda, “não caridade complacente e generosa, mas acúmulo sistemático e metódico, ganhou o prêmio de louvor que cabe ao servo bom e fiel”.⁶⁹⁹ Tawney conclui seu raciocínio: “Mergulhadas nas águas purificadoras do puritanismo subsequente, as qualidades que eras menos esclarecidas tinham denunciado como vícios sociais emergiram outrossim como virtudes morais. Pois o mundo existe não para ser desfrutado, mas para ser conquistado”. Sendo assim, “ao conquistar o mundo, êle conquista ao mesmo tempo a salvação da própria alma”.⁷⁰⁰

Vale destacar, finalmente, a ênfase protestante no indivíduo que, ao longo do tempo, desaguou no individualismo. Louis Dumont é outro pensador que identifica em Calvino uma sistematização teológica essencial para o

⁶⁹⁷ DELUMEAU. *Nascimento e Afirmação da Reforma.*, p. 306.

⁶⁹⁸ TAWNEY, R. H. *A Religião e o Surgimento do Capitalismo.* São Paulo: Perspectiva, 1971, p. 234.

⁶⁹⁹ Ibid.

⁷⁰⁰ Ibid., p. 235.

desenvolvimento do individualismo moderno. Ele afirma que, a partir de Calvino, “o indivíduo está agora no mundo, e o valor individualista reina sem restrições nem limitações. Temos diante de nós o indivíduo-no-mundo”.⁷⁰¹ Como isso é possível, diante da doutrina calvinista da soberania de Deus e a completa impotência do ser humano? De certa forma, já respondemos a isso anteriormente, quando abordamos a relação estabelecida por Calvino entre salvação e trabalho. Mas vamos repetir a ideia, agora nas palavras de Dumont: “A tarefa do eleito consiste em trabalhar pela glorificação de Deus no mundo e a fidelidade a essa tarefa será a marca e a única prova da eleição. Assim, o eleito exerce incansavelmente sua vontade na ação”. (grifo nosso)⁷⁰². O exercício desse indivíduo-no-mundo, vemo-lo na intramundandade ascética.

A esse respeito, Ernst Troeltsch comenta que, “como o protestantismo cobra sua significação pela elaboração deste individualismo religioso e por sua transmissão ao amplo campo da vida em geral, resulta claro, desde já, que ele cooperou consideravelmente na criação do mundo moderno”. E, em seguida, ele faz a ressalva de que não devemos “exagerar unilateralmente a significação do protestantismo”, nesse quesito⁷⁰³. É bem conhecida a insistência de Troeltsch em não exaltar em demasia a importância do protestantismo para o advento do mundo moderno, embora ele não negue certo grau de vinculação, como citamos. Para Troeltsch, o protestantismo deu continuidade “às tradições ortodoxas do dogma”, mantendo, portanto, a “cultura eclesiástica” típica da Idade Média. Apenas em fins do século XVII, ele teria entrado no “jogo” da modernidade propriamente dito. Isso aconteceu quando os protestantes transferiram “a organização religiosa e a formação da comunidade religiosa à espontaneidade e convicção pessoal, reconhecendo essencialmente a diversidade de crenças e as comunidades religiosas

⁷⁰¹ DUMONT, Louis. *O Individualismo* - uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 2000, p. 63.

⁷⁰² Ibid., p. 65.

⁷⁰³ TROELTSCH. *El Protestantismo y el Mundo Moderno.*, p. 28. Nesta mesma passagem ele destaca outros fatores formadores da modernidade: “Uma grande parte dos fundamentos do mundo moderno no que respeita ao Estado, à sociedade, à economia, à ciência e à arte foram originados em completa independência do protestantismo, sendo, em parte, uma simples continuação dos desenvolvimentos da Baixa Idade Média, em parte, efeito do Renascimento e, especialmente, do Renascimento assimilado pelo protestantismo, e, finalmente, foi alcançado nas nações católicas, como Espanha, Áustria, Itália e especialmente França, depois de ter surgido o protestantismo e junto a ele. Porém, de todo modo, não é possível negar abertamente sua grande significação na origem do mundo moderno”. p. 28.

que convivem lado a lado”.⁷⁰⁴ A nosso ver, Ernst Troeltsch contribui, ainda, de forma exemplar, em sua pesquisa sobre a relação do protestantismo com a formação do mundo moderno, com sua sugestão da necessidade de diferenciar o velho protestantismo do novo. Para Troeltsch, a doutrina do sacerdócio universal não foi suficiente para que o protestantismo nascente rompesse com a cultura eclesiástica de então, subordinada a uma autoridade superior. A única diferença é que a Reforma substituiu o instituto hierárquico da Idade Média pela autoridade da Bíblia, que, para os protestantes, tornou-se uma espécie de prolongamento da encarnação divina. Além disso, esse velho protestantismo teria resistido às mudanças históricas em curso. Apenas o novo protestantismo acolheu essas transformações, em maior ou menor grau, e seus atores “tiveram sua própria ação histórica, ou seja, a teologia *humanista*, histórica-filológica-filosófica, o *batismo* sectário e livre de igreja e o *espiritualismo* categoricamente individualista e subjetivo”.⁷⁰⁵ Isso parece corroborar nossa sugestão de que a efetiva contribuição protestante para a formação da mentalidade de tolerância religiosa e liberdade de consciência engendrou-se, tão somente, de meados do século XVII em diante. Como afirmamos anteriormente, a tolerância não foi uma marca distinta da Reforma em seus inícios. Mas a original doutrina do sacerdócio universal de todos os crentes, como formulada por Lutero, possibilitou a motivação teológica e religiosa necessária para o surgimento desse conceito moderno e secular.

Esses movimentos libertários, que já se faziam sentir nos dias dos primeiros reformadores, receberam destes total rejeição pela negação da ideia de cultura eclesiástica, pelo afastamento do Estado e pela renúncia à coação religiosa. Troeltsch ainda destaca que as inclinações espiritualistas de Lutero foram “rapidamente absorvidas pelo pensamento eclesiástico subsequente e foram inoperantes por dois séculos”.⁷⁰⁶ Unicamente quando o protestantismo novo rompeu com a lógica do *corpus christianum* mantido pelo velho protestantismo foi possível criar as novas condições religiosas características do mundo moderno. Ernst Troeltsch afirma:

Somente quando o protestantismo novo perdeu de vista a ideia de uma cultura eclesiástica completa, ele reconheceu como princípios genuinamente protestantes

⁷⁰⁴ TROELTSCH. *El Protestantismo y el Mundo Moderno.*, p. 32.

⁷⁰⁵ *Ibid.*, p. 33.

⁷⁰⁶ *Ibid.*, p. 34.

o fomento, conscientemente, da crítica histórico-filológica, da formação de comunidades eclesíásticas livres do Estado e a doutrina da revelação com base na convicção e íntima iluminação pessoal, enquanto o velho protestantismo condenava tudo isto com as categorias de “naturalismo”, por um lado, e de “fanatismo”, “entusiasmo” e “sectarismo” de outro, existindo ainda hoje seus vestígios, pois apesar de reconhecerem parcialmente estas heresias, lutam com ainda maior vigor contra seu espírito.⁷⁰⁷

De qualquer forma, devemos insistir: Ernst Troeltsch desencoraja qualquer tentativa de relacionar protestantismo com o advento do mundo moderno de maneira simplista ou excessivamente ligeira. “Não há nenhum caminho direto que nos leve da cultura eclesíastica do protestantismo à cultura moderna não eclesíastica”. Para ele, isso só pode ser verificado de maneira indireta ou até indeliberada⁷⁰⁸.

A hermenêutica histórico-teológica empreendida até aqui autoriza conexões entre o protestantismo brasileiro e a história protestante remota. Haveria subsídios reais para uma inspiração teológico-libertadora dos protestantes brasileiros? Seria possível encontrar, nos sulcos históricos percorridos pelos protestantes, *insights* para a construção de uma teoria e de uma práxis libertadora que redimissem o protestantismo brasileiro de sua irrelevância político-social em nosso país, em que pesem suas muitas ações sociais e até políticas?

5.4 Por Uma Teologia Pública e Cidadã Protestante para o Brasil

O protestantismo ganhou contornos bastante distintos em sua trajetória nos Estados Unidos da América, berço do chamado protestantismo de missão, que aportou no Brasil em meados do século XIX, como estudamos no primeiro capítulo. Esses contornos foram descritos em importantes obras, como a já citada *As Origens Sociais das Denominações Cristãs*, de Richard Niebuhr.

Os movimentos de despertar espiritual, herdeiros diretos do avivamento metodista da Inglaterra, adentraram os Estados Unidos nos séculos XVIII e XIX. No século XIX, conhecido nos EUA como a “Era Metodista”⁷⁰⁹, consolidaram-se os vários fios dessa longa trama na formação do protestantismo

⁷⁰⁷ Ibid.

⁷⁰⁸ Ibid., p. 39.

⁷⁰⁹ Cf. MENDONÇA. *O Celeste Porvir.*, p. 56.

norte-americano. O homem do meio-oeste, desbravador, individualista e empreendedor, representava à perfeição o espírito americano. O arminianismo metodista, com sua ênfase na capacidade humana de realização e no amor de Deus por todos, encontrou imensa receptividade entre as populações que se lançavam à conquista do oeste americano⁷¹⁰. No ano de 1858, o *Annus Mirabilis*, eclodiu um novo grande despertamento. Grandes cruzadas evangelísticas foram organizadas. “A ênfase era na ‘descida do Espírito Santo’ e na guerra contra os vícios em gigantescas reuniões de conversão e santificação”.⁷¹¹ Se a resposta ao amor de Deus era o empenho humano em servi-lo, isso involucrado pela ideia de santificação sob o influxo do dualismo platônico, o resultado era uma moral que privilegiava as “coisas espirituais” e relegava os prazeres do corpo ao mundo do pecado. A consequência foi que esse novo despertamento trouxe consigo o ensino do perfeccionismo, já presente nas doutrinas metodistas. Mendonça assim explica o perfeccionismo: “Todo crente é santificado na medida em que, tendo aceitado a Cristo e dado a Ele integralmente seu coração, renuncia totalmente ao pecado”.⁷¹²

Talvez o melhor exemplo da influência do dualismo no tipo de teologia que se cultivou na formação do pensamento protestante norte-americano tenha sido aquele que pode ser formulado como a Doutrina da Igreja Espiritual. Surgida entre os presbiterianos mais conservadores, essa doutrina configurou-se em função do desconforto causado pela questão da escravidão na sociedade americana. Como poderia a nação que se propunha ser a Nova Canaã, o povo cristão por excelência, exemplo para os demais povos, manter sob o jugo da escravidão os negros africanos? A Doutrina da Igreja Espiritual resolvia o problema propondo que a dimensão civil “pertence a César” e a dimensão espiritual “pertence à Igreja”. Sendo a escravidão de cunho civil, a Igreja não poderia ser responsabilizada⁷¹³. Vimos a expressão maior desse conceito no pastor sulista presbiteriano James Thornwell, no segundo capítulo.

Essencial também para se entender o pensamento protestante norte-americano é a compreensão daquilo que se chamou de Destino Manifesto. Essa ideologia, já presente na mentalidade dos “Pais Peregrinos” do *Mayflower*,

⁷¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 57.

⁷¹¹ *Ibid.*

⁷¹² *Ibid.*, p. 58.

⁷¹³ Cf. *Ibid.*, p. 58-59.

afirmava serem os colonos puritanos da Nova Inglaterra o novo povo escolhido de Deus. Esses novos israelitas construiriam nessas terras a América cristã, nação que seria instrumento de salvação para o restante do mundo perdido. Eles eram os eleitos.

Para muitos líderes e pensadores eclesiásticos, a vinda do Reino se daria após a implantação da civilização cristã; por isso, a cristianização da sociedade seria uma preparação para a vinda do Reino de Deus. Sendo a vinda do Reino não algo particular para os americanos, mas um evento cósmico, [era necessário se conquistar o mundo para a fé cristã conforme a concebia o protestantismo americano].⁷¹⁴

Antônio Gouvêa Mendonça ainda cita uma pérola da ideologia do Destino Manifesto produzida por um pastor metodista bastante em sintonia com o ideal de povo escolhido por Deus:

Deus está usando os anglo-saxões para conquistar o mundo para Cristo a fim de despojar as raças fracas e assimilar e moldar outras. O destino religioso do mundo está nas mãos dos povos de fala inglesa. À raça anglo-saxã, Deus parece ter entregue a empresa de salvação do mundo.⁷¹⁵

Portanto, uma cultura genuinamente cristã precisava ser forjada. O ideal puritano-pietista de santidade se impôs com vigor. Comportamentos incompatíveis com a moral puritana não seriam tolerados. Campanhas de combate ao fumo, à bebida alcoólica, aos jogos de azar e pela guarda do domingo foram organizadas. Religião e civilização se confundiam nesse programa. A partir dessa mentalidade, a pregação do evangelho pelos missionários e a pregação do *American Way of Life* se confundiam. Ser cristão era viver o estilo de vida do protestante americano.⁷¹⁶ O canal privilegiado para a difusão dos ideais do Destino Manifesto era a religião. Ou seja, a expansão da influência norte-americana no mundo e a propagação da fé cristã protestante eram os dois lados de uma mesma moeda⁷¹⁷. A resposta dos ouvintes a tais pregações gerou um tipo de Cristianismo com ética fortemente individualista, ascética e negadora do mundo. A insistente ênfase na vida celeste em detrimento

⁷¹⁴ Ibid., p. 60.

⁷¹⁵ Ibid., p. 61

⁷¹⁶ Daí a formulação do acrônimo WASP – *White Anglo-Saxon Protestant* (branco, anglo-saxão e protestante).

⁷¹⁷ Cf. Ibid., p. 63.

da vida neste mundo era influência da teologia platonizada⁷¹⁸. Foi nesse contexto que se formaram os grandes empreendimentos missionários norte-americanos, cujo vigor é inigualável na história das missões cristãs de qualquer época. Em sua bagagem, os missionários e missionárias levariam a religião e a política americanas até os confins da terra, incluindo o Brasil.

Como procuramos mostrar no primeiro capítulo desta pesquisa, o protestantismo brasileiro é herdeiro direto desse protestantismo estadunidense. Em decorrência disso, e em função das características religiosas descritas acima, concluímos que o protestantismo nacional acolheu uma marca de conservadorismo teológico, social e político que o desconectou de suas raízes históricas mais longínquas e que poderiam ser encontradas no multifacetado mundo protestante europeu. Isso podemos identificar, por exemplo, nas opções feitas pela maior parte do mundo evangélico brasileiro a partir de 1964. Essas opções, aliadas às transformações ocorridas no mundo e no Brasil desse período, firmaram as igrejas na preservação do passado e, contraditoriamente, representaram também o rompimento com aquilo que o protestantismo tinha de melhor a oferecer.

Diante disso, entendemos que se o protestantismo brasileiro quiser oferecer ao país uma contribuição social e política relevante, que culmine na construção de uma sociedade mais justa e igualitária, ele precisaria resgatar o que houve de mais saudável e libertador na história de seus antepassados. Desnecessário dizer que a história do protestantismo não é de maneira alguma linear, coerente e apenas positiva. Ao contrário, é cheia de contradições, idas e vindas, altos e baixos. Mas, desde uma perspectiva da evolução das ideias, como temos insistido neste capítulo, caberia aos protestantes brasileiros da atualidade, a partir desse ponto de vista privilegiado em que se encontram, assumir essas características progressistas e essa militância social que fizeram parte dessa rica história.

Alguns desafios precisam ser enfrentados se os protestantes quiserem, junto com o crescimento evangélico, a relevância social. Caso contrário, continuarão a experimentar apenas o “decadente crescimento”. Dentre esses desafios deverão ser superados:

⁷¹⁸ Pude discorrer mais detalhadamente sobre isso em minha dissertação de mestrado. Cf. ROSA. *O Dualismo na Teologia Cristã.*, 2010.

1. A matriz teológica fundamentalista que priva o protestantismo brasileiro de uma reflexão teológica original e criativa e de diálogo com a sociedade;
2. Superar a teologia do pré-milenismo dispensacionalista, escatologia furtiva que deixa a tarefa da justiça a cargo de Cristo, na Sua volta, cabendo à Igreja tão somente a salvação das almas;
3. Superar o dualismo antropológico que hierarquiza espírito e matéria, desembocando no desprezo pelo corpo e pela vida, na desconfiança do prazer e da alegria;
4. Superar a obsessão pela verdade doutrinária, reconhecendo os limites da razão humana e suas contradições, pois somente assim haverá abertura para o diálogo renovador e criativo, bem como para a elaboração de uma teologia que tenha, como elemento constitutivo de sua formulação, o paradoxo;
5. Superar a atitude anti-intelectual de fechamento para o diálogo com as ciências humanas;
6. Superar o literalismo bíblico, chamado no mundo fundamentalista de “inerrância das Escrituras”, reconhecendo a historicidade do texto escriturístico, pois somente assim será possível ir além da leitura redutora do texto e avançar para uma reflexão teológica que abrace os novos temas de gênero, diversidade sexual, minorias, ecologia, bioética etc.;
7. Superar a busca pelo perfeccionismo individualista e autocentrado;
8. Superar a tentação constantiniana de construção de uma cristandade *gospel*. Essa decididamente é a crônica de uma morte anunciada;
9. Superar o mimetismo dos modelos eclesiais norte-americanos: o modelo de crescimento de igrejas focado no crescimento numérico; o modelo de igrejas-empresas, como o popularizado na década de 90 no Brasil pelo livro *Uma Igreja com Propósitos*, de Rick Warren; e o modelo de igrejas-espetáculo;
10. Buscar comunidades que sejam de fato brasileiras, ambientes inclusivos e terapêuticos, insistindo numa concepção de evangelização como proclamação e vivência dos valores do Reino de Deus, ampliando assim o conceito de salvação.

Para além dessas questões aqui pontuadas, devemos ainda enfatizar a urgente necessidade de aprofundamento da reflexão cristã, que deverá ser, ao mesmo tempo, teológica, filosófica, sociológica, política e econômica. Na elaboração de um protestantismo inclusivista e libertador, a aproximação do texto sagrado precisa construir novos caminhos. A par disso, Raimundo Cesar Barreto propõe que

uma releitura do texto sagrado e das grandes tradições cristãs pode fornecer as bases para uma espiritualidade de resistência com o potencial de equipar e nutrir os envolvidos no processo de resistir às injustiças da ordem social vigente, além de fornecer uma base moral alternativa para mudar seus valores básicos, substituindo a ideologia da morte por valores orientados para a vida.⁷¹⁹

Raimundo Barreto identifica essa resistência na teologia da libertação gestada na América Latina como expressão de uma forma de “espiritualidade que busca responder aos desafios que vêm daqueles que vivem em um contexto impactado pela morte e exclusão”.⁷²⁰ Essa tradição cristã e protestante ecoa a luta das massas camponesas nos séculos XVI e XVII.

Clovis Pinto de Castro destaca a necessidade de reconceituação da ideia de pastoral entre os evangélicos. Mais afinada com o contexto católico, entre evangélicos a palavra ganha contornos clericais e está associada às atividades de pastores e pastoras. No entanto, deverá ser “entendida como a ação do povo de Deus na realidade cotidiana, onde, na relação tempo e espaço, o ser humano se encontra”.⁷²¹ Essa democratização da pastoral ajudará os cristãos a viverem a fé em suas múltiplas dimensões. Clovis Castro convida ainda a uma superação da fé aprisionada, nestes tempos pós-modernos, “à sua dimensão íntima”, em prol de uma fé cidadã. Ele identifica que “sob a influência da cultura ‘pós-moderna’, a dimensão afetiva e mística da fé está superdimensionada, e, com isso, limitada para a esfera privada”. Como alternativa, propõe uma “fé vista na perspectiva da ação, como fé participativa, que ativa a consciência ética do cristão, abrindo-lhe a possibilidade de inserção (testemunho) no espaço público, podendo assim expressar sua

⁷¹⁹ BARRETO JR., Raimundo César. *Evangélicos e Pobreza no Brasil* – pistas para uma ética social evangélica brasileira: Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2013, p. 189.

⁷²⁰ *Ibid.*, p. 190.

⁷²¹ CASTRO, Clovis Pinto de. *Por Uma Fé Cidadã* - a dimensão pública da igreja - fundamentos para uma pastoral da cidadania. São Bernardo do Campo: UMESP; São Paulo: Loyola, 2000, p. 105.

singularidade na pluralidade”. E ele conclui: “A fé, nessa perspectiva, torna-se um instrumento apropriado para inserir os cristãos no espaço da pluralidade para ali, mediante a palavra e a ação, promoverem os milagres que gestarão um mundo novo”.⁷²² Como sugere esse autor, isso exigirá uma desprivatização da fé para inseri-la na dimensão pública, sem desconsiderar sua dimensão privada.

Zwínglio Mota Dias destaca a dimensão ecumênica e terapêutica da igreja cristã. Ele lembra que a igreja primitiva foi “uma comunidade inclusiva onde todos compartilhavam tudo”. Ao mesmo tempo, essa comunidade não estava “de costas para a realidade de seu tempo. (...) Na medida em que todos tinham tudo em comum, a ressurreição de Jesus ganhava realidade no meio da sociedade judeo-palestina e da oikoumene helênica”.⁷²³ Dias ainda lamenta porque

herdamos um modelo eclesiológico de características exclusivistas, que não admite a diversidade, a diferença, e que, por isso, se fecha sobre si mesmo, negando-se a abertura aos demais que lhe possibilitaria perceber o que Deus está fazendo no mundo por outros caminhos e outras experiências humanas de transcendência. Continuamos atados a preconceitos, dogmatismos, cristalizações hermenêuticas relacionadas à Bíblia e interpretações do mundo e da vida próprias de cristãos de outras épocas, sem dar-nos conta de que eles foram apenas uma parte – não o todo – da experiência dos seguidores de Jesus em seu tempo específico.⁷²⁴

Diante disso, ele desafia os protestantes a romper com a cultura ocidental moderna no que ela tem de nefasto para a vida humana: o individualismo, a ideologia do mercado, o culto à técnica, a banalização da violência, a mercantilização do sexo, a agressão à natureza e a discriminação do diferente. Ora, uma comunidade que se quer cristã não pode assimilar tal receituário sem desconstruir seu *ethos* evangélico. “A agenda ética da comunidade dos que se dizem cristãos tem que estar conformada à agenda ética de Jesus de Nazaré”.⁷²⁵

Em face do que vimos no terceiro capítulo, a própria experiência do protestantismo militante das décadas de 1950 e 1960 deverá servir de inspiração para os protestantes de hoje, que, num esforço de atualização das antigas reflexões e práticas, poderão reconduzir o protestantismo brasileiro a uma reconciliação com o passado, alargando o presente e produzindo novas perspectivas para o futuro.

⁷²² Ibid., p. 108-110.

⁷²³ DIAS, Zwínglio Mota. Para uma comunidade ecumênica, solidária e cidadã - algumas anotações ético-teológicas para o agir ecumênico contemporâneo. *Estudos Teológicos*, v. 45, n. 2, p. 49-60, 2005, p. 53.

⁷²⁴ Ibid., p. 54.

⁷²⁵ Ibid., p. 58.

5.5 Conclusão

Nosso percurso nesse capítulo se iniciou descrevendo as teorias políticas desenvolvidas pelos reformadores, especialmente Martinho Lutero e João Calvino. Reconhecendo que esse aspecto de seu pensamento está repleto de equívocos e reviravoltas que refletiam as mudanças políticas e sociais que os envolvia, ainda assim identificamos nesses pensadores elementos essenciais para a futura transição para um Estado secular, moderno, plural e democrático. Para esse fim, a nosso ver, destacam-se três ideias reformistas: a quebra da autoridade eclesial em assuntos temporais; a doutrina do sacerdócio universal; e o conceito de vocação.

A despeito da incapacidade do reformador de Wittenberg e do reformador de Genebra de romperem com o binômio Igreja/Estado e manterem em funcionamento o antigo sistema de governo medieval, pelo menos em seus aspectos principais, chegando à teocracia, no caso de Calvino em Genebra, fato é que o “espírito” revolucionário estava lá. Esse “gen” revolucionário já estava presente, apenas aguardando as condições sociais ideais para romper de vez e militar, junto com outras forças, na construção de um novo mundo. O emparedamento da autoridade papal e episcopal disparou, por assim dizer, um gatilho, criando condições para o questionamento de toda e qualquer autoridade daí em diante. Junto com isso, a doutrina do sacerdócio universal serviu como elemento nivelador das relações sociais, se não no momento de sua elaboração e proposta, ao menos no século seguinte e adiante, como anseio e utopia social. Finalmente, o conceito de vocação, *beruf*, como o traduziu Lutero, subverteu a compreensão da relação da vivência religiosa com o mundo.

Os diversos movimentos anabatistas mereceram nossa atenção pela defesa da separação entre igreja e Estado, sendo essa uma posição monocórdia no contexto do século XVI. Também se destacaram pelo seu antidogmatismo, antecipando um mundo que ansiaria pelo pluralismo de ideias, mesmo que naquele exato momento a tolerância religiosa ainda não fosse um ideal a ser conquistado. Essas características ganhariam nova dimensão com as seitas independentes inglesas no século XVII. Revolucionárias, anárquicas, insubmissas e subversivas, essas ditas “seitas” deram vazão a anseios e clamores que, sob inspiração religiosa, eram políticos e sociais.

Destacamos também o importante papel desempenhado por intelectuais protestantes como Milton e Locke, que ajudaram a criar o aporte teórico necessário para a transição de um mundo religiosamente motivado e guiado para uma sociedade secular. Nesse sentido, a mudança de regime ocorrida com a Revolução Gloriosa de 1688, na Inglaterra, tornou-se um marco referencial importante para a futura queda das monarquias europeias: a quebra da ideologia do direito divino abrirá espaço para sociedades burocráticas erguidas sobre o direito natural de todas as pessoas.

O alerta troeltschiano não deve ser ignorado: nem se deve supervalorizar o papel desempenhado pelo protestantismo na constituição do mundo moderno, nem reduzi-lo. Os ideais modernos podem ser identificados na trajetória protestante, sendo desenvolvidos, alargados, ampliados aos poucos. Mas os retrocessos foram muitos. De modo especial, essas involuções são identificadas na reconfiguração sofrida pelo protestantismo nos Estados Unidos do século XIX. Mesmo nesse protestantismo ainda podemos identificar o ideal liberal em sua versão política e econômica, o amor pelo progresso científico, o alinhamento com processos pedagógicos modernos, o espírito livre e investigador, o pacto democrático. Mas em seus subterrâneos engendraram-se ou consolidavam-se antigas tendências comprometidas com o espírito sectário, a religiosidade de subjetividade individualista, o emocionalismo autocentrado, o anti-intelectualismo obscurantista, o dogmatismo intolerante e excludente. Essas características foram superdimensionadas com a irrupção do movimento fundamentalista, na forma como ele se apresentou nas primeiras décadas do século XX, com importantes reflexos sobre o protestantismo brasileiro, como notamos no capítulo anterior.

Na transposição para terras brasileiras, as ideias identificadas nesses retrocessos foram as que mais se destacaram. As características positivas apareceram por aqui mais como arremedo do que como realidade. A despeito de os protestantes brasileiros, especialmente os chamados históricos, se apresentarem como os legítimos herdeiros de uma tradição protestante democrática, liberal e tolerante, isso é muito mais discurso do que prática eclesiológica e pastoral. Estigmatização, repressão e marginalização são as marcas que se pronunciaram sobremaneira nos últimos 50 anos. A superação dessas atitudes que contradizem os aspectos mais positivos do protestantismo, é um imperativo que confronta os evangélicos brasileiros, se quiserem galgar um protagonismo nacional,

comprometidos com um cristianismo libertador e cidadão. Caso contrário, o protagonismo poderá até vir, mas como expressão da assimilação do que há de mais sórdido em nossa cultura política e em nossa sociedade.

6 Conclusão

Um dos grandes desafios que se nos impõe o estudo do protestantismo, sob qualquer ótica, refere-se à delimitação de nosso objeto de estudo. Isso porque o que temos, na realidade, são protestantismos, assim mesmo, no plural. A complexidade do movimento, desde o surgimento no século XVI e, especialmente nos séculos que se seguiram, com o aumento de suas ramificações - o fenômeno do denominacionalismo - tem tornado qualquer pesquisa acadêmica sobre o assunto um tremendo desafio. Podemos, no entanto, identificar na pesquisa histórica tendências, compromissos, interesses e crenças que nos revelam um mundo com determinada identidade e certa unidade. A nosso ver, portanto, o estudo desse universo religioso precisa considerar ao mesmo tempo sua multiplicidade e sua unicidade.

Quando se trata da pesquisa sobre o protestantismo brasileiro, devemos nos perguntar sobre suas origens, suas raízes históricas, teológicas e ideológicas, se quisermos entender minimamente o complexo quadro evangélico atual. Esse trabalho se propôs essa análise sob o prisma da teologia social e política construída na interioridade do mundo protestante, sem desconsiderar sua pluralidade, mas esforçando-se por encontrar pontos de convergência e interconexões que nos permitissem construir um cenário legível. Na história do protestantismo em geral, e do brasileiro em particular, um fenômeno tornou essa tarefa ainda mais desafiadora: a irrupção do movimento pentecostal e, mais recentemente, neopentecostal. Alguns dos pesquisadores do protestantismo nacional de que nos valem não viviam essa realidade ou, ao menos, não previram corretamente os rumos que a igreja evangélica tomaria no Brasil, sobretudo nesses últimos 20 anos. A mesma dificuldade seria enfrentada também por nós se tentássemos, num exercício de futurologia, prever o cenário para a igreja evangélica brasileira nos próximos anos.

Leonildo Silveira Campos, no texto em que ele comenta o livro *Religião e Repressão*, de Rubem Alves, por ocasião do 30 anos do seu lançamento, assim comenta o crescimento numérico dos evangélicos:

O enorme crescimento dos evangélicos pentecostais pode ser visualizado nos números que apontavam, em 1980, para o total de 6,6% da população brasileira. Em 2000 (Censo IBGE) os evangélicos atingiram a marca dos 15,4%. Dessa porcentagem, 10,4% eram pentecostais. Somente nos anos 90, os pentecostais cresceram de 5,6% para 10,4% da população do país, enquanto os evangélicos tradicionais (de onde Alves colheu o seu material) passaram de 3% para 4,1%. Nos anos 80 os pentecostais cresceram 111,7% e os protestantes tradicionais (excluindo-se os Adventistas do Sétimo Dia), conforme Ricardo Mariano (1999), cresceram apenas 58,3%. A Igreja Universal do Reino de Deus, que engatinhava em 1979, teve uma taxa de crescimento anual nos anos 90 de 25,7%, pulando, ainda segundo o IBGE, de 269 mil para um total de 2.101.887 fiéis em 2000, ou seja, aumentando-se cerca de oito vezes.⁷²⁶

Segundo o Censo 2010 do IBGE, nessa década houve um crescimento total de 61% de evangélicos, que saltaram de 15,4% da população total para 22,2%. Isso, em números absolutos, significa que cerca de 42,3 milhões de brasileiros se declararam evangélicos no último levantamento⁷²⁷. Seria uma força social extraordinária. Dizemos “seria” porque a falta de unidade dessa massa religiosa e sua característica polissemia impede qualquer ação coordenada, para o bem ou para o mal. Tentativas de construção de uma tipologia dos evangélicos brasileiros têm sido feitas por vários pesquisadores. Nesse intuito, Magali do Nascimento Cunha propôs uma síntese dessas tentativas, não sem alertar para sua provisoriedade. Assim, ela enumera os seguintes tipos: (1) Protestantismo Histórico de Migração - protestantes oriundos da Europa que mantiveram mais fortemente suas características étnico-religiosas originais; (2) Protestantismo Histórico de Missão - trazido por missionários norte-americanos na segunda metade do século XIX. A exceção é o trabalho fundado pelo escocês Robert Kalley, que mantinha, no entanto, uma base puritana comum com os evangélicos estadunidenses; (3) Pentecostalismo Histórico - com raízes históricas que o ligam às principais denominações da Reforma, destacando-se deste por sua crença no batismo com o Espírito Santo, seguido do falar em línguas estranhas; (4) Protestantismo de Renovação ou

⁷²⁶ CAMPOS. *O Discurso Acadêmico de Rubem Alves.*, p. 131.

⁷²⁷ <<http://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?view=noticia&id=1&idnoticia=2170&t=censo-2010-numero-catolicos-cai-aumenta-evangelicos-espirtas-sem-religiao>>, acessado em 15 de maio de 2015.

Carismático - denominações surgidas de igrejas históricas sob a influência das crenças pentecostais. Mantêm, assim, características tanto das igrejas-mãe quanto do pentecostalismo; (5) Pentecostalismo Independente ou neopentecostalismo - sem raízes históricas na Reforma do século XVI, são grupos baseados em lideranças carismáticas, oriundas, na maioria dos casos, de igrejas pentecostais que se destacam pela pregação da chamada teologia da prosperidade e pelo rompimento com o ascetismo pentecostal histórico, dentre outras crenças; (6) Pentecostalismo Independente de Renovação - é uma espécie de subdivisão do neopentecostalismo, que dele difere em função de seu foco na classe média e na juventude, decorrendo daí o uso de uma linguagem “moderna” e coloquial.⁷²⁸

Um destaque apontado pelo Censo 2010 foi o crescimento dos sem religião, cuja parcela subiu de 7,3% em 2000, para 8% da população brasileira em 2010. Essa tendência tem tido reflexos sobre os evangélicos. É possível que, em breve, a síntese apresentada por Magali Cunha precise do acréscimo do grupo dos pós-evangélicos ou dos evangélicos sem igreja. Essas são pessoas que continuam identificadas com o protestantismo, mas não desejam mais manter com ele vínculos institucionais.

As mudanças apontadas no cenário evangélico brasileiro salientaram determinadas características e inibiram outras. Nos últimos 50 anos o protestantismo deixou de ser representado por uma maioria de históricos para assumir uma supremacia pentecostal. O mesmo Censo de 2010 afirma que, dos que se declararam evangélicos, 60% eram de origem pentecostal, 18,5%, evangélicos de missão e 21,8 %, evangélicos não determinados.⁷²⁹ Isso significa que há pelo menos três vezes mais pentecostais do que históricos entre os evangélicos brasileiros.

O que temos então, à guisa de conclusão? Partimos de uma pré-compreensão, em função de nossa experiência pessoal com nosso objeto de estudo - como destacamos na introdução, para uma pesquisa histórico-teológica do protestantismo nacional como tentativa de compreensão da relação difusa dos evangélicos brasileiros com a sociedade.

⁷²⁸ CUNHA, Magali do Nascimento. *A Explosão Gospel* - um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil. Rio de Janeiro: Mauad X: Instituto Mysterium, 2007, p. 14-15.

⁷²⁹ <<http://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?view=noticia&id=1&idnoticia=2170&t=censo-2010-numero-catolicos-cai-aumenta-evangelicos-espirtas-sem-religiao>>, acessado em 15 de maio de 2015.

Creemos que o protestantismo brasileiro reflete as contradições internas do protestantismo em geral. E, em alguns casos, essas contradições foram aqui exacerbadas. Relembremos: de um lado tivemos a reforma magisterial - luterana e reformada - com sua ênfase no confessionalismo e na ortodoxia. Vimos a proximidade desses grupos (a que se poderiam acrescentar os anglicanos) com o poder estatal vigente. De outro lado, os grupos anabatistas, seguidos dos independentes e não conformistas ingleses, com características muitas vezes complementares, outras tantas excludentes: rompimento com a tutoria estatal sobre as relações eclesiais, antidogmatismo, sectarismo, pacifismo, anarquismo, milenarismos, em alguns casos violentos, espírito revolucionário, defesa da tolerância religiosa, liberdade de consciência e democracia. Assim mesmo, tudo muito confuso e contraditório. O movimento pietista alemão veio enfatizar a experiência subjetiva e o emocionalismo. Esses movimentos puritanos e pietistas que manquejavam entre a reta doutrina e a reta emoção tinham em comum o rigor moral que, com Wesley, ganhou contornos de perfeccionismo.

Esse caldo religioso alcançou potência máxima em terras norte-americanas. Lá, o perfeccionismo se tornou uma marca profunda da alma protestante. Rigor doutrinário, para uns, experiência pessoal para outros, e as duas coisas juntas, para outros tantos, acrescidas de um moralismo inflexível, eis o protestantismo norte-americano do século XIX. Não devemos nos esquecer de que também estavam lá duas questões pontuais: a doutrina da igreja espiritual e a ideologia do Destino Manifesto. Finalmente, para uma parcela considerável, era essencial também uma escatologia milenarista que se avantajou à medida que se aproximava a virada do século.

Esses são aspectos teológicos e eclesiais. Quanto à teoria e à prática política e social, a história protestante também revela contradições. Ao discurso liberal e democrático se contrapôs o espírito intolerante, sectário e estigmatizador. Ao enunciado compromisso social se contrapôs o capitalismo liberal, sem freios, opressor. Ao amor pelas ciências se contrapôs o obscurantismo intelectual. Chama a atenção um detalhe citado no primeiro capítulo de nossa pesquisa, que trata da instituição do protestantismo no Brasil: a admiração de alguns missionários norte-americanos com o conservadorismo dos pastores brasileiros. É em função disso que afirmamos que algumas das características mais tradicionalistas do protestantismo foram exacerbadas quando este chegou ao Brasil.

Essas tendências atingiram seu ponto de fervura, a nosso ver, com o período de redemocratização do país. Como foi observado no quarto capítulo, o crescimento numérico dos evangélicos, sua aproximação com o mundo da política e o poder econômico advindo do crescimento abortaram toda esperança de um protestantismo libertador, ético e transformador. Nesse turbilhão, as igrejas permaneceram entre a carismatização, com sua santidade autocentrada, o alinhamento com a sociedade de mercado, consumista, exploradora e excludente, o corporativismo político, o farisaísmo moralista, a ênfase na ética individualista, em detrimento da ética social, ou simplesmente, em um enorme esforço para se manterem fiéis às doutrinas gestadas há 400 ou 500 anos na Europa.

Cabe também lembrar que, conforme discorremos no capítulo 3, com os acontecimentos políticos que afetaram o mundo ao longo do século XX, e com a construção de novos discursos teológicos e de uma nova consciência eclesial nascida do movimento ecumênico, uma parcela importante dos líderes evangélicos no Brasil construiu uma alternativa que era, ao mesmo tempo, teológica e pastoral, vinculada com o que havia de melhor no espírito protestante. Enfim os evangélicos ofereciam ao país uma ética política com potencial de transformação social sem precedentes. Apesar de todos os prognósticos e do cenário desolador, reconhecemos que o protestantismo tem, em sua história e em sua “alma”, condições de oferecer, sob inspiração evangélica, um caminho de encarnação da fé cristã.

7

Referências Bibliográficas

ABREU, Fábio Henrique de. Mensagem e Situação: considerações introdutórias para uma análise do método teológico de Richard Shaull. **Protestantismo em Revista**, n. 22, maio-ago. 2010. pp. 50, 51. Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo da Escola Superior de Teologia - EST. São Leopoldo/RS. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp>.

ALENCAR, Gedeon. **Assembleias de Deus** - origem, implantação e militância (1991-1946). São Paulo: Arte Editorial, 2010.

ALMEIDA, Fabio Py Murta de. **Um protestante heterodoxo**. Lauro Bretones, cristão inconformado no Brasil de 1948 a 1956. Tese de Doutorado. PUC/RJ, 2015.

ALMEIDA, Vasni de. Ensino Religioso ou Educação Moral e Cívica? A participação de Guaraci Silveira na Assembléia Nacional Constituinte de 1933/1934. **Revista de Educação do COGEIME**, Ano 11 – nº 21 - dezembro/2002.

_____. Os Metodistas e o Golpe Militar de 1964. In: **Estudos de Religião**, v. 23, n. 37, 54-68, jul./dez. 2009.

ALVES, Rubem (org.). **De Dentro do Furacão** - Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação. São Paulo: Sagarana; CEDI; CLAI; Prog. Ec. de Pós-Grad. em Ciências da Religião, 1985.

_____. **Religião e Repressão**. São Paulo: Loyola, 2005.

AMARAL, Epaminondas Melo do. **Magno Problema**. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Publicidade, 1934.

ARAÚJO, João Dias. **Inquisição Sem Fogueiras**. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

ASSMANN, Hugo. **A Igreja Eletrônica e Seu Impacto na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1986.

AZEVEDO, Israel Belo de. **A Palavra Marcada**: teologia política dos batistas segundo O Jornal Batista. versão Ebook: Amazon, 2012.

BAPTISTA, Saulo. **Pentecostais e Neopentecostais na Política Brasileira** - um estudo sobre cultura política, Estado e atores coletivos religiosos no Brasil. São Paulo: Annablume Editora e São Bernardo do Campo: Instituto Metodista Izabela Hendrix, 2009.

BARRETO JR, Raimundo César.

<http://www.epj.org.br/arquivos/igreja_sociedade/epj_terceira_conversao_richard_shauill.pdf> acessado em 21 de agosto de 2014.

_____. **Evangélicos e Pobreza no Brasil** – pistas para uma ética social evangélica brasileira. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2013.

_____. O Movimento Ecumênico e o Surgimento da Responsabilidade Social no Protestantismo Brasileiro. In: **Numen**: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 13, n. 1 e 2, p. 273-323.

BEATO, Joaquim. A Conferência do Nordeste 50 Anos Depois. In: ROSA, Wanderley Pereira da; ADRIANO FILHO, José. **“Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro”** - a conferência do nordeste 50 anos depois (1962-2012). Rio de Janeiro: Mauad e Instituto Mysterium, 2012.

BIÉLER, André. **A Força Oculta dos Protestantes**. São Paulo: Cultura Cristã, 1999.

_____. **O Pensamento Econômico e Social de Calvino**. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1990.

BITTENCOURT FILHO, José. **Caminhos do Protestantismo Militante** - Isal e Conferência do Nordeste. Vitória: Editora Unida, 2014.

_____. **Matriz Religiosa Brasileira** – religiosidade e mudança social. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia, 2003

_____. **Por Uma Eclesiologia Militante**: ISAL como nascedouro de uma eclesiologia para a América Latina. São Bernardo do Campo: Instituto Metodista de Ensino Superior, 1988. Dissertação de Mestrado.

BLOCH, Ernst. **Thomas Müntzer**, teólogo da revolução. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.

BOBSIN, Oneide.

<<http://www.comissaodaverdade.rs.gov.br/conteudo/1308/direitos-humanos-ditadura-militar-e-igreja---por-oneide-bobsin>> acessado em 12 de novembro de 2014.

BONINO, José Míguez [et al.] **Luta Pela Vida e Evangelização** - a tradição metodista na teologia latino-americana. São Paulo: Paulinas, 1985.

_____. **Rostos do Protestantismo Latino-Americano**. São Leopoldo: Sinodal e Escola Superior de Teologia, 2003.

BRAGA, Erasmo. **Religião e Cultura**. São Paulo: União Cultura e Editora, 1944.

BURGER, Germano. **Quem Assume Esta Tarefa?** um documentário de uma igreja em busca de sua identidade. São Leopoldo/RS: Editora Sinodal, 1977.

BURITY, Joanildo. A Redenção Total: a construção protestante da realidade brasileira. In: HALLIDAY, Tereza Lúcia. **Atos Retóricos** - mensagens estratégicas de políticos e igrejas. São Paulo: Summus, 1988.

_____. **Fé na Revolução** - Protestantismo e o discurso revolucionário brasileiro (1961-1964). Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011.

CALVINO, João. **As Institutas**. Volume 4. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

CAMARGO, Cândido Ferreira de Camargo. **Católicos, Protestantes, Espíritas**. Petrópolis: Vozes, 1973.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Educação Teológica e Coação - um exercício de hermenêutica política. In: MARASCHIN, Jaci C. **Exercícios de Hermenêutica**. São Bernardo do Campo: Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências das Religiões, 1985.

_____. O Discurso Acadêmico de Rubem Alves sobre “Protestantismo” e “Repressão”: algumas observações 30 anos depois. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 28(2): 102-137, 2008.

_____. Raízes Históricas, Sociais e Teológicas do Movimento Pentecostal. **Simpósio**, vol. 10 (4) ano XXXVII, no. 48, 2008.

CASTRO, Clovis Pinto de. **Por Uma Fé Cidadã** - a dimensão pública da igreja - fundamentos para uma pastoral da cidadania. São Bernardo do Campo: UESP; São Paulo: Loyola, 2000.

_____. Viver na Dimensão do Cuidado - a relação entre santidade social e a vocação pública do metodismo. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira; RENDERS, Helmut; SOUZA, José Carlos de; MATTOS, Paulo Ayres; JOSGRILBERG, Rui de Souza (Orgs.). **Prática e Teologia na Tradição Wesleyana** - John Wesley 300 anos. São Benardo do Campo: EDITEO, 2008.

CAVALCANTE, Ronaldo. **A Cidade e o Gueto** – introdução a uma teologia pública protestante e o desafio do neofundamentalismo evangélico no Brasil. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

CAVALCANTI, Robinson. **Cristianismo e Política** - teoria bíblica e prática histórica. Viçosa: Editora Ultimato, 2002.

CÉSAR, Waldo. Introdução. In: CONFEDERAÇÃO EVANGÉLICA DO BRASIL. **Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro**, volume II, pp. XI e XII.

CHAUNU, Pierre. **O Tempo das Reformas (1250-1550)**. II A Reforma Protestante. Lisboa: Edições 70, 1993.

CLAI. **Qué es el CLAI**. El CLAI, Site Consejo Latino Americano de Iglesias. em: <http://www.claiweb.org/institucional/que_es_clai/queeselclai1.html>. Acessado em 07 de janeiro de 2015.

COMBLIN, Joseph. **A Ideologia da Segurança Nacional** - o poder militar na América Latina. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

COMISSÃO DE ANISTIA - MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. **Livros dos Votos da Comissão de Anistia**: verdade e reparação aos perseguidos políticos no Brasil. Brasília: Ministério da Justiça; Florianópolis: Instituto Primeiro Plano, 2013.

CONFEDERAÇÃO EVANGÉLICA DO BRASIL. **Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro**: A Conferência do Nordeste. Volume I. Rio de Janeiro: Editora Loqui, 1963.

CONIC. **Igrejas Membro**. Site Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil. Disponível em: <<http://www.conic.org.br/portal/igrejas-membro>>. Acessado em 07 de janeiro de 2015.

CONRADO, Flávio. **RELIGIÃO E CULTURA CÍVICA**: Um estudo sobre modalidades, oposições e complementaridades presentes nas ações sociais evangélicas no Brasil. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro, 2006.

CRABTREE, A. R. **Historia dos Baptistas do Brasil** - até o anno de 1906. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Baptista, 1937.

CUNHA, Guilhermino. Os Herdeiros de Carl McIntire. In: **FIDES REFORMATA**, 6/1, 2001.

CUNHA, Magali do Nascimento. Contra todo silenciamento e esquecimento - memória de uma experiência de contra-informação religiosa. In: <<http://www.eca.usp.br/associa/alaic/Congreso1999/14gt/MagaliNascimento.doc>>. Acesso em 19 de dezembro de 2014.

_____. Religião e Cultura no Brasil: a Confederação Evangélica, a Conferência do Nordeste (1962) e o nascimento e o ocaso de uma revolução teológico-cultural entre os evangélicos brasileiros. In: RENDERS, Helmut; SOUZA, José Carlos de; CUNHA, Magali do Nascimento (org). **As Igrejas e as Mudanças Sociais: 50 Anos da Conferência do Nordeste**. São Paulo: ASTE; São Bernardo do Campo: EDITEO, 2012.

D'ARAUJO, Maria Celina. O AI-5. In: <<http://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/FatosImagens/AI5>> acessado em 06 de novembro de 2014.

DASILIO, Derval. **Jaime Wright** - o pastor dos torturados. Rio de Janeiro: Editora Metanoia, 2012.

DAWSON, Christopher. **A Divisão da Cristandade** - da Reforma Protestante à Era do Iluminismo. São Paulo: É Realizações, 2014.

DEL NERO, João. **Problemas Sociais do Mundo Atual**. 3a. edição. São Paulo: Collegium Cognitio, 1998.

DELUMEAU, Jean. **Nascimento e Afirmação da Reforma**. São Paulo: Pioneira, 1989.

DIAS, Agemir de Carvalho. O Movimento Ecumênico no Brasil Contemporâneo: 1980-2000. **Estudos Teológicos**. São Leopoldo v. 54 n. 1 jan./jun. 2014.

DIAS, Zwinglio Mota. 50 anos Gestando o Ecumenismo. **Tempo e Presença**. Ecumenismo: 50 anos de uma aventura. Rio de Janeiro: Koinonia, set/out de 1998, Ano 20 - nº 301.

_____. Para uma comunidade ecumênica, solidária e cidadã - algumas anotações ético-teológicas para o agir ecumênico contemporâneo. **Estudos Teológicos**, v. 45, n. 2, p. 49-60, 2005.

_____. Prefácio. In: BITTENCOURT FILHO, José. **Caminhos do Protestantismo Militante** - Isal e Conferência do Nordeste. Vitória: Editora Unida, 2014.

DORNAS FILHO, João. **O Padroado e a Igreja Brasileira**. São Paulo, Rio de Janeiro, Recife, Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1938.

DREHER, Martim N. **História do Povo de Deus** - uma leitura latino-americana. São Leopoldo: Sinodal, 2013.

_____. Martinho Lutero (1483-1546) E Tomás Müntzer (1489-1525): A justificação teológica da autoridade secular e da revolução política. **VERITAS**. Porto Alegre: v. 51, n. 3, Setembro 2006.

_____. **De Luder a Lutero**, uma biografia. São Leopoldo: Sinodal, 2014.

DUMONT, Louis. **O Individualismo** - uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

DUNSTAN, J. Leslie. **Protestantismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1964.

ENGELS, Friedrich. **As Guerras Camponesas na Alemanha**. São Paulo: Grijalbo, 1977.

ESG. **Index**. Site Escola Superior de Guerra. Disponível em: <<http://www.esg.br/index.php/br/>>. Acessado em 27 de novembro de 2014.

FARIA, Eduardo Galasso. **Fé e Compromisso** - Richard Shaull e a Teologia no Brasil. São Paulo: ASTE, 2002.

FERREIRA, Júlio Andrade. **Galeria Evangélica** - biografia de pastores presbiterianos que trabalharam no Brasil. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1952.

_____. **História da Igreja Presbiteriana do Brasil** - em comemoração ao seu primeiro centenário. Volume I. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1959. pp. 30, 31. Cf. também RIBEIRO, 1973.

_____. **História da Igreja Presbiteriana do Brasil** - em comemoração ao seu primeiro centenário. 2º Volume. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1960.

FISCHER, Joachim H. Introdução. In: LUTERO, Martinho. Debate Circular Sobre Mt 19.21. In: **Martinho Lutero - Obras Seleccionadas**, volume 6, Ética. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 1996.

FONSECA, Alexandre Brasil. **Relações e Privilégios** - Estado, secularização e diversidade religiosa no Brasil. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2011.

FRESTON, Paul. A Igreja Universal do Reino de Deus e o campo protestante no Brasil. **Revista Semestral de Estudos e Pesquisas em Religião**. Estratégias Religiosas na Sociedade Brasileira. São Bernardo do Campo: UMESP, Ano XII, no. 15, dez. 1998.

_____. **Evangélicos na Política Brasileira: história ambígua e desafio ético**. Curitiba: Encontrão Editora, 1994.

_____. **Protestantes e Política no Brasil** - da Constituinte ao Impeachment. Tese de Doutorado. Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas. 1993.

FREYRE, Gilberto. O Artista: servo dos que sofrem. In: CONFEDERAÇÃO EVANGÉLICA DO BRASIL. **Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro**. 1963, volume II.

GARCEZ, Benedicto Novaes. **Mackenzie**. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1970.

GÓES, Paulo de. **Do Individualismo ao Compromisso Social** - a contribuição da Confederação Evangélica do Brasil para a articulação de uma ética social cristã. Tese de Doutorado defendida no Instituto Metodista de Ensino Superior (atual UMESP) em São Bernardo do Campo/SP, 1989.

GONDIN, Ricardo. **Missão Integral** - em busca de uma identidade evangélica. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

GREBEL, Conrad. Letters to Thomas Müntzer by Conrad Grebel and Friends. In: WILLIAMS, George H.; MERGAL, Angel M.(ed.) **Spiritual and Anabaptist Writers**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2006.

HILL, Christopher. **A Bíblia Inglesa** e as revoluções do século XVII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. **A Revolução Inglesa de 1640**. Lisboa: Editorial Presença, 1981.

_____. **O Eleito de Deus** - Oliver Cromwell e a revolução inglesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. **O Mundo de Ponta-Cabeça** - idéias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. **O Século das Revoluções** - 1603-1714. São Paulo: UNESP, 2012.

HOLLENWEGER, Walter J. De Azusa-Street ao Fenômeno de Toronto: raízes históricas do movimento pentecostal. **CONCILIUM**. Movimentos Pentecostais - um desafio ecumênico. 265 - 1996/3. p. 9 [383].

HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico. Espiritualidade, processos e práticas sociais - um estudo sobre luteranismo confessional no Brasil. **Revista Eletrônica Correlatio** n. 7 - Maio de 2005.

_____. **Um Protestantismo Protestante: Richard Shaull, missão e revolução**. Tese de Doutorado, 2012.

KALLEY, Robert Reid. **An Account of the Recent Persecutions in Madeira, in a letter to a friend**. London: John F. Shaw, 1844.

KIDDER, Daniel P. **Reminiscências de Viagens e Permanência no Brasil** – Rio de Janeiro e Província de São Paulo. Brasília: Senado Federal, 2001.

_____. **Reminiscências de Viagens e Permanências nas Províncias do Norte do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

LÉONARD, Émile-G. **O Iluminismo num Protestantismo de Constituição Recente**. São Bernardo do Campo: Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1988.

_____. **O Protestantismo Brasileiro**. São Paulo: ASTE, 2002.

LESSA, Vicente Themudo. **Anais da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo [1863-1903]** - subsídios para a história do presbiterianismo brasileiro. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2010.

LIMA, Delcio Monteiro de. **Os Demônios Descem do Norte**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1991.

LIMA, Eber Ferreira Silveira. **Entre a Sacristia e o Laboratório** - os intelectuais protestantes brasileiros e a produção da cultura. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

LOCKE, John. **Carta Sobre a Tolerância**. São Paulo: Hedra, 2007.

_____. **Dois Tratados Sobre o Governo**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LOCKMANN, Paulo Tarso de Oliveira. Wesley e os Pobres. In: RIBEIRO, Cláudio de Oliveira; RENDERS, Helmut; SOUZA, José Carlos de; MATTOS, Paulo Ayres; JOSGRILBERG, Rui de Souza (Orgs.). **Prática e Teologia na Tradição Wesleyana** - John Wesley 300 anos. São Benardo do Campo: EDITEO, 2008.

LONGUINI NETO, Luiz. **O Novo Rosto da Missão** - os movimentos ecumênico e evangélico no protestantismo latino-americano. Viçosa: Editora Ultimato, 2002.

LOPES, José Eduardo. Bases Históricas do “Manifesto dos Ministros Batistas”. In: PINHEIRO, Jorge e SANTOS, Marcelo. **Os Batistas** - controvérsias e vocação para a intolerância. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

LUTERO, Martinho. À Nobreza Cristã da Nação Alemã, acerca da melhoria do estamento cristão. In: **Martinho Lutero - Obras Seleccionadas**, volume 2, o programa da Reforma, escritos de 1520. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 2000.

_____. Adendo: Contra as Hordas Salteadoras e Assassinas dos Camponeses. In: **Martinho Lutero - Obras Seleccionadas**, volume 6, Ética. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 1996.

_____. Advertência do Dr. Martinho Lutero a seus Estimados Alemães. In: **Martinho Lutero - Obras Seleccionadas**, volume 6, Ética. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 1996.

_____. Carta Aberta aos Burgomestres, Conselho e toda a Comunidade da Cidade de Mühlhausen. In: **Martinho Lutero - Obras Seleccionadas**, volume 6, Ética. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 1996.

_____. Carta aos Príncipes da Saxônia sobre o Espírito Revoltoso. In: **Martinho Lutero - Obras Seleccionadas**, volume 6, Ética. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 1996.

_____. Da Autoridade Secular, até que ponto se lhe deve obediência. In: **Martinho Lutero - Obras Seleccionadas**, volume 6, Ética. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 1996.

_____. Debate Circular Sobre Mt 19.21. In: **Martinho Lutero - Obras Seleccionadas**, volume 6, Ética. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 1996.

_____. Exortação à Paz: Resposta aos Doze Artigos do Campesinato da Suábia. In: **Martinho Lutero - Obras Seleccionadas**, volume 6, Ética. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 1996.

_____. Tratado de Martinho Lutero sobre a Liberdade Cristã. In: **Martinho Lutero - Obras Seleccionadas**, volume 2, o programa da Reforma, escritos de 1520. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 2000.

_____. Um Conselho do Doutor Martinho Lutero se é permitido resistir com razão ao imperador se ele quer usar de violência contra alguém por causa do Evangelho. In: **Martinho Lutero - Obras Seleccionadas**, volume 6, Ética. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 1996.

MACIEL, Lysâneas. **O Grito da Igreja**. Brasília: Departamento de Imprensa Nacional, 1972.

MATOS, Alderi Souza de. **Erasmus Braga, o Protestantismo e a Sociedade Brasileira** - perspectivas sobre a missão da igreja. São Paulo: Cultura Cristã, 2008.

_____. **Os Pioneiros Presbiterianos do Brasil (1859-1900)**: missionários, pastores e leigos do século 19. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004.

MATTOS, Domício Pereira. **Posição Social da Igreja**. Rio de Janeiro: Editôra Praia, 1965.

MATTOS, Paulo Ayres. Por Que 30 Anos de Tempo e Presença? In: http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=312&cod_boletim=17&tipo=Artigo. Acesso em 19 de dezembro de 2014.

MCGRATH, Alistar. **A Revolução Protestante** - uma provocante história do protestantismo contada desde o século 16 até os dias de hoje. Brasília: Editora Palavra, 2012.

_____. **Origens Intelectuais da Reforma**. São Paulo: Cultura Cristã, 2007.

MEB. **Em o que cremos**. Declaração de Fé. 10 fev 2012, Site Missão Evangélica Betânia. Disponível em: <<http://www.betania.com.br/quem-somos/declaracao-de-fe.html>>. Acessado em 14 de novembro de 2014.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O Celeste Porvir**: a inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: Pendão Real e ASTE. 1995.

_____. O Protestantismo no Brasil e suas Encruzilhadas. In: **REVISTA USP**, São Paulo, n.67, setembro/novembro 2005.

MERTON, Robert K. **Ciência, tecnologia y sociedad em la Inglaterra del siglo XVII**. Madri: Aliança Editorial, 1984.

_____. **Ensaio de Sociologia da Ciência**. São Paulo: Editora 34, 2013.

MESQUITA, Antônio N. de. **História dos Batistas do Brasil** - de 1907 até 1935. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1940.

MILTON, John. **Areopagítica** - discurso pela liberdade de imprensa ao Parlamento da Inglaterra. Rio de Janeiro: Topbooks, 1999.

MORAES, Gerson Leite de. **Idade Mídia Evangélica no Brasil** - uma análise da força midiática da Igreja Internacional da Graça de Deus. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

MOREIRA, Sebastião Gomes. Cristo - a única solução para os problemas do Brasil. In: CONFEDERAÇÃO EVANGÉLICA DO BRASIL. **Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro**, 1963, volume II.

MOURA, Lucyvanda (org.). **Coordenadoria Ecumênica de Serviço CESE** - uma trajetória de luta por direitos humanos, desenvolvimento e justiça. Salvador: CESE; São Leopoldo: Sinodal e CEBI, 2013.

MPC BRASIL. **Sobre a MPC Brasil**. Site Mocidade para Cristo. 2014. Disponível em: <<http://www.mpc.org.br/sobre-a-mpc-brasil/>>. Acessado em 14 de novembro de 2014.

MÜNTZER, Tomás. Sermon Before the Princes. An Expositor of the Second Chapter of Daniel. In: WILLIAMS, George H. e MERGAL, Angel M.(ed.)

Spiritual and Anabaptist Writers. Louisville: Westminster John Knox Press, 2006.

NIEBUHR, H. Richard. **As Origens Sociais das Denominações Cristãs.** São Bernardo do Campo: IEPG e São Paulo: ASTE, 1992.

NORTON, Herman. **Record of Facts Concerning the Persecutions at Madeira in 1843 and 1846.** New York: American and Foreign Christian Union, 1857.

O CREDO SOCIAL DA IGREJA METODISTA. In: MATTOS, Domício Pereira. **Posição Social da Igreja.** Rio de Janeiro: Editora Praia, 1965.

OGLESBY, Carl; SHAULL, Richard. **Reação e mudança.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

OLIVEIRA, Zaqueu Moreira de. **Um Povo Chamado Batista** - história e princípios. Recife: Kairós Editora, 2011.

OLSON, Roger. **História da Teologia Cristã** - 2000 anos de tradição e reformas. São Paulo: Editora Vida, 2001.

PADILHA, Anivaldo. Quando a Ditadura Bate à Porta. In: ROSA, Wanderley Pereira da e ADRIANO FILHO, José. **“Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro”** - a Conferência do Nordeste 50 anos depois. Rio de Janeiro: MAUAD e Instituto Mysterium, 2012.

PADILLA, C. René. **Missão Integral** - ensaios sobre o reino e a igreja. Londrina: Editora Descoberta, 2005.

PADILLA, C. René. **O Que É Missão Integral?** Viçosa: Editora Ultimato, 2009.

PAIXÃO JÚNIOR, Valdir Gonzales. **Poder e Memória:** o autoritarismo na Igreja Presbiteriana do Brasil no período da ditadura militar. Tese de Doutorado. Araraquara, 2008.

PEREIRA, Eduardo Carlos. **A Maçonaria e a Igreja Cristã.** 4a. Edição. São Paulo: s/d.

_____. **O Problema Religioso da América Latina.** 2a. Edição. São Paulo: Livraria Independente Editora, 1949.

PEREIRA, Nilo. **Conflitos Entre a Igreja e o Estado no Brasil.** Recife: Editora Massangana, 1982.

PINHEIRO, Jorge. Salvacionismo ou Evangelho Social. In: PINHEIRO, Jorge e SANTOS, Marcelo. **Os Batistas** - controvérsias e vocação para a intolerância. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

PLOU, Dafne Sabanes. **Caminhos de Unidade** - itinerário do diálogo ecumênico na América Latina. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

PRONUNCIAMENTO SOCIAL DA IGREJA PRESBITERIANA DO BRASIL. In: MATTOS, Domício Pereira. **Posição Social da Igreja**. Rio de Janeiro: Editôra Praia, 1965.

RAMALHO, Jether Pereira. **Prática Educativa e Sociedade - um estudo de sociologia da educação**. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

READ, William R. **Fermento Religioso nas Massas do Brasil**. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1967.

REILY, Duncan Alexander. **História Documental do Protestantismo no Brasil**. São Paulo: ASTE, 2003.

RENDERS, Helmut (org.). **Sal da Terra e Luz do Mundo - 100 anos do Credo Social Metodista**. São Bernardo do Campo/SP: Editeo, 2009.

_____. Os temas “cultura” e “cidadania” na Conferência do Nordeste de 1962, na Igreja Metodista, segundos seus Credos Sociais, e a revista da juventude Cruz de Malta. In: RENDERS, Helmut; SOUZA, José Carlos de; CUNHA, Magali do Nascimento (org), 2012.

RENDERS, Helmut; SOUZA, José Carlos de; CUNHA, Magali do Nascimento (org). **As Igrejas e as Mudanças Sociais: 50 Anos da Conferência do Nordeste**. São Paulo: ASTE; São Bernardo do Campo: EDITEO, 2012.

REZENDE, Jonas. **E Lysâneas disse basta!** esboço biográfico de Lysâneas Maciel. Rio de Janeiro: MAUAD, 2000.

RIBEIRO, Boanerges. **Igreja Evangélica e República Brasileira (1889-1930)**. São Paulo: O Semeador, 1991.

_____. **O Padre Protestante**. São Paulo: casa Editora Presbiteriana, 1979.

_____. **Protestantismo no Brasil Monárquico (1822-1888)** - aspectos culturais da aceitação do protestantismo no Brasil. São Paulo: Pioneira, 1973.

RIBEIRO, Domingos. **Origens do Evangelismo Brasileiro** (escorço histórico). Rio de Janeiro: Estabelecimento Gráfico Apolo, 1937.

RIBEIRO, Renato Janine. Apresentação. In: HILL, Christopher. **O Mundo de Ponta-Cabeça** - idéias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

RIO, João do. **As Religiões do Rio**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

ROCHA, Isnard. **Pioneiros e Bandeirantes do Metodismo no Brasil**. São Bernardo do Campo/SP: Imprensa Metodista, 1967.

ROLIM, Francisco Cartaxo. **Pentecostais no Brasil** - uma interpretação sócio-religiosa. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. Pentecostalismo, Governos Militares e Revolução. In: **Revista Eclesiástica Brasileira**. Fasc. 210 - junho - 1993. Petrópolis: ITF.

ROSA, Wanderley. **O Dualismo na Teologia Cristã**. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

SANTA ANA, Júlio H. de. **Ecumenismo e Libertação** - reflexões sobre a relação entre a unidade cristã e o Reino de Deus. Petrópolis: Vozes, 1987.

SANTANA FILHO, Manoel Bernardino de. **Confederação Evangélica do Brasil**. In: Dicionário Brasileiro de Teologia. São Paulo: ASTE, 2008.

SBPV. *Declaração de Fé*. Site Palavra da Vida. Seminário. Disponível em: <<http://www.opv.org.br/portal/sbpv/sobre/declaracao/>> Acessado em 14 de novembro de 2014.

SBPV. *Equipe*. Site Palavra da Vida. Seminário. Disponível em: <<http://www.opv.org.br/portal/sbpv/sobre/equipe/>> Acessado em 14 de novembro de 2014.

SCHIMDT, Daniel Augusto. Os Dois Caminhos: uma investigação dos fundamentos das atitudes do metodismo brasileiro conservador na crise da década de sessenta. In: **Revista Caminhando**, v. 16, n. 2, jul./dez. 2011.

_____. **Protestantismo e Ditadura Militar no Brasil**. São Paulo: Editora Reflexão, 2014.

SCHLUCHTER, Wolfgang. A Origem do Modo de Vida Burguês. In: SOUZA, Jessé (org.). **O Malandro e o Protestante** - a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira. Brasília: Editora UNB, 1999.

SCHÜNEMANN, Rolf. **Do Gueto à Participação** - o surgimento da consciência sócio-política na IECLB entre 1960 e 1975. São Leopoldo/RS: IEPG/EST e Editora Sinodal, 1992.

SEPAL. **Conheça a Sepal**. Site Servindo aos pastores e líderes. Disponível em: <<http://www.lideranca.org/42encontro/conheca-a-sepal/>>. Acessado em 14 de novembro de 2014.

SHAULL, Richard. A Forma da Igreja na Nova Diáspora. In: ALVES, Rubem A. **De Dentro do Furacão** - Richard Shaull e os primórdios da teologia da libertação. Rio de Janeiro: CEDI, 1985.

_____. **O Cristianismo e a Revolução Social**. São Paulo: União Cristã de Estudantes do Brasil, 1953.

_____. **Surpreendido pela Graça** - memórias de um teólogo: Estados Unidos, América Latina, Brasil. Rio de Janeiro: Record. 2003.

_____. Una Perspectiva Cristiana del Desarrollo Histórico y Social. In: ISAL. **Hombre, Ideología y Revolucion en America Latina**. Montevideo, Uruguay:

ISAL y Centro de Estudios de la Federación de Iglesias Evangélicas del Uruguay, 1965.

SILVA, Elizete da. **William Buck Bagby** - um pioneiro batista nas terras do Cruzeiro do Sul. Rio de Janeiro: Editora Novos Diálogos, 2011.

SILVA, Elizete; SANTOS, Lyndon de Araújo; ALMEIDA, Vasni de (Org). **“Fiel é a Palavra”** - leituras históricas dos evangélicos protestantes no Brasil. Feira de Santana: UEFS Editora, 2011.

SIMONS, Menno. Blasphemy of John of Leiden. In: WENGER, J.C. (ed.) **The Complete Writings of Menno Simons**. Scottdale, Pennsylvania: Mennonite Publishing House and Waterloo, Ontario: Herald Press, 1984.

_____. Foundation of Christian Doctrine. In: WENGER, J.C. (ed.) **The Complete Writings of Menno Simons**. Scottdale, Pennsylvania: Mennonite Publishing House and Waterloo, Ontario: Herald Press, 1984.

_____. Instruction on Excommunication. In: WENGER, J.C. (ed.) **The Complete Writings of Menno Simons**. Scottdale, Pennsylvania: Mennonite Publishing House and Waterloo, Ontario: Herald Press, 1984.

SKINNER, Quentin. **As Fundações do Pensamento Político Moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SKYLES, Jacqueline. O Artista: Servo da Humanidade. In: **Caminhos do Protestantismo Militante** - Isal e Conferência do Nordeste. Vitória: Editora Unida, 2014.

SOMBART, Werner. **Os Judeus e a Vida Econômica**. São Paulo: UNESP, 2014.

SOUSA, Jesse. Apresentação. In: WEBER, **A Gênese do Capitalismo Moderno**. São Paulo: Editora Ática, 2006.

_____. Comentários. In: WEBER, **A Gênese do Capitalismo Moderno**. São Paulo: Editora Ática, 2006.

SOUZA, Beatriz Muniz de. **A Experiência da Salvação** - pentecostais em São Paulo. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

SOUZA, Silas Luiz de. **José Manoel da Conceição** - o padre-pastor e o início do protestantismo brasileiro. Rio de Janeiro: Editora Novos Diálogos, 2011.

_____. **Pensamento Social e Político no Protestantismo Brasileiro**. São Paulo: Editora Mackenzie, 2005.

SYLVESTRE, Josué. **Irmão Vota em Irmão** - os evangélicos, a constituinte e a Bíblia. Brasília: Editora Pergaminho, 1986.

TAVARES BASTOS, A. C. **Cartas do Solitário**. São Paulo, Rio de Janeiro, Recife, Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1938.

_____. **Os Males do Presente e as Esperanças do Futuro** - estudos brasileiros. São Paulo, Rio, Recife, Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1939.

TAWNEY, R. H. **A Religião e o Surgimento do Capitalismo**. São Paulo: Perspectiva, 1971.

TEIXEIRA, Faustino e DIAS, Zwinglio Mota. **Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso** - a arte do possível. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2008.

TIEL, Gerhard. **Ecumenismo na Perspectiva do Reino de Deus** - uma análise do movimento ecumênico de base. São Leopoldo: Sinodal e CEBI, 1998.

TILLICH, Paul. **História do Pensamento Cristão**. São Paulo: ASTE, 2000.

TORRES, Anita Wright. O Missionário Que Se Fez Pastor dos Perseguidos e Torturados. In: DIAS, Zwinglio Mota (Org.). **Memórias Ecumênicas Protestantes** - os protestantes e a ditadura: colaboração e resistência. Rio de Janeiro: Koinonia, 2014.

TROELTSCH, Ernst. **El Protestantismo y el Mundo Moderno**. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

VASSÃO, Amantino Adorno. Prefácio. In: CONFEDERAÇÃO EVANGÉLICA DO BRASIL. **Cristo e o Processo Revolucionário Brasileiro**, 1963, volume I.

VIEIRA, David Gueiros. **O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa**. Brasília: Editora UNB, 1980.

VILLAÇA, Antonio Carlos. **História da Questão Religiosa no Brasil**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1974.

VON SINNER, Rudolf; WOLFF, Elias; BOCK, Carlos Gilberto (orgs.). **Vidas Ecumênicas** - testemunhas do ecumenismo no Brasil. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Padre Reus, 2006.

VV.AA. **Waldo César**: vida e compromisso com a responsabilidade social da igreja. Site Novos Dialogos, Entrevistas, 20 jun 2011. Disponível em: <<http://www.novosdialogos.com/artigo.asp?id=596>>. Acessado em 31/10/2014.

VV.AA. **Waldo César**: vida e compromisso com a responsabilidade social da igreja. Site Novos Dialogos, Entrevistas, 20 jun 2011. Disponível em: <<http://www.novosdialogos.com/artigo.asp?id=596>>. Acessado em 31/10/2014.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **A Gênese do Capitalismo Moderno**. São Paulo: Editora Ática, 2006.

WILLIAMS, Roger. **The Bloody Tenent of Persecution** for cause of conscience discussed. London: Printed by J. Haddon, 1848.

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

YFC. *History*. Site Youth for Christ International. 2004. Disponível em: <<http://www.yfci.org/about/history/>>. Acessado em 14 de novembro de 2014.

8 Anexos

8.1 Anexo I: Pronunciamento Social da Igreja Presbiteriana do Brasil⁷³⁰

- O Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil: A todos os presbíteros docentes e regentes, aos diáconos, a todos os membros da Igreja, a todos os irmãos em Cristo - ao povo de Deus em geral.

Graça e paz da parte daquele que é, e que era, e que há de vir, e da dos sete espíritos que estão diante do seu trono, e da parte de Jesus Cristo que é a fiel testemunha, o primogênito dos mortos e o príncipe dos reis da terra.

No propósito de avivar a consciência de todos os fiéis para os perigos, deveres e oportunidades da hora presente, apresenta o seguinte **pronunciamento sobre os problemas políticos e sociais (grifo nosso)**:

1. O imperativo que impõe à Igreja a obrigação de fazer pronunciamentos sobre questões sociais da atualidade nacional e internacional deriva de sua vocação profética de proclamadora e testemunha do Reino e de sua submissão e fidelidade à Palavra de Deus.

2. Sua autoridade para pronunciar-se sobre essas questões, em dada situação concreta deriva porém, da disposição com que os cristãos participem, sincera e sacrificialmente, da luta por uma ordem social em que se expressem, cada vez mais perfeitamente os postulados fundamentais da fé cristã sobre Deus, o homem, a sociedade, o Estado, e os sistemas ideológicos políticos, sociais e econômicos.

3. Neste terreno são postulados fundamentais da fé cristã:

I. Deus é o princípio e o fim de tôdas as coisas, pois por Êle e para Êle, tudo foi criado e subsiste.

⁷³⁰ PRONUNCIAMENTO SOCIAL DA IGREJA PRESBITERIANA DO BRASIL. In: MATTOS. *Posição Social da Igreja*, p. 47-50.

II. Na encarnação de Nosso Senhor Jesus Cristo, manifestou Deus seu propósito redentor e, na exaltação do Filho à sua mão direita, sua soberania absoluta, que abrange o indivíduo e a sociedade, os povos e as nações, a Igreja e a chamada ordem secular.

III. A vida do homem e dos povos não tem sentido se não for vivida segundo o propósito de Deus, no poder de sua graça, sob o juízo constante da palavra e no pleno reconhecimento de sua soberania.

IV. Criados, em Cristo, à imagem e semelhança de Deus, todos os homens são fundamentalmente iguais, e têm todos os direitos e oportunidades iguais de educação, saúde, trabalho e participação na vida política, de sua pessoa e de sua família; e da utilização adequada de seus bens.

V. Todas as formas de opressão religiosa, política ou econômica, todas as formas de discriminação racial e social, todas as restrições à liberdade de pensamento e de expressão, são igualmente odiosas e contrárias à fé cristã.

VI. Todas as nações do mundo têm igual direito de escolher a maneira como desejam ser governadas, desde que tal escolha se faça sem a imposição interna de minorias econômicas ou militarmente poderosas e sem a pressão externa de forças econômicas ou ideológicas; e todas têm igual direito de promover, por todos os meios legítimos, o que interessa à paz, à justiça e à prosperidade, nas suas relações internas e externas.

VII. Nenhuma ordem social é inteiramente cristã. Aproxima-se mais dêsse ideal aquela em que os direitos e deveres dos cidadãos forem mantidos em justo equilíbrio, em que fôr garantido a todos o pleno desenvolvimento de suas potencialidades para o bem, e em que fôr oferecida aos fracos e desvalidos a indispensável proteção.

VIII. O Estado deve ser, principalmente, um instrumento para a manutenção da ordem, eliminando as causas de perturbação social, e para preservação, incremento e transmissão do patrimônio espiritual e material da sociedade que representa; e é a vontade da maioria dos membros desta que deve determinar a forma e definir os poderes daquele.

IX. Nenhum sistema ideológico de interpretação da realidade social - seja em termos filosóficos, políticos ou econômicos - pode ser aceito como infalível ou final. Os conceitos bíblicos da história, reino de Deus e escatologia nos farão perceber sempre na condição humana, individual e social a presença de fatores que

não caberão jamais dentro de uma interpretação puramente filosófica ou científica da realidade, distanciada da interpretação cristã e teológica.

X. A presença inegável desses fatores realmente demoníacos, em todas as estruturas sociais, fatores que levantam a oposição obstinada ao propósito redentor de Deus e que só serão destruídos quando vier a plenitude do Reino de Deus - essa presença deve levar os cristãos a se lembrarem de que esse propósito de Deus inclui, também, a ordem social, e deve levá-los a darem expressão concreta, nesse âmbito, ao fato de que, em Cristo, Deus manifestou seu objetivo de criar não só um novo homem mas também uma nova humanidade.

Às Igrejas Presbiterianas do Brasil, compete, portanto:

1. Dar, pelo púlpito e por todos os meios de doutrinação, expressão do Evangelho total de redenção do indivíduo e da ordem social.
2. Incentivar seus membros a assumirem uma cidadania responsável, como testemunhas de Cristo, nos Sindicatos, nos Partidos Políticos, nos Diretórios Acadêmicos, nas Fábricas, nos Escritórios, nas Cátedras, nas Eleições e nos Corpos Administrativos, Legislativos e Judiciários do País.
3. Clamar contra a injustiça, a opressão e a corrupção, e tomar iniciativa de esforço para aliviar os sofrimentos dos infelicitados por uma ordem social iníqua; colaborando também com aqueles que, movidos por espírito de temor a Deus e respeito à dignidade do homem, busquem esses mesmos fins, assim como aceitando sua colaboração.
4. Opor, por uma pregação viva e poderosa, relevante e atual, uma barreira inexpugnável contra as forças dissolventes do materialismo e do secularismo.
5. Lutar pela preservação e integridade da família e pela integração de grupos marginalizados pela ignorância e analfabetismo, pelos vícios, pelas doenças, e pela opressão na plena comunhão do corpo social.
6. Dar à infância e à juventude uma formação cristã que as capacite a enfrentarem vitoriosamente o impacto dos paganismos contemporâneos, com a força da interpretação cristã da vida total do homem à luz de Deus.
7. Defender, pelo exemplo de seus membros, a dignidade do trabalho, quer manual quer intelectual.

8. Fazer a proclamação profética incessante dos princípios éticos e sociais do evangelho de modo que sejam denunciados todos os erros dos poderes públicos, sejam de omissão ou comissão, que resultem em ameaças ou obstáculos à paz social ou tendam à destruição da nossa estrutura democrática.

9. Defender a necessidade de mais equitativa distribuição das riquezas, inclusive da propriedade da terra, e advertir, em nome da justiça de Deus e da fraternidade cristã, aqueles cujo enriquecimento seja fruto da exploração do próximo.

10. Tornar o Estado consciente de todos os seus deveres, transmitindo-lhe corajosamente a palavra profética, especialmente nas horas de crise, prestigiando sua ação no estabelecimento da justiça social e oferecendo-lhe colaboração para solução cristã de todos os problemas da comunidade.

8.2

Anexo II: O Credo Social da Igreja Metodista⁷³¹

Ordem Político-Social-Econômica

A Igreja Metodista do Brasil não identifica o cristianismo com nenhum sistema político-social e econômico. Julgamos o conteúdo e os métodos de qualquer sistema, segundo o Evangelho, de acordo com o espírito do ensino de Jesus.

Acreditamos que é dever da Igreja não somente salvar o indivíduo, mas contribuir para que a sociedade em que ele vive seja dirigida e orientada pelos princípios cristãos.

A sociedade brasileira está caracterizando-se cada vez mais pela vida industrial e urbana. A cidade é um centro poderoso para o bem ou para o mal e suas populações mutáveis necessitam de orientação cristã e do poder curativo da religião.

Por outro lado, o Brasil, pela sua vasta extensão territorial inexplorada, não pode ignorar a importância da zona rural como fonte de riqueza e produção. Para o

⁷³¹ O CREDO SOCIAL DA IGREJA METODISTA. In: MATTOS. *Posição Social da Igreja*, p. 51-54. Uma versão completa deste documento pode ser encontrado em RENDERS. *Sal da Terra e Luz do Mundo*, p. 176-182. Nessa mesma obra encontra-se também a atualização elaborada em 1970, pp. 183-189.

campo voltam as vistas os órgãos governamentais e para êle a Igreja Metodista deve atentar.

Como pleno reconhecimento da nossa mordomia perante Deus e da responsabilidade a Êle devida, somos a favor da aquisição de propriedades para uso próprio, por processos cristãos.

A família moderna está lutando com grandes dificuldades: tensões criadas pela situação mundial. Habitação inadequada. Desmembramento devido às rápidas transformações no organismo social e influência maléfica da maioria sôbre as crianças e a juventude. O resultado de tudo isto se evidencia no aumento do número de lares desfeitos, de desquites, de delinquência juvenil, de desajustados de tôda classe e da frouxidão dos costumes. É somente quando a família cumpre suas mais elevadas funções e é realmente cristã que seus membros podem sobrepor-se a tôdas estas dificuldades e ajudar a afastar as ameaças que pesam sôbre os lares. A família cristã é aquela em que os pais vivem a vida cristã e praticam a presença de Deus de tal maneira que os filhos, normalmente aceitam a Deus como a suprema realidade da vida.

Julgamos que todo o adulto deve ocupar-se, na medida de sua capacidade, em alguma atividade produtiva para o bem-estar coletivo. Qualquer que seja o ramo de sua atividade êle a deve encarar como um **chamado** de Cristo e, seu trabalho diário, a esfera de seus serviços prestados a Deus, através do próximo, contribuindo dêste modo para o avanço do Reino de Deus.

As raças foram criadas por Deus para melhor adaptação do homem ao meio ambiente. Constitui, pois, grave ofensa ao espírito criador de Deus todo e qualquer preconceito de raça.

Consideramos contrários ao princípio cristão o conceito de salário em que as famílias dos operários e demais trabalhadores possam satisfazer apenas os requisitos mínimos de subsistência. Os direitos do homem, como criatura de Deus, feita à sua imagem e semelhança, vão muito além dêsse nível.

Os metodistas brasileiros, na mais alta consciência de seus deveres para com o próximo, lutarão para que se dê aos trabalhadores um salário justo, compatível com a dignidade humana.

Propugnamos, pois, pelo seguinte:

11. Direitos iguais de justiça rápida e econômica para todos os homens.

12. Proteção do indivíduo e da família pelo estabelecimento de padrões de moral elevada, a ser exigida tanto do homem como da mulher.
13. Educação cristã e orientação da juventude para as responsabilidades do matrimônio, exercício da paternidade e administração do lar.
14. Exigência de exame pré-nupcial.
15. Legislação civil que vise a solução dos problemas dos lares desfeitos pelo desquite - e a moralização da vida social, em face dos casos de segundas uniões ilegais.
16. Provisão de habitação adequada para tôdas as famílias, tanto nos perímetros urbanos como nos rurais.
17. Regulamentação e proteção do trabalho da mulher, especialmente da mulher mãe, a providência social que lhe assegure proteção física, social e moral.
18. Abolição do emprêgo de menores em condições que prejudiquem seu desenvolvimento normal e sua educação espiritual, física, intelectual e moral.
19. Proteção da criança e dos adultos contra enfermidades, da subnutrição, de hábitos e vícios que atentam contra sua saúde.
20. Regulamentação do trabalho e direito de todos os homens a uma oportunidade de manutenção própria.
21. Proteção do operário contra tôda usurpação e exploração injustas, e de acidentes do trabalho.
22. Descanso semanal e ajustamento razoável das horas de trabalho.
23. A santificação do Domingo.
24. Salário que garanta a subsistência do trabalhador rural e urbano e de suas famílias, em circunstâncias que assegurem a dignidade da pessoa humana.
25. Previdência social que assegure ao homem uma aposentadoria condizente com suas necessidades reais e proteja o trabalhador em caso de acidente ou falta de trabalho.
26. Direito de patrões e empregados se organizarem para ação social coletiva, a fim de facilitar os meios de conciliação e arbitragem em casos de disputas.
27. Direito de greve como intangível para dirimir injustiças sociais. Os operários devem ser orientados a fim de não exercerem êsse direito ilegitimamente.
28. Dever de patrões e empregados de trabalharem pelo bem-estar público.

29. Um programa educativo que leve o homem do campo à consciência de suas relações com Deus, como o solo e com tôdas as riquezas naturais, bem como à consciência de seus deveres para com a família, a Igreja e o bem-estar da comunidade.

30. Melhor distribuição das terras agricultáveis e contra tôda a forma de exploração do trabalhador rural.

31. Extensão à família do lavrador de tôdas as oportunidades educacionais e assistenciais necessárias ao seu bem-estar moral e material.

32. Direito da propriedade privada sem o comprometimento com acúmulo de riquezas que não sejam usados para o bem da comunidade.

33. Legislação e providências governamentais combinados com o esforço dos cristãos no sentido de aliviar o sofrimento humano; prover assistência ao necessitado e buscar, por todos os meios cristãos, a extinção do desemprego, da vadiagem e das condições que levam à pobreza e à miséria.

8.3

Anexo III: Manifesto da Ordem dos Ministros Batistas do Brasil⁷³²

A Ordem dos Ministros Batistas do Brasil, entidade que congrega os pastôres que servem às Igrejas da Convenção Batista Brasileira, em sua última Assembléia Geral, realizada na cidade de Vitória, Estado do Espírito Santo, resolveu apresentar à Nação Brasileira e à Denominação Batista em particular, o seguinte:

M A N I F E S T O

Reconhecemos ser um privilégio dos Batistas Brasileiros a iniludível responsabilidade de contribuir não somente para a solução dos problemas que no momento assoberbam o nosso povo, como também para a determinação do seu destino histórico. Não o afirmamos apenas porque sejamos uma parcela apreciável

⁷³² MANIFESTO DA ORDEM DOS MINISTROS BATISTAS DO BRASIL. In: MATTOS. *Posição Social da Igreja*, p. 55-59.

dêsse mesmo povo, mas porque entendemos ser essa participação inerente à missão de “sal da terra e luz do mundo”, que o Senhor mesmo nos outorgou.

Nossas preocupações estão em consonância não só com as dos Profetas bíblicos, que se constituíram nos intérpretes da vontade de Deus para os seus povos nos momentos de maior gravidade de sua história, como também do próprio Cristo, que além de partilhar, quando da encarnação, na sua inteireza a condição humana, afirmou ser o seu Evangelho uma resposta satisfatória a todos os anseios da criatura, e uma solução cabal para todos os problemas da humanidade (Lucas 4:16-21).

Entenderam-no assim também Guilherme Carey, o pai das missões modernas e corajoso batalhador contra o sistema das castas na Índia, Roger Williams, o pioneiro da liberdade religiosa em nosso continente, Walter Rauschenbusch, o arauto das implicações sociais do Evangelho, Martin Luther King Jr., o campeão da luta pelos direitos da minoria negra oprimida, e tantos outros batistas através dos tempos.

Resulta daí não só a legitimidade, mas também a necessidade de os membros das nossas Igrejas assumirem as suas responsabilidades como cidadãos, participando efetivamente na vida política do país e integrando-se nas organizações de classe, a fim de influírem nas decisões de que resulta a configuração do nosso destino como nação.

Os Direitos da Pessoa Humana

Ainda que reconhecamos a importância e a significação das instituições, acreditamos ser o homem o fulcro das nossas preocupações, porquanto “criado à imagem e semelhança de Deus”. Por isso entendemos estar a legitimidade de qualquer regime, sistema ou instituição condicionada à medida que possibilite à criatura a plena realização da sua humanidade.

Esta convicção nos fez, desde sempre, intransigentes defensores da liberdade em todas as suas formas de expressão – liberdade de consciência, de religião, de imprensa, de associação, de locomoção, etc., bem como de autodeterminação dos povos livremente manifesta como condição imprescindível à vida humana.

Por corresponderem à nossa concepção dos direitos e deveres da pessoa humana, insistindo em que os princípios a êsse respeito consagrados na

Constituição Federal de 1946, na Carta das Nações Unidas e da Declaração dos Direitos dos Homens, sejam universalmente aplicados, de sorte a serem banidos da face da terra a exploração do homem pelo homem ou pelo Estado, em qualquer das suas formas, e os totalitarismos de toda espécie, assegurando-se a prática da verdadeira democracia.

Igreja e Estado

Inspirados no preceito bíblico “Dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus” (Mateus 22:21), temos propugnado pela existência de Igrejas livres num Estado livre, preconizando a delimitação inteligente e respeitosa das esferas de responsabilidade e ação da Igreja e do Estado, sem interferências abusivas ou relações aviltantes de dependência, embora permitindo a cooperação construtiva entre ambos. Por isso temos repugnado a concessão de privilégios ou de favores financeiros destinados ao sustento e promoção do culto de quaisquer grupos religiosos.

Assim é que, entendendo ser o ensino religioso uma atribuição específica dos lares e da Igreja, consideramos imperiosa a reforma do dispositivo constitucional que estabelece o ensino religioso nas escolas mantidas pelo govêrno, que deverão continuar leigas, assim como é leigo o Estado que as mantém, para que não se propicie a criação de um clima de intolerância e de preconceito religioso em nossas instituições de ensino público.

Justiça Social

Embora nos regozijemos pelas conquistas sociais do povo brasileiro, reconhecemos a inadequação da presente estrutura social, política e econômica para a realização plena da justiça social, pelo que insistimos na necessidade de um re-exame corajoso, objetivo e despreconcebido da presente realidade brasileira, com vistas à sua estruturação em moldes que possibilitem o atendimento das justas aspirações e necessidades do povo.

Essa necessidade ressalta da constatação da ineficiência dos institutos assistenciais do Estado, que transformam num favor concedido a custo, direitos líquidos dos trabalhadores; da irracional aplicação dos recursos públicos, que deveriam antes de se destinar, mais liberalmente, aos ministérios da Saúde,

Educação e Agricultura, para a solução de problemas sociais angustiantes; da sobrevivência de regimes feudais de propriedade e exploração da terra; da generalizada pobreza das populações carentes mesmo do alimento indispensável à sobrevivência; da injustiça na distribuição das riquezas, e da utilização destas para o cerceamento das liberdades essenciais; da inadequada exploração das nossas riquezas naturais, cujo aproveitamento não só deveríamos intensificar, como fazer revestir-se de significação social; do crescente empobrecimento do patrimônio nacional pela remessa para o exterior dos lucros, extraordinários auferidas em nosso país; da corrupção que tem campeado nos pleitos eleitorais, na prática policial (quer preventiva, quer corretiva), na previdência social, no preenchimento de cargos públicos, na aplicação dos recursos sindicais, etc.

São ainda evidências daquela afirmação o tratamento meramente policial dado aos movimentos populares da cidade e do campo, que mereciam ser antes objetiva e carinhosamente estudados, para que viessem a ser orientados construtivamente para o bem geral, através do atendimento das suas justas reivindicações; como também aos movimentos de greve, que, se muitas vezes desvirtuados, se constituem, entretanto, num instrumento legítimo de reivindicação social e de preservação dos direitos dos trabalhadores, e que deveriam, porisso mesmo, ser objeto de uma cuidadosa regulamentação.

Embora afirmemos ser a renovação do homem, mediante a transformação da personalidade, operada por Jesus, o fundamento básico sobre que terá de se alicerçar uma sociedade realmente nova, propugnamos também pela realização de reformas de base na vida nacional, de sorte a possibilitar à criatura a concretização de seus legítimos anseios terrenos. Porisso preconizamos a promoção urgente de reformas tais como: a) reforma agrária, que venha atender às reivindicações do homem do campo explorado; b) reforma eleitoral, que venha liquidar as circunstâncias que possibilitam e estimulam os nossos maus costumes políticos; c) reforma administrativa, que ponha termo ao nepotismo, ao filhotismo e à ineficiência tão generalizada quanto onerosa dos serviços públicos; d) reforma da previdência social, que venha pôr em funcionamento as nossas leis sociais com o pleno reconhecimento e o efetivo atendimento dos direitos dos que trabalham.

Recomendação Final

No cumprimento, pois, da missão profética que recebemos do Senhor, concitamos o Povo Batista Brasileiro a integrar-se cada vez mais no processo histórico da nossa nacionalidade, contribuindo para que o futuro corresponda aos desígnios de Deus para a nossa Pátria. Debrucemo-nos, portanto, sobre a realidade brasileira, procurando compreender-lhe os problemas, sentir-lhe as angústias, partilhando as suas dôres. Busquemos nas Escrituras as soluções divinas para os problemas do homem. E, corajosamente, desfraldemos, em nome do Cristo, a bandeira da redenção total da criatura. Da redenção temporal e eterna do povo brasileiro!

8.4

Anexo IV: Nossa Responsabilidade Social⁷³³

A Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil - IECLB - preocupada em despertar a responsabilidade e a ação social de seus membros - encaminha às suas comunidades o documento abaixo como seu primeiro passo na elaboração de um Guia Diacônico.

1. Nossa Omissão

A fé em Cristo leva necessariamente à ação em favor do próximo. Sempre que essa ação faltar, na verdade há falta de fé e desobediência à vontade de Deus. Por isso, ao dirigirmos esta palavra às comunidades da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), apontando para a responsabilidade social que nos cabe como cristãos, devemos, antes de mais nada, confessar que muito temos pecado diante do Senhor, pela nossa omissão. Vezes sem conta aconteceu que Jesus, passando fome, não lhe demos de comer; estando Jesus com sede não lhe demos de beber; sendo Jesus forasteiro não o hospedamos; estando Jesus nu, não o vestimos; estando Jesus enfermo, não o visitamos; estando Jesus preso, não fomos vê-lo (Mt. 25.35-36).

⁷³³ BURGER, 1977, p. 43-49.

Nós assim nos omitimos no âmbito das nossas comunidades, onde fechamos os olhos, diante do que se passa ao redor de nossos templos. Nós assim nos omitimos em âmbito nacional, fechando os olhos diante das injustiças sofridas por compatriotas nossos. Nós assim nos omitimos diante do sofrimento de povos e indivíduos em todo o mundo. Assim agindo, tornamo-nos desobedientes e negamos aquele que confessamos como nosso Senhor. Cabe-nos, pois como cristãos, como comunidade e como Igreja reconhecer a nossa culpa, arrepender-nos e pedir perdão, expressando tudo isto numa ação eficaz em favor de Jesus faminto, sedento, forasteiro, nu, enfermo e preso, ao nosso redor.

2. Compromisso de Fé

Como cristãos confessamos que a vida é uma dádiva de Deus. Tudo o que somos, e tudo quanto temos dele provêm: Nossas capacidades técnicas e intelectuais, a natureza e o mundo. A responsabilidade pelo uso disto devemos-la ao próprio Deus doador (Gn 1.26-28). Ao nosso lado se encontram os nossos semelhantes, igualmente aquinhoados (Is 11.1-10). Não temos direito a fazer uso deles. Ao contrário, devemos garantir-lhes tudo quanto lhes é de direito. Mais uma vez devemos prestar contas ao Criador, Senhor único de todos os homens.

A boa criação compreende para todos trabalho e saúde, moradia e sustento, cultura e lazer, convivência e liberdade. Sempre que um desses elementos faltar para um só ou mais seres humanos divisamos o mundo caído, rebelde a Deus (Rm. 1.28-32). A consciência cristã acusa o pecado - tanto na esfera individual quanto na social (Rm. 3.9-18). O excesso e o abuso, bem como as distorções destes elementos, são o outro lado da moeda: Sustenta sem trabalho próprio, mas às custas do alheio (Ts 3.10-13); consumismo esbanjador em vez de sustento básico (Ex 20.8-11); trabalho escravo sem lazer, convivência marginalizada sem escola (Jr. 6.11-17); subsistência sem liberdade são apenas algumas das possibilidades (Is 5.8). Destruição da natureza, concentração de riqueza, emprego da força, infração dos direitos dos outros são apenas algumas das conseqüências daquelas distorções fundamentais (Am 5.7, 10-12). Seu resultado para os homens é auto-suficiência, orgulho, ganância, ânsia de consumo e arbitrariedade entre os privilegiados (Am 8.4-6); fome, miséria, desalento e injustiça entre os demais. De qualquer modo, sofrimento sem fim (Tg. 5.1-6).

Contudo, onde a consciência acusa, o Evangelho levanta a voz profética para chamar ao arrependimento, à libertação e à mudança radical (Mc 1.15). O Evangelho é o próprio Jesus Cristo que sofreu o mundo caído para libertar o homem pecador (Lc 4.18-21). Em sua cruz confessamos a ação de Deus (I Cor 1.18-25). Por isso também hoje não conseguimos ver Deus no progresso, mas sim naqueles que são por ele triturados não no poder, mas naqueles que são por ele abatidos, não no dinheiro, mas naqueles que não tem como comprar o elementar para suas vidas (Mc 8.34-38). Deus simultaneamente padece e liberta ainda hoje. Assim a neutralidade se nos torna impossível (Rm 12.9-21). Somos chamados a tomar partido: Queremos subir na vida ou descer à cruz de nosso semelhante? Queremos nos unir ao círculo dos interessados em si mesmo ou dar as mãos para viver o amor de Cristo?

A renúncia a nós mesmos e o discipulado de Cristo nos são possíveis quando acatamos esse mesmo serviço de Deus na cruz, que nos arranca de nossa profunda insegurança e nos faz andar o caminho de Deus no mundo (I Jo 4.9-17). Assim colocamos toda a nossa capacidade, profissão, obra, posição, bens e vida a serviço de quem de nós necessita. Esse caminho da renúncia e da solidariedade é e será vitorioso. Isso confessamos como nossa esperança inabalável.

3. Realidade

Dentro desta ordem de reflexões, convidamos os membros das nossas comunidades a se deterem na análise dos seguintes aspectos:

- Todos os cidadãos têm direito a participar dos benefícios de cultura e a ter oportunidades iguais para a educação. Entretanto, aproximadamente um terço dos brasileiros em idade escolar obrigatória, não frequentam a escola, devido ao trabalho prematuro, à enfermidade, à distância da escola, à subnutrição ou à falta de vagas (1).

- Enquanto o custo de vida teve índices de aumento progressivo, o salário médio, de grande parcela dos trabalhadores urbanos e rurais, permanece desvinculado dos ganhos de produtividade no setor e amarrado ao mínimo estabelecido institucionalmente. Assim, em várias partes do Brasil, o salário mínimo real em 1970, era cerca de 30% inferior ao de 1961 (2).

- A taxa de mortalidade infantil em países desenvolvidos é de 25 mortes para cada grupo de mil crianças de zero a um ano de idade. No Brasil apresentamos uma relação de 100 mortes por mil crianças situadas em tal faixa etária. Tais taxas são especialmente elevadas entre os setores de baixas rendas, geralmente com famílias numerosas, mas com poucos recursos para atenderem às necessidades sanitárias e alimentares de seus filhos (3).

- Apesar de todo avanço da ciência e da tecnologia, em 1975 500 milhões de pessoas viveram a beira da fome crônica e 50% da população mundial alimentou-se de forma insuficiente. Igualmente no Brasil grandes parcelas de nossa população, especialmente no Nordeste e nos bairros marginalizados de nossas metrópoles, passam fome, sendo por isso vítimas fáceis das doenças de massa como a varíola, tuberculose, a verminose, a esquistosomose, a meningite, etc. Tal problema ainda se agrava pela insuficiência de atendimentos médicos e previdenciários, pois além de termos poucos médicos - um por 1800 habitantes, quando deveria ser um por 1000, segundo a Organização Mundial de Saúde - estes tendem a concentrar-se nas grandes áreas urbanas, deixando 1.500 municípios do país sem atendimento médico (4)

- Deus pôs recursos da natureza à disposição de todos. Assim convidou o homem para com sua tecnologia dominar a natureza e pôr os recursos gerados serviço de todos. Contudo, constatamos em nosso país que tal princípio não se verifica. Os frutos de nosso processo de desenvolvimento - embora tenham levado alguns benefícios às classes sociais menos favorecidas - tendem a concentrar-se nas mãos de minorias privilegiadas, acentuando-se tal tendência na última década: A camada superior, ou seja, 10% da população com renda, aumentou sua participação de 39,66% para 47,79% no total da renda gerada no país. Enquanto isso os 90% restantes da população diminuíram a sua participação na mesma. Dos brasileiros que percebiam renda em 1972, cerca de 44% obtinham a minguada renda de até um salário mínimo (Cr\$ 368,00 de então) e 30% percebiam de um a dois salários mínimos (5).

- Nosso processo de desenvolvimento deveria preocupar-se em proporcionar oportunidades de emprego e de melhoria do padrão de vida para todos os que queiram trabalhar. Não obstante, apresentamos uma industrialização incapaz de absorver a numerosa mão-de-obra subempregada, nas regiões urbanas. Contamos igualmente com uma atividade agrária baseada numa estrutura de

concentração de extensas áreas de terra nas mãos de poucos, pois 1,3% dos imóveis rurais detêm 48,9% da área total agricultável do país, impedindo aos que querem trabalhar na agricultura, de terem uma propriedade com tamanho adequado para obterem, com o seu uso, um sustento honesto (6).

- Todos têm o direito a uma habitação decente. Mas o deficit habitacional no Brasil é de sete milhões de casas e nas zonas urbanas 600.000 casas seriam anualmente necessárias, para atender as famílias que ali se formam decorrência do aumento vegetativo das populações urbanas e das migrações procedentes da área rural (7).

- Outros problemas podem ainda ser apontados, como os referentes ao rápido aumento da criminalidade urbana e ao aumento do consumo de tóxicos, conseqüências da falta de oportunidades de trabalho ou da desintegração de muitas famílias e do próprio sistema educacional, que absorvido pelo esforço de profissionalização dos alunos, se esquece de orientar os mesmos para objetivos mais nobres, de conteúdo cristão e humanista, que dêem sentido às vidas como pessoas e como seres solidários com problemas de sua comunidade e do seu país.

Muitos outros aspectos indicadores da situação de injustiça e de pecado na esfera social, existentes no âmbito nacional, poderiam ser apresentados. Os que aqui foram sucintamente delineados, já servem para a nossa reflexão.

NOTAS

1 - Desenvolvimento Brasileiro, Elementos básicos, para a compreensão do desenvolvimento, São Paulo, CONVÍVIO - Sociedade Brasileira de Cultura, 1972. Caderno sobre Problemas Educacionais.

2 - Hoffmann R. e Duarte J. Carlos - "A Distribuição da Renda no Brasil", Revista de Administração de Empresas, GB, FGV, vol. 12, nº 2, junho de 1972, pg. 61

3 - Lenz M. Martinho e outros - Realidade Brasileira, Porto Alegre, Editora Sulina, 1975, 2ª edição, pg. 46.

4 - Newton Carlos, em "ZERO HORA", Porto Alegre, 3-11-74; Lopes, Leme e outros - Estudos de Problemas Brasileiros: Manuel Diégues Jr. e José Artur Rios, Campo Psico-Social, Ed. Renes Rio, 1971, pg. 65.

5 - Langoni, Carlos Geraldo - Distribuição da Renda e Desenvolvimento Econômico no Brasil, Rio, Ed. Expressão e Cultura, 1973, Rio, p. 64; Jaguaribe, Hélio - Brasil: Crise e Alternativas, Rio, Ed. Zahar, 1974, pg. 59 e 60.

6 - Fonte: Departamento de Cadastro e Tributação do IBRA, 1967, Apud Lenz e outros, op.cit., pg. 148.

7 - Mello Fº, Murilo - O Desafio Brasileiro, Rio Edições Bloch, 1970, pg. 331; Costa, Rubens Vaz da - Estratégia e Programa de Desenvolvimento Urbano: A Experiência Brasileira. Exposição ao VI - XX Congresso da Câmara Internacional do Comércio, Rio, 22 de maio de 1973. Editado pela Secretaria de Divulgação do BNH.

4. Desafio

Existem ao nosso redor inúmeros problemas que clamam por uma solução. A pergunta que surge é: sobre quem recai a responsabilidade? De quem se espera uma solução? Unicamente dos órgãos governamentais? Não! Todo aquele que se diz discípulo de Jesus Cristo, individualmente, é responsável, pois um cristão que é indiferente à injustiça e se furta à responsabilidade em questões sociais e econômicas, preocupando-se unicamente com o seu próprio bem-estar, não segue o seu Senhor. Neste particular, mais do que a participação ativa em iniciativas da igreja, impõe-se a cada cristão que seja fiel a seu Senhor no âmbito concreto de seu viver e atividade profissional. Isso significa encarar toda a sua vida como estando a serviço de Cristo e do próximo. Embora possa ser por vezes necessário renunciarmos a atividade ou profissão em que nos encontramos, para melhor servir. Via de regra, ali onde estamos somos chamados a esse apostolado de amor. De outra parte, assim como o cristão individualmente, também a comunidade cristã e a Igreja são responsáveis pelo mal e, portanto, chamadas ao discipulado.

Na prática, há problemas que podem ser solucionados por atos individuais. Muitos, porém, só podem ser atacados pela ação coletiva. Tampouco basta a ação meramente caritativa e assistencial; é necessária igualmente a ação pública e transformadora. Como agir numa comunidade? Cada qual deverá encontrar a solução mais condizente com a situação peculiar. Sugerimos a criação de pequenos círculos com a finalidade de:

- identificar, numa reflexão conjunta, as situações de necessidade na sociedade em geral e particularmente na comunidade local;
- procurar agir no sentido de transformar tais situações, levando à comunidade impulsos para um engajamento social que envolva o maior número possível de membros;
- colaborar e solidarizar-se com outros grupos de propósito idênticos.

Se nos voltarmos assim para o pequeno círculo de nossa comunidade local ou eclesial, podemos questionar-nos para saber quantos de nossos irmãos são vítimas da injustiça, do pecado no âmbito social, em suas diversas formas? Quantos de nossos vizinhos ou conhecidos são vítimas da ignorância por falta de oportunidades? Quantos deles, querendo trabalhar, não obtêm um emprego e um nível de renda convenientes para satisfazerem suas necessidades básicas? Quantas pessoas são oprimidas por doenças decorrentes da fome e da miséria e não podem valer-se por si mesmas? Quantas são vítimas de preconceitos ou de perseguições? Quantas vezes já dedicamos algum tempo a interessar-nos por pessoas necessitadas e indefesas? Ou será que sempre e exclusivamente nos preocupamos apenas com o nosso bem-estar individual e familiar? Examinando, pois, os problemas de subsistência, habitação, saúde, educação, emprego, distribuição de renda, criminalidade, vício e outros em nosso meio, quais são os recursos de que dispõe a nossa comunidade? Qual é a composição profissional de seus membros? Quais são os instrumentos e organizações para a transformação? São eles apropriados para tal objetivo? Em suma: que quer Cristo de nós diante de tais situações?